PAÚL RICOEUR

FREUD: UNA INTERPRETACIÓN

DE LA CULTURA

**HUNAB KU**

**PROYECTO B A K T U N**

*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'nierprétation - essai sur freud*

derechos reservados conforme a la ley

impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

ÍNDICE

**PREFACIO 1**

LIBRO PRIMERO: PROBLEMÁTICA: SITUACIÓN DE

FREUD

**I DEL LENGUAJE, DEL SÍMBOLO Y DE LA INTERPRETACIÓN 7**

1. Psicoanálisis y lenguaje, 7; 2. Símbolo e interpretación, 10; 3. Para

una crítica del símbolo, 12

**II EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES 22**

1. El concepto de interpretación, 22; 2; La interpretación tomo recolección

del sentido, 29; 3. La interpretación como ejercicio de la

sospecha, 32

**III MÉTODO HERMENÉUTICO Y FILOSOFÍA REFLEXIVA 32**

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

LIBRO SEGUNDO: ANALÍTICA: LECTURA DE FREUD

**INTRODUCCIÓN: CÓMO LEER A FREUD 55**

PRIMERA PARTE: ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA 60

**EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DEL FREUDISMO 60**

**I UNA ENERGÉTICA SIN HERMENÉUTICA 63**

1. El principio de constancia y el aparato cuantitativo, 64; 2. Hacia

la tópica, 73

**II ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA EN "LA INTERPRETACIÓN DE LOS**

SUEÑOS" 78

1. El trabajo del sueño y el trabajo de la exégesis, 79; 2. La "psicología"

del capítulo VII, 91

III PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN EN LOS ESCRITOS DE "METAPSICOLOGÍA"

102

1. La conquista del punto de vista tópico-económico y del concepto

de pulsión, 103; 2. Presentación y representación, 118

**VI** ÍNDICE

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?, 28O

LIBRO TERCERO: DIALÉCTICA: UNA INTERPRETACIÓN

FILOSÓFICA DE FREUD 295

**I** EP**ISTEMOLOGÍA: 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 teleología

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

[IX]

**X NOTA** PRELIMINAR

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 libierías. 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 psicoanálitica 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;* Über*besetzung*

= *surinvestissement; Besetzungsentzug = desinvestissement,*

etc.), términos franceses que pueden verterse sin violencia

en español, respectivamente, por *investir, contrainvestir, sobreinvestir,*

*desinvestir,* etc.). En la literatura psicoanálitica 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".

**NOTA PRELIMINAR XI**

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 x (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 jalonada 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 testimoniaron 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.

1

2 PREFACIO

Lo que me importa es la nueva comprensión del hombre introducida

por Freud. Me coloco en compañía de Roland Dalbiez,1 mi primer

profesor de filosofía, a quien quiero aquí rendir homenaje, de Herbert

Marcuse,2 de Philip Rieff3 *y* de J.-C. Flugel.4

Mi trabajo se distingue del de Roland Dalbiez 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.5

1 Roland Dalbiez, *El método psicoanalítico y la doctrina -freudiana,* Desclée

de Brouwer, Buenos Aires, 1948. "La obra de Frued 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.

2 Herbert Marcuse, *Eros y civilización,* Joaquín Mortiz, México, 1965.

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

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

5 A pesar de lo engorroso del procedimiento, he resuelto citar: 1° el texto

alemán de las *Gesammelte Werke* (siglas: G. W.), porque es el texto original;

2° la referencia a la *Standard Edition* de Londres (siglas: S. E.), porque es la

**PREFACIO 3**

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.6

única edición critica, y 3° 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.

6 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, quizá— 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-

7

**8 PROBLEMÁTICA**

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.1 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,2* y luego se desarrollan paralela-

1 *El* porvenir *de una ilusión es* de 1927, *El malestar en la cultura* de 1930,

*Moisés y la religión monoteísta* de 1937 y 1939.

2 *El chiste y su relación con lo inconsciente* es de 190?, *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*DEL

LENGUAJE, DEL SÍMBOLO, DE LA INTERPRETACIÓN 9

mente a los grandes textos doctrinales: ensayos de *Metapsicología*

(1913-1917), Más *allá del principio del placer* (1920), *El "Yo" y el*

*"Ello"* (1923).*3* 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 investición, 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.

*3 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.]

**10 PROBLEMÁTICA**

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 avanzo 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

**0EL LENGUAJE, DEL SÍMBOLO, DE LA INTERPRETACIÓN 11**

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 t*oto— 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).

**12 PROBLEMÁTICA**

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 demaDEL

LENGUAJE, DEL SÍMBOLO, DE LA INTERPRETACIÓN 13

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.4

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 instituyen

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,

4 Cf. más adelante, capítulo III.

**14 PROBLEMÁTICA**

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.

5 ¿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-

5 Cassirer mismo lo dice: el concepto de símbolo "abarca 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.

**DEL LENGUAJE, DEL SÍMBOLO, DE LA INTERPRETACIÓN 15**

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.

Restrinjo, 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 sen-

.tído 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

**16 PROBLEMÁTICA**

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 jalonadas 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, jalonadas 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

**DEL LENGUAJE, DEL SÍMBOLO, DE LA INTERPRETACIÓN 17**

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 Freud6 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 restric-

.ción; 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

6 Cf. más adelante, segunda parte, capítulo III, la discusión del concepto

freudiano de sueño simbólico.

18 PROBLEMÁTICA

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".7

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-decir 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,8 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

7 Gastón Bachelard, *La poética del espacio,* FCE, México, 1965, p. 15.

8 G. Bachelard, *op. cit.,* p. 19.

**DEL** LENGUAJE, DEL SÍMBOLO, DE LA INTERPRETACIÓN **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**20**

**PROBLEMÁTICA**

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" (ÓÚTE ÁÉyei OÍ>T€ -/Í^VIJITEI áÁAá minaíveí).9 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

0 Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* t. i, Heráclito, B 93.

**DEL LENGUAJE, DEL SÍMBOLO, DE LA INTERPRETACIÓN 21**

*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 criptoanalisis.

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* n**

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.1 No es ilegítimo buscar

1 En Aristóteles, por lo demás, *symbolon* designa el poder expresivo de los

sonidos vocales con respecto a los estados de ánimo *(tapathemata).* 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

[221

**EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES 23**

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 *phoné*

*semantiké,* toda vox *significativa.2* En este sentido el nombre ya es

en sí mismo interpretación, y el verbo también,3 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;4 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 verque

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 probléme*

*de l'Etre chez Alistóte,* 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.

**24 PROBLEMÁTICA**

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.5

¿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 *Analíticos,* 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".6 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,

5 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 e! 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".

6 *Met.,* 1006 b 7.

**EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES 25**

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".7

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 dé 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;

7 Aubenque, *op. cít.,* p. 204.

**26 PROBLEMÁTICA**

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.3 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 hemenéutica 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

8 Henri de Lubac, *Exégése médíevale,* 4 vols., Aubier, 1959-1964.

El CONFLICTO *DE* LAS INTERPRETACIONES 27

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 corrien-jp

te: 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 quizá

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,\* noy conduce

al umbral de la principal dificultad que decide la suerte de la

hermenéutica moderna. Esta dificultad que vamos a considerar ahora

**28 PROBLEMÁTICA**

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 *kerygnw;* 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 solicitación,

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: quizá 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 ascesis 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.

EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES 29

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 existencia!.

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

**30 PROBLEMÁTICA**

acción ritual, en la palabra mítica, en la creencia o el sentimiento

místico; su tarea es desimplicar 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 desimplicación 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,

**EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES 31**

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 nc 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 enrancia) 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" fenomenoiógica?

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**32**

**PROBLEMÁTICA**

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**EL**

**CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES 33**

pugnar el primado del "objeto" en nuestra representación de lo sagrado

y el "cumplimiento" del objetivo de lo sagrado por una especie de

*analogía 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 ridiculamente 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* Zeíí, 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 *descifrar sus 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

**34 PROBLEMÁTICA**

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 ardid. 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 ardid 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 victoriosamente a las mistificaciones de la

conciencia falsa. Lo que quiere Nietzsche es el aumento de la *poten***EL**

**CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES 35**

*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 IU**

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 *Crítica del juicio.* Da, es el

don del lenguaje; pero ese don me crea un deber de pensar, de inaugu-

[361

**MÉTODO HERMENÉUTICO Y FILOSOFÍA REFLEXIVA 37**

jar 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 paiecía, 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 "sobredeterrninación".

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 heurístico, ya que confieren universalidad, temporalidad y

alcance ontológico a la comprensión de nosotros mismos. La ínter--

pretación, 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 tema tizar esta universalidad, esta temporalidad,

esta exploración ontológica implicadas en el mito; de modo que

**38 PROBLEMÁTICA**

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 crrancia

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 coma 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

MÉTODO HERMENÉUTICO Y FILOSOFÍA REFLEXIVA 39

deslindara su sentido filosófico no sería un añadido; la requiere su

estructura semántica, la especulación latente de los mitcs, 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* a 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

1 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,* quizá 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.

**40 PROBLEMÁTICA**

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 cohtíngencia 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

**MÉTODO** HERMENÉUTICO Y FILOSOFÍA REFLEXIVA **41**

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 autoposición 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 ¿videncia 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 irrebatible; 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;

42 PROBLEMÁTICA

pero es una tarea porque no es algo dado. .. Ciertamente, tengo una

apercepción de mí mismo y de rnis 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 certera, 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 hav 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

conocimienio de sí.2

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

*2* En lenguaje hussetliano: el Ego Cogito es apodíctico, pero no necesariamente

adecuado.

**MÉTODO HERMENÉUTICO Y FILOSOFÍA REFLEXIVA 43**

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 —*Aufgabs*—;

la de igualar mi experiencia concreta a la posición: yo soy.

Ésta 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 critica

de la moralidad. Su fin es captar el Ego en su esfuerzo por existir, en

su deseo de ser. Una filosofía reflexiva encuentra y quizá 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.

44 PROBLEMÁTICA

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.3

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-

3 Cf. mi artículo "Acte et signe dans la philosophie de Jean Nabert", *Études*

*philosophiques,* 1962-63.

**MÉTODO HERMENÉUTICO Y FILOSOFÍA REFLEXIVA 45**

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 cultura» 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

**46 PROBLEMÁTICA**

lórico 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 Ja naturaleza misma del pensamiento reflexivo el principio

de una *lógica del doble sentido,* compleja y no arbitraría, rigurosa

en sus articulaciones pero irreductible a la linearídad de la lógica

simbólica. Esta lógica no es entonces una lógica formal, sino una

lógica trascendeníal; en efecto, se establece al nivel de las condiciones

de posibilidad, no de las condiciones de ia objetividad de una

naturaleza, sino de las condiciones de la apropiación de nuestro deseo

de ser; de modo que la lógica del dobíe 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 sobredeterrninación 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 trasmite 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 mundana

o psíquica; es lo que sugeríamos antes al decir que el símbolo

**MÉTODO** HERMENÉUTICO Y FILOSOFÍA REFLEXIVA 47

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 contrarío*

al fundamento de la hermenéutica.

Si el rigor de la lógica simbólica parece rnás 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 incuiable 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

**48 PROBLEMÁTICA**

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, indc

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 "H>" 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**HIÉTODO**

**HERMENÉUTICO Y FILOSOFÍA REFLEXIVA 49**

dad, en tanto sirve para salvaguardar la validez del silogismo disyuntivo;

asimismo, la significación del símbolo "13" 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 *fallones 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 equívo-

• cas 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 presupuestas 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**50**

**PROBLEMÁTICA**

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 af 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 distiniro 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 d^ 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";

**HÍÉTODO HERMENÉUTICO Y FILOSOFÍA REFLEXIVA 51**

viene de dentro, de la inconsistencia interna de la hermenéutica, desgarrada

poi 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 ¡a 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 ¡os 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 ai 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.*

Creíamos 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 ai

ámbito de la revelación más que al de la reflexión? Que se mire

**52 PROBLEMÁTICA**

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 gobierna.

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

[55]

**r/- ANALÍTICA**

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 ascesis 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**CÓMO**

**LEER A FREUD 57**

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 psiqnismo

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**58**

**ANALÍTICA**

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 inicíalmente

**CÓMO LEER A FREUD 59**

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

antifenomenológíco de la tópica, parece que sustraemos toda base a

una lectura del psicoanálisis como hermenéutica; la sustitución de

Ijs nociones económicas cíe ¡mcstiuon — cmphi/.mncnto \ displa

[601

**EL PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO DEL FREUDISMO 61**

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 investiciones, desinvesticiones y

contrainvesticiones? Parece, a primera vista, haber antinomia entre

una explicación regulada por los principios de la mctapsicología 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 so

bre la explicación económica. De ahí que todas las exposiciones ulte**62**

**ANALÍTICA**

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 vil 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 ¡a 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 resida

a la vez la posibilidad de *pasar* de la fuer/a 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 1 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 *Metapsicologta,*

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. Cierto que se ha de reconocer que esta

concepción cuasi física del aparato psíquico nunca fue totalmente

1 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*

*Wühelm Fliess,* así como una colección de notas y planes, bajo el titulo general

de *Aus den AnfUngen der Psychoanalyse* (Irnago Publishing, Londres, 1950) [tr.

esp.: *Los orígenes del psicoanálisis (Obras completas,* Biblioteca Nueva, Madrid,

t. m, 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 <jnlxo *(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); Emest 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. XVTI, 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. u, 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.

[63]

***,,* ANALÍTICA**

**DT**

eliminada del freudismo; pero estimo que el desarrollo del freudisrm

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"—2 a una tópica en que el espacio no es ur.

lugar físico, sino un escenario en el que entran en debate papeles

y máscaras;3 este espacio se convertirá en lugar del ciframiento y dci

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 vn 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. m).

**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 la&

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.

2 *Cartas a Fiiess,* 32, *Los orígenes.* . ., p. 702.

3 Se lee en el Manuscrito L (Los *orígenes.*... p. 762): "Multiplicidad de las

personas psíquicas —el hecho de la identificación quizá permita admitir *literalmente*

esta frase" (MS junto a la carta 61 del 2 de mayo de 1897).

**UNA ENERGÉTICA SIN HERMENÉUTICA 65**

Este proyecto entraña dos ideas cardinales: 1° lo que distingue la

actividad del reposo es de orden cuantitativo. La cantidad (Q) se

baila sometida a las leyes generales del movimiento. 2<? Las partículas

materiales de que se trata son las neuronas".4 Debemos a Bernfeld,

5 a Jones 6 y a Kris 7 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 refrendado

por Helmholz; 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

Helmholz,8 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 displacer

y también el intento de incorporar el pensamiento observador y

judicativo al sistema. Por ahí Freud no sólo iba más lejos que Helm-

\* *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 ia atención y de la defensa, los índices de cualidad, realidad y pensamiento,

la dctonni'.iiLT'ii! scxtinl de la represión y, en fin, los factores de los cuales depende

el esradi) •: un .cíente como función perceptiva, todo ello concordaba y continúa

concordando. Naturalmente, ¡me siento más que dichoso!" (20 de octubre de

1595, *ibid.,* p. 702}.

5 S. Bcrnfdd, "Freud's earliest Theories and the School of Helmholz",

*Psyclianal. Quari.,* 13, p. 341.

6 E. Jones, *La vida y la obra de Sigmund Freud,* t. i, pp. 38 ss.; 47 ss.

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

8 Brücke, primer maestio de Freud, es el eslabón vienes entre Helmholz y

Freud; cf. Jones, *op. cit., i,* 51-3, 54, 262.

66 ANALÍTICA

holz, sino que restablecía también la tradición de Herbart," quien,

desde ]824, 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 *Verdrángung* (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 Fechner10 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 vn 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.

9 Hay dos líneas: una línea Helmholz-Freud y otra línea Herbart-Fechner-

Freud, que además se cruzan tanto en Briicke corno en Griesinger y Meynert.

Sobre la palabra "idea" en Freud, en el sentido de Herbart, cf. Maclntyre, *The*

*Unconscious,* 1957, p. 11. Sobre el origen herbartiano de la palabra "represión",

cf. la curiosa nota de Iones, *op. cit.,* i, p. 293.

10 *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).

UNA ENERGÉTICA SIN HERMENÉUTICA O/

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 "investición"

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".11 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,12 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

11 Maclntyre *(op. cu.,* 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.

12 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 ni, capítulo

ni.

**68 ANALÍTICA**

de cantidades 'ligadas", cuya misión consiste en reducir las tensiones

sin poder suprimirlas. "En consecuencia —Describe 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

(Qií), 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^í) 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)." 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, ., saber,

la cualidad: " "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

*13* La distinción entre proceso primario y secundario se explicará largamente

después; aquí digamos tan sólo que se trata de oponer la reacción en forma cuasi

alucinatoria y la conducta regulada por una correcta utilización de los signos de

realidad merced a la inhibición proveniente del yo (Los *orígenes. . .,* pp. 915ss.)

14 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".

15 Cabe preguntar si la diferencia entre las neuronas cp que "se dejan cruzar"

por la corriente y vuelven a su estado anterior y las neuronas i)> 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.

**tTNA ENERGÉTICA SIN HERMENÉUTICA 69**

a las que podría darse el nombre de 'neuronas perceptivas'..."

(899-900).16 "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).17 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 *(Qí\)* o con un aumento de tensión;

percibiríamos una sensación cuando la cantidad *(Qr\)* aumentara

en ip. 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 o», intensidades que él caracteriza como

investición de co por i|>;18 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.19 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 admi-

16 Freud designa estas neuronas con la letra W *(Wahmehrmmg)* u <o (transcripción

humorística de W), lo que permite denominar las tres clases de neuronas

<p, *y,* (o. Así es como Freud habla en sus cartas de su sistema qn|xo. (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 ij>, esencialmente

impermeables, retentivas de cantidad, son aquellas de las que dependen

la memoria y también probablemente los procesos psíquicos en general *(Proyecto.*

*..,* p. 891).

17 Ésta 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.

18 oí y ij» funcionarían "más o menos como vasos comunicantes" (p. 904).

Maclntyre *(op. cit.,* p. 18) tiene razón: se trata de un modelo hidráulico.

18 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

**70 ANALÍTICA**

tirse que, en su estado de deseo, la investición del recuerdo agradable

es más considerable que la de la simple percepción; esto permite defjnir

primeramente la represión (confundida aquí con la defensa primaria)

como el abandono de investición de la imagen mnémica

hostil (913).20

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 reínvestición 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).

*20* 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 Observatíonal Lauguage,* Univ. of Minessota Press,

1961; más adelante, p. 178, nota 58 y p. 469, nota 18.

UNA ENERGÉTICA SIN HERMENÉUTICA 71

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).21 Este error produce

un displacer 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;22 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.23 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

inconmovible: investición constante del yo, prueba de realidad y

función inhibidora irán siempre juntas.24 "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*

investir las imágenes motrices, ni las representaciones de los objetos

deseados. Esta "restricción" y esta "limitación" —que anuncian ya

la famosa *Vemeinung* de 1925, el paso por el No— están aquí descritas1

como efecto mecánico del riesgo de displacer, 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,

21 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 vn de la *Traumdeutung (op. cit.,* i, p. 364).

22 Tal mecanismo lo explica el *Proyecto* (963): "Debemos suponer necesariamente

que, en los estados alucinatorios, la cantidad (Q) refluye hacia tp y a

la par hacia W (o>); una neurona ligada no permite que se produzca tal reflujo".

23 Cf. más adelante la discusión del cap. vn de la *Traumdeutung y* la interpretación

del sueño como *cuasi-alucinatorio.* "Analítica", parte r, cap. n, J 2.

24 Kris ve en este análisis la primera anticipación de la teoría del yo en *El yo*

*y el ello,* 1923. (Los *orígenes...,* p. 914, n. 1.)

**72 ANALÍTICA**

la amenaza de displacer 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 CD; "es *esta noticia*

*de una descarga procedente deW* (o>) *la que constituye el índice de*

*cualidad o de realidad para y"* (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 displacer 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 investición 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 investición

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—ss se concibe como reconocimiento de identidad

entre una investición 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 investición 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*26

25 Jones, *op. cit., i,* p. 382 y *Cartas a Fliess, Los orígenes...,* ni, p. 695.

28 No se insistirá nunca demasiado en este tema: la carta 46 vincula del misUNA

**ENERGÉTICA SIN HERMENÉUTICA 73**

dd "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—;

27 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 hec'io 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:

"Ei *pensamiento que comporta una investición de los índices de*

*redidad cogitativa o de los índices verbales representa la forma más*

*alta y segura del proceso mental de conocí, niento"* (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 investición, sólo deja*

*pasar una escasa comente"* (951). "Así, *él proceso* cogttóftvo *se caracterizaría,*

*desde el punto de vista mecánico, fi.: esa condición de*

*'ligadura' que combina u.~i fuerte investición 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 displacer 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...,* m,

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...,* m, p. 735).

27 Cf. el importante manuscrito adjunto a la carta 63 del 25 de mayo de

1897, Los *orígenes...,* m, pp. 765-7.

74 ANALÍTICA

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 postrera 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 cuasi 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.28 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.29 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—,80 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.31

28 Jones, *op. cit.,* i, pp. 208ss. *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. cu.,* 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'autoanalyse,*

PUF, 1959, capítulo i: "El autoanálisis de Freud y el descubrimiento

del psicoanálisis".

29 Jones, *op. cit.,* i, p. 223-31. *Autobiografía,* 1925, u, pp. 1017-8. En su

primer libro, publicado en 1891, *Sobre la afasia,* Freud se atreve a atacaí 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 "desinvolución".

30 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.

31 Jones, *op. cit., i,* p. 244, y *Autobiografía, u,* pp. 1015-7.

UNA ENERGÉTICA SIN HERMENÉUTICA 75

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,32 junto a las decepciones

de la electroterapia,33 le confirmaban en la génesis estrictamente psíquica

de los síntomas: "el histérico —decían Breuer y Freud en la

*Comunicación preliminar—* padece principalmente de reminiscencias";

31 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 ,1a 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.35 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 'jepresentacio-

82 *Autobiografía, u,* 1017. Jones, *op. cit., i,* p. 235.

33 *Historia del movimiento psicoanalítica,* 1914, G. W., x, p. 46; S. E., xiv,

p. 9; tr. esp., ir, p. 982.

34 "Comunicación preliminar", *La histeria, G. W.,* i, p. 86; S. E., n, p. 7;

tr. esp., i, p. 27.

35 Sobre el paso de la "tensión sexual psíquica" a la "libido psíquica", cf.

*Cartas a Fliess, Los orígenes,* ni, p. 667. Es el hecho d"e 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 ni de esta primera parte

de la "Analítica", está expresamente señalado: en cuanto la excitación se convierte

en estimulo 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...,* ni, 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.

76 ANALÍTICA

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) .38

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—37 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.88 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

36 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 rj> 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.

.., IH, p. 663).

37 La correlación entre conceptos clínicos y conceptos económicos destaca

mucho en las primeras anotaciones sobre la aflicción o duelo, el rencor, los autorreproches,

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.).*

38 *Cartas a Fliess, Los orígenes.*.., in, pp. 706-7, 708: "Quizá debiera contentarme

con una explicación clínica de las neurosis".

**ÜJÍA ENERGÉTICA SIN HERMENÉUTICA 77**

hayan quedado liquidados con esta transcripción seudoanatómica.

El afecto continuará siendo visto como una "cantidad", desplazable

o ligada, junto a la representación; y el concepto de investición 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".39 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 rv. 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 seguirá

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 *Naturphüosophie* que quiso liquidar

la Escuela de Helmholz, 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.\*"

39 Jones, *op. cit.,* i, p. 56.

40 "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...,* inr p. 712. Acerca de Freud y

Goethe, cf. Jones, *op. cit.,* i, p. 54.

**CAPÍTULO U**

ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA EN

LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS

El difícil capítulo vn de *La interpretación de los sueños1 (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."* 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 (ErfüZZung)

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 quizá 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 quizá 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

1 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:

Deuíung no puede significar ciencia sino interpretación. [El autor alude al título

de la primera versión francesa *(La science des revés),* 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.).]

2 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. Didiet

Anzieu, *op. cit.,* pp. 82-129.

[78]

**ENERGÉTICA** Y HERMENÉUTICA 79

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 otro

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.3

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

3 "Me propongo demostrar que los sueños pueden ser interpretados *(einer*

*Deutung fdhig 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 Schemerj'en efecto, 'interpretar un sueño' significa restituir su 'sentido'

*(Sinn),* remplazado *(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., n/rii, p. 100; S. E., rv,

p. 96; tr. esp., i, p. 304. Más tarde, al comienzo del capítulo m, Freud compara

**80 ANALÍTICA**

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.4 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.5 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 eíner plotzlichen Erkenntnis).* G. *W.,* ii/ui, p. 127;

S. E. iv, p. 122; tr. esp. i, p. B18. El sueño aparece entonces como "un fenómeno

psíquico en la plena acepción de la palabra (VoMgü/tiger), o sea, la realización

de un deseo (Wurwc/i); debe interpolarse (einzurei/ien) en la cadena de

los actos psíquicos diurnos que nos son comprensibles *(uns verstdndlichen);* la

actividad espiritual (getsttge) que la ha formado es de extrema complejidad",

G. W., II/HI, p. 127; S. E., rv, 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., n/m, 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/in, p. 593; S. E., v, p. 588; t. esp., i, p. 560. "La identidad

estructural del síntoma neurótico y del sueño no se establecerá sino al final de la

tópica, bajo el título de 'formaciones transaccionales' *(Traumbüdung und Symptombildung).".*

*G.* W., n/in, 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.

*'-* Véase el importante texto metodológico al final del 'capítulo vi. "El tra**ENERGÉTICA**

**Y** HERMENÉUTICA 81

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 contrarío, 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. n/m, 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/IH, 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 irreconocíble.

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.)].

82 ANAIÍTICA

De este modo el sueño, como expresión del deseo, se encuentra en

el cruce entre el sentido y la fuerza.

La interpretación (Peuíung), 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 Deuttmg 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 *Verstellung*

sin pasar al segundo cometido, esto es, sin explicar los mecanismos

del "trabajo del sueño" *(Traumarbeít),* objeto del capítulo vi.

Esta segunda tarea requiere, más obviamente que la primera, componer

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 (ErfüUung) pertenece al

discurso del sentido (como lo atestigua su parentesco con Husserl)

y la represión (Verdrángung) 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

ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA 83

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 todavk 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 ks 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"

—*Verdichtungparbeit*— y el "desplazamiento" —*Verschiebungparbeit*—)

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".6 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.

7

6 *Mehrfach in den Traumgedanken vertreten,* G. W. I/IH, p. 289; S. E. iv,

p. 283; tr. esp., i, p. 398.

7 G. W. II/IH, p. 313; S. E. iv, pp. 307-8; tr. esp., i, p. 410.

**84 ANALÍTICA**

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

*(eíne psychische Machi)* 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".8 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).\* 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".10 Lo que al respecto parece

8 G. W. ii/in, p. 313; S. E. iv, pp. 307-8; tr. esp., *i,* p. 410.

8 Sobre las tres formas de regresión: formal, tópica y cronológica, cf. G. W.

u/ni, p. 554; S. E. v, p. 548; tr. esp., r, p. 550 (adición de 1914).

10 *Die Rücksicht auf Darsteübarkeit, G.* W. n/ni, pp. 344 ss.; *Considerations*

*of repTesentabilüy, S, E.* v, pp. 399 ss.; *El cuidado de la representabüidad,* tr. esp.,

i, p. 426.

**ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA 85**

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".11

Pero esta regresión a la imagen, acabada de describir en términos

de significación como restauración alucinatoria de la percepción, es

a ]a par un fenómeno económico que sólo puede formularse en términos

de "cambios de investiciones energéticas en los diversos sistemas".

12

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".13* Según este

modelo de la escena infantil —para Freud ejemplar—, el núcleo

residual del sueño consistiría en una "completa investición 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".14

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 vn 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

11 G. W. u/ni, p. 549; S. E. v, p. 543; tr. esp., i, p. 548.

" *Ibidem.*

13 G. *W.* ii/m, p. 552; S. E. v, p. 546; tr. esp., i, p. 549.

14 G. W. n/iii, p. 553; S. E. v, p. 546; tr. esp., i, p. 550.

86 ANALÍTICA

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 vn. 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.15

15 Falta por hacer un estudio sistemático de la noción de símbolo en Freud.

M. Cuy 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 primeramente 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 traumatizante 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,* ni, p. 937); la simbolización tiende, pues,

ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA 87

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".16 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 *ChiffrieTmethode* o 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".17 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);18 como el desciframiento, el análisis trata el

sueño como un todo "compuesto", como un "conglomerado de deformaciones

psíquicas".19 El método de libre asociación se asemeja

al análisis de la *Chiffrien'erfahren* 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" *(Entsteüung).* 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 idiomátíca"

(conferencia de enero de 1893 sobre "El mecanismo psíquico de los fenómenos

histéricos", publicada en S. E. m, 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.

i» *G. W.* n/m, p. 101; S. E. iv, p. 97; tr. esp., i, p. 305.

« G. W. ii/rn, p. 102; S. E. iv, pp. 97-8; tr. esp., i, p. 305.

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

i» *Ibid.,* tr. esp. i, p. 308.

**88 ANALÍTICA**

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 Scherncr, el único

a quien debe algo •—según afirma Freud. La discusión se centra

en el marco de las teorías somáticas del sueño. Aunque Scherncr 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",20 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,21 el lugar del simbolismo aumenta ince-

20 G. *W.* H/III, p. 230; S. E. iv, p. 225; tr. esp., *i,* p. 369.

21 Hasta la edición crítica de la *Standard Editíon,* hecha por Stiachey, icsultaba

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\* y 3\* 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 Stcckcl: *die Sprache*

*des Traumas* (1911); lo había ya hecho en el prefacio de la 3\* 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 Sueno y *poesía* y Sueño y

*miio* que Freud incorporó como apéndice al capítulo iv en las ediciones 4?, 5\*,

6? y 7? [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 *Tramr.dcutung* como el

*Tótem y tabú,* aparecido en 1913, el mismo r.ño de la ruptura con Jung.

**ENERGÉTICA Y** HERMENÉUTICA 89

santamente, 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 \*3e 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".22

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 husserliana 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".23 He aquí, pues, al

22 G. W. ii/m, p. 354; S. E. v, p. 349; tr. esp., i, p. 431. Es la más antigua

observación de toda la *Traumdeutung* en lo referente a la relación entre figuración

y simbolismo (se la encuentra ya en la 1\* 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\* 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.

23 G. W. II/IH, p. 356; S. E. v, p. 351; tr. «p., 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

**90' ANALÍTICA**

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 *(vollstandiger)* que en el sueño".24 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".25

De ahí que la interpretación analítica deba aquí desembocar en

una interpretación genética: el símbolo tiene una sobredeterminación

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".28

¿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.

2« *Ibidem.*

« G. W. u/ni, p. 352; S. E. v, p. 347; tr. esp., i, p. 430.

\*• G. W. ii/m, p. 365; S. E. v, p. 360; tr. esp., *i,* p. 436 (texto de 1909).

**ENERGÉTICA** Y HERMENÉUTICA 91

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"."

2- LA "PSICOLOGÍA" DEL CAPÍTULO vn

¿Cómo enlazar a su vez la sistematización del capítulo vn con el

conjunto de conceptos económicos y hermenéuticos que se desarrolkn

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 embarullan

más bien que amenizan su lectura. La primera vez2S se nos presenta

un esquema orientado -que permite distinguir un sentido progresivo

y otro regresivo en el funcionamiento del aparato psíquico; la

segunda vez,29 un sistema evolutivo, dotado de dimensión temporal;

27 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.

2» G. W. *u/ai,* pp. 541-55; S. E. v, pp. 53649; tr. esp., *i,* pp. 544-51.

29 G. W. n/ni, pp. 570-8; S. E. v, pp. 564-72; tr. esp., i, pp. 558-62.

**92 ANALÍTICA**

la tercera vez,30 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.31 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.32 Parece, pues, que se

nos remite a Aristóteles, para quien "el sueño es el pensamiento del

hombre dormido como tal".33 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.34 Por eso la relación exacta entre

el deseo intermitente de dormir y los deseos permanentes que

so G. W. u/ni, pp. 604-14; S. E. v, pp. 598-608; tr. esp., i, pp. 574-8.

31 "Todos los sueños son en algún sentido sueños de comodidad *(Bequemlíchkeitstraume);*

sirven para prolongar y no para interrumpir el sueño. *El sueño*

*es el guardián del dormir y no su perturbador." G. W.* ii/ni, p. 239; *S. E. TV,*

p. 233; tr. esp., i, p. 374.

32 *"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/in. p. 240;

S. E. iv, p. 234; tr. esp., i, p. 375.

33 G. *W. u/ni,* p. 555; S. E. v, p. 551; tr. esp., i, p. 551.

34 "No puedo señalar aquí las modificaciones precisas que el dormir provoca

eri el sistema Prec.; pero indiscutiblemente la característica psíquica del dormir

debe buscarse en cuanto a lo esencial en los cambios de investiciones *(Besetzungsveránderung)*

de este sistema precisamente, sistema que controla también el acceso

de la motilidad paralizada mientras se duerme. Por el contrario, nada —que

**ENERGÉTICA Y** HERMENÉUTICA 93

buscan una salida en el sueño sigue en suspenso hasta el famoso capítulo

Vil.35

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.'6

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".37 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",38 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/in, p. 560; *S. E. v,* pp. 555 s.; tr. esp., i, p. 553.

35 Zur Wunscfcer/üüung, G W. II/HI, pp. 555 *ss.;* S. E. v, pp. 550 ss.; tr.

esp., i, pp. 551 ss.

:fs 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 irreductiblemente es (no importa cuál haya sido el pensamiento

despierto) un *deseo nacido del inconsciente". G.* W. ii/m, p. 566; S. E.

v, p. 561; tr. esp., i, p. 556. Sobre la noción de "indestructible" y de "inmortal",

cf. G. W. II/HI, pp. 559 y 583; S. E. v, pp. 553 y 577; tr. esp., i, pp. 553

y 564.

37 G. W. II/HI, p. 583; S. E. v, p. 577; tr. esp., i, p. 564.

38 *Die pichinche Lokalitat, G.* W *u/ni,* p. 541; S. E. v, p. 536; tr. esp., i,

**94 ANALÍTICA**

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".89 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 ks huellas mnéraicas

que están cerca de la percepción y proceden de ella; por eso ks

dos "extremidades" del aparato se definen de una parte por k motilidad

y de otra por k percepción. Las huellas mnémicas se sitúan

"cerca de" la extremidad perceptiva, y k instancia crítica "cerca de"

k extremidad motriz; como k huella está cerca de k percepción,

así el preconsciente está cerca de k 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 (Vorsíc/Zung) regresa

a la imagen (Büd) sensorial de que salió una vez".40 Lo caduco de

p. 544. Es digno de notarse que la expresión viene de Fechner: *Psicofísíca,*

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/ui, p. 541;

S. E. v, p. 536; tr. esp., i, p. 544.

*3«* G. W. H/III, p. 542; S. E. v, p. 537; tr. esp., i, p. 545.

«» G. W. H/III, p. 548; S. E. v, p. 543; tr. esp., i, p. 547. En esta marcha

regresiva el trayecto de las investíciones 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 *(Cedanken)". G.* W. H/III, p. 548; S. E. v, p. 543;

tr. esp., i, p. 547.

**ENERGÉTICA Y** HERMENÉUTICA **95**

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.* La escena

infantil no puede abrirse camino hacia su propia renovación;

debe contentarse con volver como sueño".41 Es comprensible que

Freud, al descubrir finalmente su error, haya gritado por un momento

que se derrumbaba todo su sistema.42

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

" G. W. II/HI, p. 552; S. E. v, p. 546; tr. esp., i, p. 549,

42 Puede Mguirse en las *Cartas a Fliess* las fases de esta disolución y también

la persistencia de la hipótesis inicial: ni, 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. cu.,* 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 irrealidad 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 11, parte u, cap. m).

**96 ANALÍTICA**

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."* 43 ¿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.45

*La interpretación de los sueños* vuelve a poner sobre el tapete por

última vez y bajo el tema "Proceso primario y secundaria. 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

43 G. W. ii/ni, p. 573; S. E. v, p. 567; tr. esp., i, p. 559.

44 G. W. ii/ni, p. 571; S. E. v, pp. 565-6; tr. esp., *i,* pp. 558-9.

45 "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/m, p. 574;

S. E. v, p. 569; tr. esp., i, p. 560. No carece de interés la referencia a Hughlings

Jackson *(Find out di about dreams, and yon 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, 1. ni, cap. i).

ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA 97

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".

46

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 investición quiescente

*(ruhende Bcsetzung);* lenguaje que nos es familiar desde el *Proyecto.*

Lo problemático son, pues, las "condiciones mecánicas" *(mechanische*

*Verhaltnisse)* 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 displacer 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 displacer; 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";*"* he aquí "el

modelo y primer ejemplo de represión psíquica".48 Este abandono

de la imagen-recuerdo puede interpretarse económicamente como una

regulación por ahorro de displacer; lo que se produzca en estas condiciones

de inhibición se llamará proceso secundario.19

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.

40 G. W u/ni, p. 615; S. *E.* v', p. 610; tr. esp., i, p. 579.

*\*' C W.* «/ni, p. 606; S. *E.* v, p. 600; tr. esp., i. p. 575.

49 I¿ií?.

19 Ki: palabras de la *Trawndeutung:* "Sostenemos firmemente —y es la clave

de la te<.:i;i d-¿ l.i repieslcn— que *el* segundo *sistema sólo puede investir -una*

*representad->n si está en condiciones de inhibir el despliegue de displacer a-ie*

*puede venir". C,.* W. *ii/m,* p. 60?; *S. E.* v, p. 601; tr. esp., r, p. 575.

98 ANALÍTICA

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 cíe ellas se complica la regulación por el placer-displacer; el

curso de las investiciones ya no está automáticamente regulada por

el principio de displacer; 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" *(Sinnesoberfldchen).* 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",

50 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:51 "La tendencia del pensamiento

tiene que ser, pues, la de liberarse cada vez más de la exclusiva regulación

por el principio del displacer y, gracias al trabajo del pensamiento,

la de reducir el desarrollo de los afectos al mínimo grado que

so G. W. ii/m, p. 607; S. E. v, p. 602; tr. esp., i, p. 575.

« G. W. ii/in, p. 608; S. E. v, p. 602; tr. esp., i, p. 576.

ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA 99

pudiera utilizarse como señal". Y Freud evoca, en lenguaje enigmático,

esa tarea de la "conciencia" como un "afinamiento" logrado

por "sobreinvestición" (*Überbesetzung)*." 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);53* el proceso secundario es

tardío y jamás establecido en forma definitiva.64

He aquí el *quid* de ese capítulo vn; 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 placerdisplacer;

tampoco hemos hablado antes sino de "tendencia del pensamiento"

a liberarse de ese principio.

52 Freud había escrito poco antes: "El curso de los pensamientos investidos

de una nieta *(Zielbesetze)* puede, en ciertas condiciones, atia»r sobre si la atención

de la conciencia; aquéllos reciben, por medio de ésta, una 'sobre-investición'

(Überbesetzung)". G. W. u/ni, p. 599; S. E. v, p. 594; tr. esp., i, p. 572.

" G. W. n/m, p. 609; S. E. v, p. 603; tr. esp., i, p. 576.

54 "Esta tardía aparición —*verspdteten Eintreftens*— 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 investición preconsciente

a causa de ese retardo *(Verspdtung)." G. W.* II/IH, p. 609; S. E. v,

p. 603; tr. esp., i, p. 576.

100 ANALÍTICA

Que tal haya sido la intención primordial de esa "psicología" nos

lo confirma el lugar concedido a la represión en las últimas páginas.55

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 displacer sino mediante una transformación, una conversión

de afectos -—una *Affektverwandlung*— en que consiste precisamente

la represión.56 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 umita

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".57

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 displacer; 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 vn 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-

55 G. W. ii/iii, pp. 609-14; S. E. v, pp. 604-9; tr. esp., i, pp. 576-8.

56 *"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. n/in, 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.]. Sobre el juicio de rechazo, cf. *La represión:* "La represión es un

grado preliminar del rechazo, algo intermedio entre la huida y el rechazo".

" G. W. n/m, p. 610; S. E. v, p. 604; tr. esp., i, p. 577.

**ENERGÉTICA Y HERMENÉUTICA 101**

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 vn es el

hombre en cuanto *ha sido* y *sigue siendo Cosa.*

*ím*

CAPÍTULO m

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 vn 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,1* 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 in- ',

consciente 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

*(reprüsentiert)* en el inconsciente sino por medio de la

representación *(Vorstellung).1* Hacia esta noción de *Vorstettungs*

1 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.* xrv, pp. 105-7. Se encuentran en el t. x

de *Gesammelte Werke, y* en el t. xiv de la *Standard Editíon.* [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. vin, pp. 431-9; S. E. xn, 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.

2 Las palabras *Vorstellung y Repriisentanz* plantean arduas dificultades a los

traductores. ¿Cómo traducir *den Trieb reprdsentierende Vorstellung (G. W.* x,

p. 264)7 *Coll. Pap.* iv, p. 98, traduce así: *The ideational presentation of an*

*mstinct; 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

[102]

**PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN 103**

*Reprcisentanz 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

*hacía* 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 *= 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.3

¿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",\* y los dos primeros capítulos del gran ensayo

de 1915 sobre Lo *inconsciente.*

por *representación.* La dificultad está entonces en la traducción de *Reprdsentanz,*

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 *Reprasentanz* por "presentación".

3 En el capítulo H 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 expropiar 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 Psychic. Research,*

**104 ' ANAIÍTICA**

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.

5

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".6 Pero la experiencia psicoanalítica nos

fuerza a ir más lejos y a elaborar la noción de "pensamientos" *(Gedariken]*

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 *Intem. Ztschft. f. Psychoanatyse,*

1913, núm. 1. [Tr. esp., t. i, pp. 1031-4.]

» G. W. vm, p. 433; S. E. xn, p. 262; tr. esp. i, p. 1031. G. W. x, p. 266;

S. E. xiv, p. 167; tr. esp., i, p. 1051.

« G. *W.* YIII, pp. 434-5; S. E. xn, p. 263; tr. esp., i, p. 1032.

**PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN 105**

"actos psíquicos inconscientes"); el llegar a ser consciente es una

posibilidad cjiíe se realizará o no. La conciencia no es algo *de*

*jure,* sino algo que acontece al inconsciente. La barrera de la resis- «

tencia exige imaginarse el devenir-consciente como un salto, como

una transgresión; devenir-consciente es penetrar-en...; ser inconsciente

es estar alejado *del... consciente.7* 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 cíe inconsciente'. Tencmos

así tres instancias: Inc., Prcc. y Ce. 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 vn

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";8 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 totalmene 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.9

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 de] inconsciente se convierte en

7 G. W. vm, p. 434; S. E. xn, p. 263; tr. esp., i, p. 1033.

8 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. xn, p. 266; **tr.**

esp., i, p. 1034.

**106 ANALÍTICA**

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.10 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 —des1

criptivo 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 Ce. 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"." 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 Lokalitdt) "* o si se

trata de un cambio de estado que atañe a los mismos materiales y

1° 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.

12 G. W. x, p. 273; S. *E.* xrv, p. 174; tr. esp., i, p. 1055. Podría también traducirse

por segundo "registro".

PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN 107

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

*(Lokditdt)* psíquica con las localizaciones *(Órtlichkeiten)* anatómicas.

14 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

*(mitteílt)* 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 representación

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 *latericia* al concepto

sistemático de sistema tópico; ahora debemos *realizar* esa inversión

del punto de vista. Mientras que la *epoché* husserliana era una

reducción a la conciencia, la *epoché* freudiana se presenta como reducción

*de* la conciencia; por eso hablamos aquí de *epoché* invertida.15

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 guiarnos por el "objeto" como lo enfrentado

a la conciencia y lo sustituyamos por los "fines" de la pulsión;

por otra parte exige que dejemos de tomar por polo el "sujeto" en el

« *Ibid.*

i\* G. *\V.* x, p. 273; S. E. xiv, p. 175; tr. esp., i, p. 1055.

15 Sólo como primera aproximación puede oponerse la *efpché* de la conciencia,

característica del psicoanálisis freudiano, a la *epoché* husfcrliana; estableceremos

mucho más tarde, en la "Dialéctca", cap. r, su confrontación. Entonces

descubriremos una diferencia más matizada.

**108 ANAIJTICA**

sentido de aquel a quien o para quien aparecen los "objetos"; brevemente,

es preciso renunciar a la problemática sujeto-objeto como problemática

de conciencia.18

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.17 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";18 hipótesis

que supone una correspondencia entre las cualidades placerdisplacer

y las "magnitudes estimulantes *(Reizgrossen)* que operan

en la vida psíquica".19 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".20 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 pTilsional";21 en adelante el objeto

se define en función del fin y no en sentido recíproco: "El objeto de

la pulsión es aquel en que o por medio del cual puede la pulsión

alcanzar su fin. Es el factor más variable de la pulsión; no se halla

18 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 concienciaba 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. n de la

"Dialéctica".

17 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".

" G. W. x, p. 214; S. E. xiv, p. 120; tr. esp., i, p. 1036.

18 *Ibid.*

20 *Jeder Tríeb íst ein Stück Aktivitat, G.* W. x, p. 214; S. E. xiv, p. 122;

tr. esp., i, p. 1037.

21 *Ibid.*

**PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN 109**

enlazado a él originariamente, sino que se le incorpora en virtud de

su capacidad para hacer posible la satisfacción";22 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.23*

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)*,24 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,

" *Ibid.*

23 "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. vn,

pp. 13.5-6; 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.

« G. W. x, p. 219; S. E. xrv, p. 126; tr. esp., i, p. 1039.

**110 ANALÍTICA**

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 voyeurismoexhibicionismo;

por el contrario, cuando la transformación es del contenido

"otro" en el contenido "yo mismo" *(inhaltliche Verkehrung)?\**

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 atañe 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 yen

sí una distribución económica. Por lo cual no duda Freud en hablar

de retorno al "objeto narcisista",26 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-

« 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. XIH, pp. 371-83;

S. E. xix, pp. 159-70; tr. esp., i, pp. 1023-30. Volveremos sobre ello en la

parte ni del libro n.

2» G. W. x, p. 224; S. E. xiv, p. 132; tr. esp., i, p. 1041.

PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN 111

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" (Lusf-ícíi)27 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":28 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.29

Podría afirmarse que lo reconstruido económicamente al término

de ese proceso es precisamente "el objeto" en sentido fenómenológico;

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—30 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.31 Tal es el

« G. W. x, p. 228; S. E. xiv, p. 136; tr. esp., i, p. 1043.

" Ibid. z» G. W. x, p. 229; S. E. xiv, p. 137; tr. esp., i, p. 1043.

30 Véase una visión de conjunto en *Nuevas aportaciones al psicoanálisis,*

tr. esp., i, pp. 879-966. 31 Zur *Einführung det* Norassmus, G. W. x, pp. 138-70; tr. inglesa, Coíl.

*Papen TV,* pp. 30-59; S. E. xrv, pp. 73-102; tr. esp., i, introducción *d narcisismo,*

**112 ANALÍTICA**

significado de la introducción del narcisismo en el psicoanálisis.

Cierto 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 investición; 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, sobrestimación del objeto sexual, femineidad)

Freud introduce la importante idea de que la formación de ideales

procede por desplazamiento del narcisismo.32 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. ir,

de la "Daléctica".

32 "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 idea], 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

**PULSIÓN Y** REPRESENTACIÓN **113**

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 sobrestimación 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".33 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.34 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".35

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.

33 G. W. x, p. 161; S. *E.* xiv, p. 94; tr. esp. i, p. 1092.

31 *Ibidem.*

" G. *W.* x, p. 162; S. E. xiv, p. 95; tr, esp., i, p. 1092.

114 ANALÍTICA

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 cuento 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 melancolía."*

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."sr 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 displacer 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 investición, 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);3S* al abatimiento sigue

una despiadada critica 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-

3« *Trauer und Melancholie, G. W.* x, pp. 428-50; S. E. xiv, pp. 242-58; trad,

esp., i, pp. 1075-82.

" G.1 W. x, pp. 428-9; S. E. xiv, p. 243; tr. esp., i, p. 1075.

" Esta expresión se encuentra también al final de la *Introducción d narcisismo,*

encuadrada en la discusión de las teorías de Adler. G. W. x, pp. 166-70;

S. E. xrv, pp. 98-102; tr esp., i, pp. 1094-6.

**PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN 115**

ciencia moral *(Gewissen)* ."• 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 Anklagpn).* ¿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.40 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: 19 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; 2° 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 im-

11 portancia en el mecanismo de la conciencia moral, de los remordi-

1 mientos y el autocastigo.

Podrá objetarse que la aflicción, por lo mismo que no es la me-

\_ lancolía, no presenta ese conjunto de relaciones con el narcisismo.

De ninguna manera: volviendo a la aflicción, tras del rodeo en tomo

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

38 "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.

40 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 narcissismo.

Nótese desde ahora que Freud jamás sobrestimó sus explicaciones sobre

la identificación; la identificación es el aguijón 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.

116 ANALÍTICA

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".41 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".42 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".43 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 autorreproche.

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) (sentí-*

41 O. W. x, p. 442; *S. E.* xiv, p. 255; tr. esp., i. p. 1081.

42 G. W. x, p. 430; S. E. xiv, p. 254; tr. esp. i, p. 1076.

*í3 G. W.* x, p. 445; *S. E.* xrv, p. 257; tr. esp, i, p. 1082.

PULSIÓN" Y REPRESENTACIÓN 117

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 Irfs

investiciones amorosas.44

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, cuasi

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".45 Igualmente diríamos en términos seudodescriptivos:

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".46 Y más adelante: "La conciencia presenta así

relaciones nada sencillas, lo mismo con los sistemas que con la represión".

47 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.

« G. W. x, p. 285; S. E. xiv, p. 186; tr. esp., i, p. 1060.

« G. W. x, p. 291; S. E. xiv, p 192; tr. esp., i, p. 1063.

«T *Ibidem.*

118 ANALÍTICA

síntoma 'conciencia!'" *(Bewusstheit)* .\*\* 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".49 Y añade Freud: "La

labor psicoanalítica nos permite experimentar cada día la posibilidad

de tal traducción".80

¿En qué consiste tal posibilidad? Tocamos aquí la problemática

más difícil, designada ya por el título del capítulo: "Pulsión y representación".

Hay un puntó 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: *Reprasentanz.* 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 Tríeb reprasentierende Vorstellung)* sino en impedirle nacerse

consciente".51

¿En qué consiste esta función de presentación exigida no sólo por

la representación sino —como veremos— también por el afecto?

51 el problema que aquí abordamos no es nuevo en cuanto al

fondo,52 sí lo es en la forma de plantearlo. Lo original de Freud

48 *Ibidem.*

« G. W. x, p. 264; S. E. xiv, p. 166; tr. esp., i, p. 1051.

so *Ibidem,*

si G. W. x, p. 264; S. E. xiv, p. 166; tr. esp., i, p. 1051.

52 La discusión que entablaremos en la "Dialéctica" sobre este concepto (capitulo

u) revelará su parentesco con nociones semejantes de Spinoza y Leibniz.

PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN 119

. 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 *Reprdsentanz;* permite

"interpolar" los actos inconscientes en el texto de los actos conscientes;

asegura el estrecho "contacto" *(Berührung)\*3* entre los procesos

psíquicos conscientes e inconscientes y permite, "a costa de cierto

trabajo, trasponer *(umsetzen) y* sustituir *(ersetzeny*S4 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)" \*s*

Cierto que esta función de *Reprasentanz* 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".58

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 cualifícación 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 *(Repriisentant)* 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*e

» G. W. x, p. 267; S. E. xiv, p. 168; tr. esp. i, p. 1052.

" *Ibidem.*

55 *Ibidem.*

66 *Nuevas aportaciones al psicoanálisis,* tr. esp., u, p. 923.

120 ANALÍTICA

*forderung)* impuesta a lo psíquico a consecuencia de su conexión con

lo corporal".57 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

j!wco-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 hacersufrir-

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" *(Entfemung) 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

57 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 *(reprásentiert)* la pulsión" *(ibüem).* "Por fuente

*(Queüe)* pulsional se entiende aquel proceso somático que se desarrolla en un

órgano o una parte del cuerpo, cuyo estímulo es presentado *(reprásentiert)* en la

vida psíquica por la pulsión." G. W. x, p. 215; S. E. xiv, p. 122; tr. esp., i,

p. 10?7. 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. ni 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 REPRESENTACIÓN 121**

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 *(Urverdrdngung),* "la

cual consiste en que-a la presentación psíquica (representativa)

de la pulsión *(die psychische [Varstellungs-] Reprüsentanz des*

*Triebes)* se le ha impedido llegar a lo consciente".58 Por eso lo

58 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 Theorical ana*

*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 contrainvestición; 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. i),

la represión designa el olvido intencional —motivado inconscientemente— que

puede observarse en los casos de histeria; ahora bien, mientras que amnesia histérica

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 histérica; por ejemplo, la conversión, la proyección, la

sustitución, el aislamiento (que, según Eí *hombre de las ratas,* permite a la representación

llegar a la conciencia, pero despojada de su investición 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**122**

**ANALÍTICA**

que tomamos como expresión originaría 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 histérica; 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 pártela

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 testos, 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**PULSIÓN**

**Y REPRESENTACIÓN 123**

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 contrainvestición; ahora bien, la idea de contrainvestición

sirve literalmente para definir la represión primaria (la represión secundaria

se sirve, además, de la retirada de investición Prec.). Por obra de este encadenamiento

de nociones (resistencia, contrainvestición, 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 contrainvestición; 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 "propiamente dicha"). La

primera pone a disposición de la segunda todo un caudal de experencia 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

displacer, 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

ni; 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 contrainvestición, la

cual supone el carácter constante de la presión pulstonal y de la contrapresión,

definida a su vez únicamente en función de su energía y su dirección antípulsional.

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, cou la esperanza

124 ANALÍTICA

recae sobre los derivados psíquicos de la presentación reprimida *(die*

*psychische Abkómmlinge der verdrdngten Reprdsentanz) o* sobre las

cadenas de pensamientos *(Gendankenzüge)* procedentes de otra parte,

pero que han entrado en conexión asociativa con dicha representación".

59 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".60 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 primaría 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

primaría 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 enmarañamiento

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.

59 G. *W.* x, p. 250; S. E. xiv, p. 148; tr. esp., i, p. 1046.

60 "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

*(Triebstárke).* Esta engañosa *(táuschende)* potencia pulsional es consecuencia

de un ilimitado despliegue imaginativo *(in der Phantasie) y* del estancamiento

*(Aufslauung)* producido por la negativa de la satisfacción *(infolge versagter Befriedigung).".*

*G. W.* x, p. 251; *S. E.* xiv, p. 159; tr. esp., i, p. 1046.

**PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN 125**

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 *(Reprásentanz)*

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,

quizá 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.81

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 *Reprüsentanz* y *Vorstellung);* al

respecto, el tratamiento inicial es paralelo en los dos textos referidos.

62 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)".63 Ahora bien, tal "montante —o

carga— de afecto" *(Affektbetrag)* constituye "otro elemento" del

61 Cf. final del ensayo sobre *La represión,* G. W. x, pp. 254ss.; S. E. xiv,

pp. 152 ss.; tr. esp., i, pp. 1048 *ss.,* y capítulo ni del ensayo sobre Lo *inconsciente,*

*G. W.* x, pp. 275-9; S. E. xiv, pp. 176-9; tr. esp., i, pp. 1056-7.

62 "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

*(oh Affekte der Empfindung). G.* W. x, p. 255; S. E. xrv, p. 152; tr. esp., *i,*

p. 1048.

**«3 *Ibidem.***

**126 ANALÍTICA**

índice psíquico;\*\* 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".

65 ¿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 proporcio

nada a su cantidad". Tales destinos cuantitativos son destinos de

afectos, y Freud distingue tres: afecto nulo (como en la *belle indiférence*

de los histéricos, según expresión de Charcot); afecto "cualitativamente

coloreado"; y en fin, la "angustia". Sólo estos dos

últimos merecen considerarse como "trasposición" *(Umsetzung)*

de energías pulsionales en afectos.

jHenos 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 ¡os 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 plac-er-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 qi¡e el de la representación

y esto es lo decisivo para juzgar sobre [el éxito o fracaso] del

proceso represivo".66 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

«« *Ibidem.*

65 Leemos todas estas expresiones en el capítulo m de ***La*** *represión.*

«« G. *W. x,* p. 256; S. E. xiv, p. 153; tr. esp. i, p. 1048.

**"PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN** 127

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 rn 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;67 por el contrario, el punto de vista

tópico ha sido introducido en el capítulo n a propósito de la identificación

de las expresiones psíquicas con las representaciones. Freud,

hablando al principio del capítulo m 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".

88 El triple destino de los afectos plantea un problema

específicamente económico, el de los "procesos de descarga" *(Abfuhr*vorgci'nge)

."\* 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, sfricto 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".70

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

67 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" (Empftndund""\*"""" "\*\*"

«8 G. W. x, pp. 275-6; S. E. xiv, p. 177; tr. esp. *i,* p. 1056

•» G. W. x, p. 227; S. E. xiv, p. 179; tr. esp. i, p. 1056.

70 G. W. x, p. 276; S. E. xiv, p. 177; tr. esp. i, p. 1056.

**128 ANALÍTICA**

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 *(rede Bildung)* en el sistema Inc.";71 de un afecto reprimido

sólo sabemos bien que se trata de un poder de intervención *(Ansatzmóglichkeít)*

al que se le impide desarrollarse.72 Nada sabemos de

esos "procesos de descarga" *(Abfuhrvorgange)* 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;

•ios 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 rv 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".

73 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".74

" G. W. x, p. 277; S. E. xiv, p. 179 *(actud structures);* tr. esp. i, p.

1057.

72 *Ibidem.*

™ *C. W.* x, p. 280; S. E. xiv, p. 181; tr. esp. *i,* p. 1058.

**7\* *Ibidem.***

**PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN 129**

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 investición y de contrainvestición:

"Así, pues, tenemos aquí: una sustracción de la investición preconsciente,

una conservación de la investición inconsciente o una

sustitución de la investición preconsciente por una investición "inconsciente".

75 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 investición; y añade: "La hipótesis

funcional ha expulsado aquí sin esfuerzo a la hipótesis tópica".76

Freud añade a esa serie (sustracción, conservación, sustitución de

investición) otro mecanismo económico, la contrainvestición, 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 sobreinvestición.

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 investición.

¿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: " "El

núcleo del inconsciente está formado por presentaciones pulsionales

« G. W. x, p. 279; S. E. xiv, p. 180; tr. esp. i, p. 1058.

'« G. W. x, p. 279; S. E. xrv, p. 180; tr. esp. i, p. 1058.

" G. W. x, p. 285; *S. E. xiv,* p. 186; tr. esp. i, p. 1060.

**130 ANALÍTICA**

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:78 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 trabajo

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 *sobreínvestición,* en un progreso suplementario

de la organización psíquica".79

Todas esas características de los sistemas nos conducen muy cerca

del *Proyecto,* es decir, muy cerca de los dos estados de la energía de '

investición: 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.80

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 intentado

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 investiciones primacía sobre

la significación.

78 *Lo inconsciente,* cap. v.

'» G. W. x, p. 291; S. E. xiv, p. 193; tr. esp. i, p. 106?.

so G. *W.* x, p. 291; S. E. xiv, p. 193; tr. esp. i, p. 1063.

PULSIÓN Y REPRESENTACIÓN 131

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 investiciones—, el carácter irreductible 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.81

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 prohibe hacer la teoría de la *Reprdsentanz;* 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 *Reprdsentanz 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

intrasistémicas). 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-

81 Volveremos en la "Dialéctica", capítulo n, 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 laíz del decir; por ahí intentaremos justificar finalmente el "punto de

vista económico", dentro del marco de una filosofía de la reflexión.

132 ANALÍTICA

ma inconsciente", sino con el "estudio de las relaciones entre los

sistemas".82 Sólo entonces llegaremos a "reconocer" de verdad el

inconsciente.83 Ahora bien, la relación *entre* los sistemas sólo puede

descifrarse en la arquitectura significante de los derivados: "Debemos

afirmar, sintetizando, que el inconsciente se prolonga en *(setzt*

*sich in)* los llamados derivados —o ramificaciones".84 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.85

• ¿Qué significa este movimiento circular de la argumentación?

Tal movimiento sería incomprensible 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 /wíco-análisis.

82 *Lo inconsciente,* cap. vi.

83 *Díe Agnosáerung des Unbewussten,* cap. vii de *Lo inconsciente. S. E.*

traduce: *Assessment of the unconscious* (xrv, p. 196). *Cott. Pap.* iv, p. 127, traduce:

*Recognition of the unconscious.*

" G. W. x, p. 289; S. E. xiv, p. 190; tr. esp. i, p. 1062.

«' 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

[133]

**134 ANALÍTICA**

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 narcicismo primario designa, más allá de cualesquiera

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 investición, desinvestición, sobreinvestición,

contrainvestición, 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 Meta/wícoZogíd, 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 *ía. 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

**LA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA 135**

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 acoplarla 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 libjdo

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**136**

**ANAIÍnCA**

nómica; por eso pone en juego, no ya una serie de sistemas paia una

libido solipsista, sino una serie de papeles —personal, impersonal, suprapersonal—

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*

*dio* prueba suficientemente esta ampliación del psicoanálisis.

3] Sin embargo, no se ha hecho plena justicia a la interpretación

de la cultura ligándok 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, Tanates y Ananké. Esta dramaturgia mítico-filosófica constituirá

él tema de la "Analítica" en su tercera parte.

**CAPÍTULO I**

LA ANALOGÍA DEL SUENO

**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; despkzamiento, condensación, figuración sensible, ekboración

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

[157]

**138 ANALÍTICA**

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 simbolizabie 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 vigiZúz 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.

1 Corresponderá, 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

1 Cf. *supTd,* p. 80 y nota 5, así coreo la p. 99.

**LA ANALOGÍA DEL SUEÑO 139**

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 "investición 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

recurría 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.2 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

2 Cf. *supra,* pp. 90-1.

140 ANALÍTICA

neuróticos. El sueño es el *pórtico real del psicoanálisis.3* 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 dorminr. 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 pondsá, 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*s

*La interpretación de los sueños, G.* W. ii/ni, 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."

LA ANALOGÍA DEL SUEÑO 141

*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 componendas

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

**142 ANALÍTICA**

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 *Cradiva* 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.4* 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 *(Affektbetrage),* aunque distinguiéndolo

claramente de la realidad *(Wirklichkeit)"*.5 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";e las demás formas de creación lite-

\* *Der Dichter vnd das Phantasieren,* G. W. vn, pp. 211-23; *Creative* Wriíers

*and Day-dreaming,* S. E. rx, pp. 143-53. La traducción española en *Psicoanálisis*

*aplicado,* u, pp. 1057-61.

\* G. W. vn, p. 214; S. E. ce, p. 144; ti. esp. i, p. 1057.

« G. W. vn, p. 220; S. E. a, p. 150; tr. esp. i, p. 1060. Cf. *Introducción*

*al narcisismo,* G. W. x, p. 157; S. E. xrv, p. 91; tr. esp. n, p. 1060.

**LA** ANALOGÍA DEL SUEÑO 143

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]".7

¿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 quizá 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 k 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 psíqui-

T G. W. vil, p. 216; S. E. K, p. 146; tr. esp. i, p. 1058.

**144 ANALÍTICA**

cas mucho más hondas, la denominamos prima de atracción o placer

preliminar".8

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 Wi'fz, 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 Wi'tz 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 una 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

s G. W. vn, p. 223; *S. E.* K, p. 153; tr. esp. i, p. 1061.

**LA ANALOGÍA DEL SUEÑO 145**

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 sobresueldo,

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."

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 Vina* lo 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*10 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 deTesolver 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

9 *Der* Wítz *uní seine Beziehung zum Unbewussten* (1905), G. W. vi,

pp. 53-4; *Jokes and their Relation to the Unconscious, S. E.* vm, pp. 136-8;

tr. esp. Eí *chiste y su relación con lo inconsciente,* i, p. 844.

10 Der *Moses des Michelangelo* (1914), G. W. xiv, pp. 172-201; *The*

*Mases of Michelangelo, S. E.* sui, pp. 211-36; *El Moisés de Miguel Ángel,*

t. u, en *Psicoanálisis aplicado,* pp. 1069-82.

146 ANALÍTICA

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 aparente. 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.\*1* ¿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 investición 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

11 *Eine Kindheüserinnemng des Leonardo da* Vínci (1910), G. W. VIH,

pp. 128-211; *Leonardo da Vinci and a Memory* of hís *Chüdhood, S.* E. xi, pp. 63-

137; tr. esp. Un *recuerdo infantil de Leonardo de Vinci, u,* pp. 457-93.

LA ANALOGÍA DEL SUEÑO 147

perdida y de sus besos excesivos sí 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." 12 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".13 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".14

"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." 15

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";19 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;

12 G. W. vm, p. 183; S. E. xi, p. 111; tr. esp. i, p. 481.

» G. W. vm, p. 183; S. E. xi, pp. 111-2; tr. esp. i, p. 481.

11 G. W. vm, p. 184; S. E. xi, p. 112; tr. esp. i, p. 482.

15 G. W. VIH, p. 185 *(verleugnet una überdeckt); S. E.* xi, pp. 113-4 (to

*disavow ana to cloak the envy...*); tr. esp. i, p. 482.

16 G. W. vm, pp. 203-4; S. E. xi, p. 131; tr. esp. i, p. 490.

**148 ANALÍTICA**

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".17 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".18 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".19 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".20

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-

" G. W. vm, p. 148; S. E. xi, p. 80; tr. esp. i, p. 466.

« G. W. vm, p. 207; S. E. xi, p. 134; tr. esp. i, p. 491.

i» G. W. viii, p. 209; S. E. xi, p. 136; tr. esp. i, p. 492.

2° *Ibid.*

LA ANALOGÍA DEL SUEÑO 149

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".21

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 mtís 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".22 Esta frase suena

como la que destacábamos antes a propósito de Moisés. ¿Qué significarán

las expresiones "negado" y "superado"? La representación

realizada dei 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 pudiéramos

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, signifi-

» G. W. VHI, p. 167; S. E. xi, p. 97; tr. esp. *i,* p. 474.

12 G. W. vm, p. 189 *(verleugnet und künstlerixh übenvunden); S. E.* xi,

P- 111 *(deníed... triumphed over...*); tr. esp. i, p. 484.

**150 ANALÍTICA**

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 k 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 investiciones pulsionales

sólo podemos leerlo en la clave de una exégesis relativa al juego

de significantes y significados. La obra de ftrte 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 k 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

**LA** ANALOGÍA DEL SUEÑO 151

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.

23 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 investición 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 nuVia?24

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

\_2S Dejamos la discusión global de la sublimación para el capítulo iv de la

"Dialéctica". Y entonces se explicará el porqué de aplazar esta discusión.

24 Cf. *supra,* p. 11?.

152 ANALÍTICA

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.

**CAPÍTtTLO H**

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"

[153]

154 ANALÍTICA

psicoanalítícas 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 atañen 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 mediatiza, 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 LO ONÍRICO A LO SUBLIME 155**

de *ethos* como *mores, Sitílichkeit,* 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 DESCREPTIVOS 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.1 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 tomo 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.2

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

1 Carta 72 del 27 de octubre de 1897, Los *orígenes del psicoanálisis,* tr.

«p. ni, p. 786.

2 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,* ni, p. 762.

156 ANALÍTICA

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 eii 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

,1a conciencia. Ésta, tratada cada vez más conforme a un modelo embriológico,

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 ejercita en los índices de realidad. Claro que el devenirconsciente

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 conciencii 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 LO ONÍRICO A LO SUBLIME 157

de culpabilidad. Ese 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 "ello", sin que coincidan inconsciente

y ello, por lo mismo que "grandes partes del yo y el superyó

son inconscientes".3 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".\*

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 dd 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

\* *Nuevas apartaciones al psicoanálisis, G. W.* rv, p. 75; S. E. XXH, p. 69:

h. esp. H, p. 911.

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

^^iSí^.

**158 ANALÍTICA**

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)*.5 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).6 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.

5 "Volvamos al tema del supeiyó. Le hemos atribuido la autoobservación,

la conciencia moral *(das Gewissen) y* la función del ideal (das *Idedfunktion)".*

*Nuevas aportaciones...,* G. W. xv, p. 72; S. E. xxii, p. 66; tr. esp. n, p. 909.

•\* Sobre la legitimidad de hablar de sentimiento inconsciente, cf. Lo inconsciente,

sap. «i. Hemos discutido el problema antes, p. 3 27. La expresión "sentimiento

inconsciente de culpabilidad" es muy antigua (Los ocios *obsesivos y*

*las prácticas religiosas,* 1907, G. W. vn, p. 135, S. E. rx, p. 123; tr. esp. u,

*Psicoanálisis aplicado,* p. 1051); reaparece en *El yo y el ello,* al final del capítulo

u, y se discute ampliamente en el capítulo v, a propósito de la pulsión de

muerte.

**DE LO ONÍRICO A LO SUBLIME 159**

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 eljiemonio de Sócrates diciendo

"no"— y reprueba 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

d yo; el yo intenta conformarse al ideal, parecérsele...; el yo obedece

a las demandas del superyó cuando se esfuerza en perfeccionarse

continuamente".7 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 inautenticidad

7 Nuevas *aportaciones..., C. W.* xv, p. 71; S. E. XXH, pp. 64-5; tr. esp. 11,

160 ANALÍTICA

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".8 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-

8 *Nuevas aportaciones..., G* W. xv, p. 62 *(ameres Ausland); S. E.* **xxii,**

**p. 57;** tr. esp. **11, p. 905.**

**DE LO** ONÍRICO A LO SUBLIME **161**

mada de las *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*• 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;

10 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".

11 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 paragénesis.

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

9 *Nuevas aportaciones. ..,* G. W. xv, pp. 72-3; S. E. xxn, p. 67: tr. esp. n,

p- 910.

10 Cf. *supra* "Problemática", pp. 42-3.

11 Nuevas *aportaciones..., G.* W. xv, pp. 72-3; S. E. xxn, p. 67; tr.

esp. n, p. 910.

162 ANALÍTICA

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 autoanálisis.

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.12

12 Las *Cartas a Fliess* de 1897 nos ofrecen al respecto una considerable

documentación: mientras que anteriormente "necesitaban acusar al padre de

perversión" (carta 69), el complejo de Edipo representa ahora "la inocencia

del padre". Como contrapartida, es preciso atribuir al nifio una sexualidad que

DE LO ONÍRICO A LO SUBLIME 163

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".13 Lo sorprendente

del descubrimiento es que lo acompañe tan pronto la convicción de

que tan singular aventura constituye a la vez up 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;" 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

*f* 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. ni, pp. 302-22; tr. esp. i, pp. 157-66.

13 Carta 64 del 31 de mayo de 1897, en Los *orígenes del psicoanálisis,* tr.

esp. m, p. 769.

" "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 niños,

aunque su aparición no sea tan precoz como entre los niños vueltos histéricos

(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.

**164 ANALÍTICA**

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".15 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".16

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".17 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;

15 La misma carta 71.

« *Ibid.*

17 Manuscrito N del ?1 de mayo de 1897, en Los *orígenes.*.., m p. 773.

**DE LO ONÍRICO A LO SUBLIME 165**

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).1\** 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";19 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".20 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".21 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".22

¿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-fanúlias* romano en nuestra

cultura burguesa, tal como Freud lo sugiere de pasada;23 si no que-

18 Cf. nuestra discusión *supra,* pp. 90-1 y la nota (27).

18 G. W. n/m p. 267; S. E. iv, p. 261; tr. esp. i, p. 389.

20 G. W. *n/m,* p. 269; S. E. rv, pp. 262-3; tr. esp. i, p. 390.

21 G. W. *n/m,* p. 270; S. E. iv, pp. 263-4; tr. esp. i, p. 390.

22 G. W. u/ni, p. 270; S. E. iv, p. 264; ti. esp. *i,* p. 390.

23 "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

166 ANALÍTICA.

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.24 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

délo "típico".25

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 sexuamucho

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/

in, p. 263; S. E. iv, p. 257; tr. esp. r, p. 387.

2\* G. W. H/III, pp. 263-7; S. E. rv, pp. 257-61; tr. esp. i, pp. 386-9.

25 "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/in, p. 269; S. E. rv, 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*

*fdhig),* 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

solicitación al alma del poeta y se prestan a más de una interpretación". G. W. n/

DE LO ONÍRICO A LO SUBLIME 167

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.)28

Todo este conjunto de ideas sirve de fondo a la particular psico-

, logia 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

m, p. 272; S. E. iv, p. 266; tr. esp. i, p. 391. Semejante "sobreinterpretación"

**no** me parece reductible a la ordinaria "sobredetenninacíón" 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 rv 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 capitulo rv 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 rcorientación 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 latericia sexual

en el niño." *Una teoría sexud, G.* W. v, p. 79; S. E. VIT, p. 178; tr. esp., i,

p. 792.

**168 ANALÍTICA**

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 sádicoanal.

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 k 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.27

Se ve cuan importante sea este librito —el preferido entre todos

los suyos por el autor— para la expjicitación del complejo de Edipo;

nos lleva en dirección de una de las más tenaces tendencias del

freudismo, a saber, su insistencia en la "prehistoria"2S —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 *Metapsicologfa.* 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".29 Por eso la sexualidad humana es sede de un debate

" G. *W.* r, p. 98 *(Vorbild); S. E.* vn, p. 198 *(prototype);* tr. esp. i, p. 801.

»« G W. v, p. 73 *(Vorzeit); S. E.* vn, p. 173 *(the prímevd period);* tr.

esp. *\,* p. 789.

»• G. W. r, p. 132; S. E. yn, p. 231; ti. esp. i, p. 788.

**DE LO ONÍRICO A LO** SUBLIME **169**

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;30 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

30 En los ensayos de *Una teoría sexual* encontramos frecuentemente la expresión

"diques psíquicos" (tr. esp. i, pp. 791, 794, 799, etc.). Este concepto

no prejuzga el mecanismo puesto en juego; son tres las "elaboraciones" (G. W.

v, pp. 138-41; S. E. vil, 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 *(Leistungsfiihigkeit),* la perversión

y la neurosis, según que la sublimación haya resultado completa o incompleta".

G. W. v, p. 140; S. E. VH, 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. m) son mecanismos bastante semejantes

y se reúnen en lo que nosotros llamamos "carácter" (ibid.).

**170 ANALÍTICA**

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?S1 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";S2 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".53

La prohibición del incesto aparece en ese texto como un logro

de la civilización que cada individuo debe asimilar, si no ha quedado

81 Una nota añadida en 1920 precisa: "Hay razón para afirmar que el complejo

de Edipo es el núcleo *(Kemcomplex)* 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. vn, p. *226* (nota); tr. esp. i, pp. 814-5 (nota 2).

32 G. W. v, pp. 123 ss.; S. E. vn, pp. 222 ss.; tr. esp. i, pp. 812 ss.

33 G. W. v, p. 127 *(die Inzestschranke);* S. E. vn, 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 id:a de "tabú"

en la segunda.

DE LO ONÍRICO A LO SUBLIME 171

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 •\* 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 salva-

" jes, 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 suspenso— 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).

\*\* Freud autoriza este relativo desglosamiento: "Les 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.

raí,, p. 4; tr. esp. n, p. 512.

**172 ANALÍTICA**

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".35 El instrumento social de tal prohibición

es la famosa ley de exogamia, expuesta por Frazer en su *Tótem ana.*

*Exogamy* y según k cual "los miembros de un único y mismo tótem

no deben tener relaciones sexuales entre sí y, por consiguiente, tampoco

deben casarse".36 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;" reducida

3« G. *W. K,* p. 6; S. E. xm, p. 2; tr. esp. n, p. 511.

*3<s Ibid.,* tr. esp. n, p. 512.

37 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

**DE LO** ONÍRICO A LO SUBLIME 173

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".38 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;39 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. rx, p. 14; S. E. xin, p. 9;

tr. esp. u, 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 exager 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.

38 G. W. re, p. 24; S. E. xni, p. 17; tr. esp. n, 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".

39 *Una teoría sexual,* G. W. v, pp. 78-9; S. E. vnr 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.*

174 ANALÍTICA

*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".40

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: "1? ausencia de motivación de las

prohibiciones; 2° su fijación en virtud de una necesidad interna;

3? su facilidad para desplazarse y la contagiosidad de los objetos

prohibidos; 4° existencia de actos y prescripciones ceremoniales, emanados

de las prohibiciones".\*1 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 atrayente

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".42

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

40 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 Darsteüung der psychoandytachen 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. DC,

p. 3; S. E. xni, p. 1 3. [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".

*(Seibstdarsteüung, G.* W. xrv, p. 92; S. E. xx, p. 66; tr. esp. n, p. 948.) Pero

la deuda consiste justamente en una interpretación "psicológica" de la etnología.

« G. W. nc, pp. 38-9; S. E. xm, pp. 28-9; tr. esp. n, p. 526.

42 G. W. ix, p. 42; S. E. xin, p. 32; tr. esp. n, p. 528.

**DE LO ONÍRICO A LO** SUBLIME 175

"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,\*3 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.1\* 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 incorregibüidad

de los procesos inconscientes".45 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.\*8

\*a Segundo ensayo de *Tótem y tabú.*

44 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 proveerían 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 (uro/íes), impuesta desde el exterior

(por una autoridad) y dirigida contra los apetitos más fuertes del hombre".

G. W. rx, p. 45; S. *E.* xm, pp. 34-5; tr. esp. u, p. 529.

«s G. W. K, p. 88; S. E. xin, p. 70; tr. esp. n, p. 549.

48 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 ge\vissesten].* Hay bastantes

lenguas en las que apenas se distingue entre la conciencia moral y la

**176 ANALÍTICA**

¿Acaso piensa Freud explicar la conciencia moral por la ambivalencia?

Así nos harían creer ciertos textos que transforman subrepticiamente

la analogía en filiación.\*7 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.\*8

conciencia [en sentido cognoscitivo] (Bewussfsein): 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.* xin,

pp. 67-8; tr. esp. n, p. 548.

*47* "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 culpabildad por medio del estudio de la neurosis

obsesiva, debemos renunciar a toda esperanza de descubrirlo. Ese origen podemos

averiguarlo en el caso del individuo 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.* DC, p. 88; S. E. xm, p. 71; tr.

esp. u, p. 549.

48 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. rx, 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?

**DE LO ONÍRICO** A **LO** SUBLIME 177

Para llenar esta laguna Freud pone en los orígenes de la humanidad

un complejo de Edipo real, un parricidio origina!, 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 ana Excgamy*— 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; \*9 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 cngen

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".50 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

« G. W. rx, pp. 132, 146 y 176; S. E. xin, pp. 108, 120 y 146; tr. esp. u,

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".

60 G. W. re, p. 157; S. E. xm, 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.

**178 ANALÍTICA**

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 complqo 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 Aticinson51 una teoría

de la horda primitiva que hace desempeñar un papel, aunque dudoso,

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.52 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":53 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. Ks posible

que su sentimiento de superioridad haya estado inspirado por un

progreso de la civilización, tal como la invención de un arma nueva.

« *Primal Law,* de 1903.

52 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*

*yoimger males, being thus expelled and wandering about, would, when at latt*

*successful in findmg a partner, prevent too cióse interbreeding within the limita*

*oi the same famüy.* Darwin, *The Descent of Man* (1871), t. n, p. 362; cit.

en G. W. re, p. 153; S. E. xin, p. 125; tr. esp. n, p. 579. Cabe encontrar, en

rigor, en este texto una indicación en pro de lo que llamaremos luego pacto

entre hermanos.

« G. W. rx, p. 169; S. E. xiu, p. 140; tr. esp. u, p. 537.

**DE LO ONÍRICO A LO SUBLIME 179**

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,

quizá 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".54

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 conjeturarlo

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".85

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.

« G. W. DC, pp. 171-2; S. E. xni, pp. 141-2; tr. esp. n, p. 588.

55 G. W. DC, pp. 159-60; S. E. XIH, p. 131; tr. esp. u, pp. 582-3.

**180 ANALÍTICA**

Opino que hacer justicia al psicoanalista no es defender su mito

científico como si fuese ciencia,50 sino interpretarlo como mito. Hacia

el final de *Tótem y tabú* Freud cree poder hacer derivar la tragedia

griega de la totémica comida real;" 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 rv 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 pérdida 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

58 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 ana Repression in Savage Society* (1927), principalmente en ni,

3 [Estudios *de psicología primitiva,* Paidós, Buenos Aires, 1959]; Kroeber, "An

ethnologic psychoanalysis" *(Am. Anthropologist,* xxn, 1920, pp. 48-57), "Tótem

and Taboo in retrospect" (Am. /. *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 elementares de la párente,* 1949. [Los *estructuras*

*elementales del parentesco,* Paidós, Buenos Aires, 1969.]

57 "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 librar al coro de la suya."

G. W. ix, p. 188; S. E. xin, p. 156; tr. esp. n, 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.

**DE LO ONÍRICO A LO SUBLIME 181**

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".68

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 decide

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".58 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".80 Con semejante renuncia a la

violencia, bajo el aguijón de la discordia, se concede uno ya todo lo

necesario para el nacimiento de la institución: el verdadero problema

»8 G. W. DC, p. 176; S. E. xm, p. 146; tr. esp. n, p. 591.

«• G. W. DC, p. 174; S. E. xm, p. 144; tr. esp. n, pp. 589-90.

«o G. W. DC, p. 176; S. E. xm, p. 146; tr. esp. u, p. 591.

182 ANALÍTICA

del derecho es el fratricidio, 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 Ce., 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 personológicas, no sirve de mucho,

ya que esa distinción es de índole metafórica.61 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 investición. Pero mientras la primera tópica trata de tales cambios

de investición 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 investición 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

*n* 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-J; tr. esp. n, p. 912.

**DE LO ONÍRICO A LO SUBLIME 183**

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 investiciones. 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 Tiistoria 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.

**184 ANALÍTICA**

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 d 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".62 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;* •\*

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".84 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".65 Incapaz de renunciar a

« G. W. v, p. 127 (nota 2); S. E. vn, p. 226 (nota 1, de 1920); tr.

esp. i, p. 814.

«3 Ño **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.

s\* G. W. x, p. 161; S. E. xiv, pp. 9?-4; rr. esp. i, p. 1092.

*K Ibidem.*

DE **LO ONÍRICO A LO** SUBLIME **185**

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".8'

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.97

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".88 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," la fuente parental.

•« G. W. x, p. 161; S. E. xiv, pp. 93-4; tr. esp. i, p. 1092.

87 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.

•» 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 critica 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.

**186 ANALÍTICA**

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.'0 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,71 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-

T0 La expresión *"Ideaüch* —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-lch* 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'i'y° 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.

. « G. W. v, p. 98; S. E. vn, p. 198; tr. esp. i,-p. 801.

DE IX) ONÍRICO A LO SUBLIME 187

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 desinvestición; 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.72

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"." Cierto 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-

72 "La investición 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.

« G. W. x, p. 437; S. E. xiv, p. 250; tr. esp. *i,* p. 1079.

**188 ANALÍTICA**

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?

En el capítulo vn 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)".7\**

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 "empatia"

*(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 "empatia" *(Einfühlung): ™* "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

™ *Massenpsychologie und Ich-Andyse, G. W.* xrn, p. 110; S. E. xvin, p.

1139.

75 "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 'empatia' *(Einfühlung),* cuyo papel principal es

la comprensión que nosotros tenemos de lo que hay en los demás de extrafio

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. xn, pp. 118-9; S. *E.* xvm, p. 108; tr. esp. i, p. 1146.

PE LO ONÍRICO A LO SUBLIME 189

muy poco después"— el movimiento de la libido hacia la madre:

"Muestra, pues, el niño dos géneros de apegos psicológicamente diferentes:

una investición 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 progresa

irresistiblemente hacia la unificación, acaban por encontrarse, y de

esta confluencia nace el complejo de Edipo".76 Parece, pues, ser este

deseo vuelto hacia la madre lo que obliga a la identificación a coló-,

rearse 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".77

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 injertarse 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,*

™ G. W. xui, p. 115; S. E. xvín, p. 105; tr. esp. *i,* p. 1145.

" G. W. xra, p. 116; S. E. xvui, p. 106; tr. esp. i, p. 1145.

**190 ANALÍTICA**

*transformándose esta elección, por regresión, en una identificación"."*

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 "empatia" 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: I9 la. identificación constituye la forma más primitiva

de ligarse afectivamente a un objeto; 2? 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; *3°* 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".79 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

" G. W. xra, p. 117; S. E. XVHI, pp. 106-7; tr. esp. i, p. 1146.

79 G. W. xm, p. 118; S. E. xviii, p. 108; tr. esp. i, p. 1146.

**DE LO ONÍRICO A LO** SUBLIME **191**

yo de un objeto perdido y diferenciación del narcisismo mediante

la formación de un ideal

El yo *y el ello™* marca un progreso decisivo en la integración de

todos esos materiales, en virtud de su carácter resueltamente tópicoeconómico;

81 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 metapsicológico

del *Proyecto* de 1895, más el capítulo vn 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-

80 Das Ich *und das Es* (1923), G. W, xni, pp. 237-89; *The Ego and the*

*Id, S. E.* xix, pp. 12-66; tr. esp. n, 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. xxn, p. 73; tr. esp. nr 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, indestructibilidad

de los procesos primarios, etcétera.

81 ¿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 tópic» 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 latesfera existencia!,

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 apartaciones al psicoanálisis,*

Freud intentará elaborar un diagrama más completo, en el que englobará

al superyó.

192 " ANALÍTICA

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 investición

objeta!" 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 quizá 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

investiciones de objetos y contiene la historia de tales elecciones

de objetos".82

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 método83 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".84

82 G. W. xni, p. 257; *S. E.* xix, p. 29; tr. esp. i, pp. 16-7.

83 Empleo la palabra método en el sentido en que Freud la emplea en el

capitulo iir, 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. xin, *\*p.* 258; S. E. xrx, p. 30; tr.

esp. i, p. 17.

•\* *Jbidem.*

**DE LO ONÍRICO A LO SUBLIME 193**

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".85

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 investiciones).

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".88

¿Hasta qué punto logra Freud encuadrar la identificación con el

padre en el esquema teórico de la identificación por abandono de

la investición 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 investición de objeto está precedida

por una identificación "directa, inmediata, anterior a cualquier investición

de objeto".87 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,

85 G. W. xm, p. 258; S. E. xrx, p. 30; tr. esp. i, p. 17.

86 G. *W.* xni, p. 269; S. E. xix, p. 31; tr. esp. i, p. 17.

87 *Ibidem.*

**194 ANALÍTICA**

tema que si bien no ha sido lisa y sencillamente prestado por Fliess,

al menos remonta a la época de su amistad con él.88 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".Sí* Tal precipitado de las investiciones

de objetos abandonados, mediante las cuales una elección

de objeto se convierte en modificación del yo, no deja de recordar

k autoafección *(Selbstaffektian)* 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 investiciones objétales 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." M 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

88 Carta 113: "También yo estoy habituándome a concebir todo acto sexual

como hecho que ocurre entre cuatro personas". *Los orígenes del psicoanálisis,*

p. 839.

89 G. W. xiii, p. 262; S. E. xrx, p. 34; tr. esp. i, p. 19.

»° G. W. xin, p. 278; S. E. xix, pp. 48-9; tr. esp. i, p. 25.

**DE LO ONÍRICO A LO SUBLIME 195**

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 "oposicjón" 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" *(Vntergang)*

del complejo de Edipo: ocaso 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.91 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\*"* 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"

*(programgemdss,* 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

91 "Al llegar la destrucción del complejo de Edipo, tiene que abandonarse

k investición de objeto de la madre." G. W. xm, p. 260; *S. E.* xix, p. 32;

tr. esp. i, p. 18.

92 *Der Untergang des (Edipus complex, G.* W. xm, pp. 393-402; *The Diosolution*

*of tiie (Edipus Complex, S. E.* xrx, pp. 173-9 (CoH. *Papen* n, p. 269,

traducía: *The Passing of the (Edipus Complex);* tr. esp., *El find del complejo*

*de Edipo,* u, pp. 510-4.

196 ANALÍTICA

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 investición libidinosa del objeto parental

al narcisismo, ya que el niño "se aparta'^, del complejo de Edipo

*(wendet sich vom CEdipuskomplex ab)* para salvar su narcisismo.

Y así es como la investición 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 investición 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".93

¿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.

93 Me abstengo de entrar en la discusión en torno al complejo femenino de

Edipo, aludido continuamente por Freud: en el capítulo ni 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 apafecen en el t. ni de la edición española!;

y en *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* [sección vi según la edición española].

**DE LO** ONÍRICO A LO SUBLIME **197**

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";9\* 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 revolución

total del edificio psicoanalítíco; 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",95 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.*

94 Estos conceptos de "intricación" *(Mischung;* en inglés *fusión)* y "desintricación"

(Entmischung, en inglés *¿efusión)* 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.

»5 G. W. XIH, pp. 275 y 289; S. E. xrx, pp. 46 y 59; tr. esp. i, pp. 24 y 30.

CAPÍTULO m

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 cientificismo 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 nofe

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

Í1981

**IA ILUSIÓN 199**

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. Corresponderá 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\** Puede afirmarse

que este artículo contiene en germen toda la teoría ulterior de la

religión, aunque no plantee 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;2 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/necesidad de proteger el desarrollo

del rito contra toda perturbación exterior, escrúpulo del detalle,

1 *Zwangshandlungen una Religionsiibungen* (1907), G. W. vir, 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. 1048-5? (en *Psicoanálisis aplicado).*

*2* La índole analógica de la descripción psicoanalitica de la religión ha sido

enérgicamente subrayada por Philip en su *Freud and Religious Belief.*

**200 ANALÍTICA**

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".3 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* reZigtosus

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"/

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 manifiestos.

El otro tema clínico del psicoanálisis de la religión, según Freud, es el

a Los actos *obsesivos y las prácticas religiosas, G.* W. vn, pp. 138-9; S. E. ix,

pp. 126-7; tr. esp. u, p. 1053.

\* *Ibid., G. W.* vn, p. 132; S. E. ix, p. 119; tr. esp. n, p. 132.

**LA** ILUSIÓN 201

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 cientificismo 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\**

Fseud está de acuerdo en eso; tal proceso instruido con tanta

dureza contra la religión nada tiene de analítico-6 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.

B *Die Zukunft einer Illusion* (1927), G. W. xiv, pp. 325-80; *The Future of*

*an lüusion, S. E.* xxi, pp. 5-56; tr. esp., *El porvenir de una ilusión,* u, 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. n, p. 87.

6 "Yo solamente he agregado cierta base psicológica a la critica 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

**202 ANALÍTICA**

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".7 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)".B* La ilusión señala el punto en que la fantasía rebota

hacia su expresión primaría.

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 *económica*

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;8 lo que

aquí importa no es la verdad del fundamento, sino la función de las

representaciones religiosas en la balanza de renunciaciones y satisfacreligión,

*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. u, pp. 89 y 90.

*•> G. W.* xiv, pp. 353-4; S. E. xxi, p. 31; tr. esp. u, pp. 86-7.

s G. W. xrv, p. 338; S. E. xxi, p. 17; tr. esp. n, p. 79.

» Ludwig Marcuse, *Sigmund Freud,* Rowohlts deutsche Encyklopadie, 1956,

p. 63.

**LA ILUSIÓN 203**

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 intermediaria 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.. .,10 para explicar

"el carácter obsesivo propio del fenómeno religioso".11

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 *intrayección*

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 m de

10 *Der Mann Moses und die monotheistische Religión, G. W.* xvi, pp. 101-

246; S. E. xxiii, pp. 7-137; tr. esp., *Moisés y la religión monoteísta,* ni, 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.

" G. W. xvi, pp. 208-9; S. E. XXIH, p. 101; tr. esp. m, p. 188.

204 ANALÍTICA

*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".12 ¿Por qué estas tres etapas? No cabe duda que la elecqión

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 prcanimista 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"."

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";" 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".15 Ya se entiende

que esta técnica sirve de testimonio retrasado en pro del proceso

primario, que era sólo un postulado en el capítulo vn de *La interpretación*

*de los sueños.* Es ahí donde se interfieren deseo y realidad: la

satisfacción cuasialucinatoria del deseo marca la primera intromisión

" *Tótem y tabú, G. W. K,* p. 96; S. E. xm, p. 77; tr. esp. u, p. 552.

13 *Ibid.*

" G. W. rx, p. 97; S. E. xm, p. 78; tr. esp. n, p. 560.

15 G. W. ix, p. 106; S. E. xm, p. 85; tr. esp. n, p. 557. La expresión le fue

sugerida a Freud por *El hombre de las ratas, G. W.* vn, pp. 450-3; S. E. x,

pp. 233-6; tr. esp. en *Historíales clínicos,* iv *(Análisis de un caso de neurosis*

*obsesiva),* u, pp. 734ss.

LA ILUSIÓN 205

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 sobrestimación

del valor del yo en el narcisismo, y no propiamente hablando

una sobrestimación 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".18

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-17 El paralelismo permite considerar la historia

correspondiente a la religión como la historia de un desasimiento, de

una renuncia a la omnipotencia. Tiía historia que marca, en ese

sentido, la trayectoria de la *Ananké 9* 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,18 cuyo modelo nos lo suministra la paranoia. Freud no

is G. W. ix, p. 109; S. E. XHI, p. 90; tr. esp. n, p. 559.

17 *Ibidem.*

i" 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. *Historíales*

*clínicos,* iv *(Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia* —*"dementía*

*paranoides"*— *autobiográficamente descrito)* (1911), G. W. VIH, pp. 294-

316; S. E. xn, pp. 58-79; tr. esp. n, 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

206 ANALÍTICA

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 11113 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 paranoides. Estas disocian lo que la histeria condensa.

O más bien, esas psicosis reducen nuevamente a sus elementos las condensaciones

e identificaciones realizadas en la imaginación inconsciente" (tr. esp. n,

p. 770). Sólo que la continuación del estudio no logra elucidar ese mecanismo.

El capítulo ni (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

LA ILUSIÓN 207

procesos psíquicos, tanto presentes como latentes, así conscientes

como inconscientes.19

Es cierto que la proyección no explica el carácter sistemático del

que la proyección coincida 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, contrainvestición

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 "siga 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.

19 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.

,-/-

208 ANALÍTICA

animismo como primera teoría total del mundo; invoquemos, pues,20

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)* secundaría.

Tal racionalización interior al trabajo del sueño, destinada

a darle una apariencia de unidad, coherencia e inteligibilidad 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

suplementario de la distorsión.21

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.22 La aportación propia del totemismo consiste

**en** el tema de la *reconciliación.* Recuérdese que, según el capítulo rv

**de** *Tótem y tabú,* el núcleo propiamente etnológico lo constituye la

comida totémica, expresión de comensalidad entre el dios y los fíeles.

Ahora bien, nos dice Freud: de esa célula inicial proceden "la organización

social, las restricciones morales y la religión".28 ¿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. xm, pp. 94-7; tr. esp. n, pp. 562-3.

21 En las últimas páginas de su tercer estudio de *Tótem y tabú,* Freud atenúa

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. rx, p. 154; *S. E.* xm, p. 126; tr. esp. n, p. 580. Esta vez'es el

*pequeño Hans* quien suministra el eslabón indispensable. Cf. *Analyse der Phobie*

*eines fünfiahrigen Knaben* (1909), G. W. vn, pp. 243-377; S. E. x, pp. 100-

147; tr. esp., *Análisis 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 cdípica tiene

parentesco con esa ambivalencia, una de cuyas soluciones es la proyección paranoica.

Se asegura así la transición entre las partes m y iv de *Tótem y tabú.*

"3 G. W. rx, p. 171; S. E. xm, p. 142; tr. esp. n, p. 588.

**LA ILUSIÓN 209**

bilidad, heredado del complejo de Edipo. Tires 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.24

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 fíeles.25

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.26 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";27 ese paso

24 '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.

rx, p. 175; S. E. xiii, p. 145; tr. esp. n, p. 590.

« G. W. ix, pp. 184-6; S. E. xm, pp. 152-5; tr. esp. n, pp. 595-6.

26 "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. u, p. 594.

27 G. W. ix, pp. 177-8; S. E. xin, p. 147; tr. esp. u, p. 591. La humaniza**210**

**ANALÍTICA**

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".28 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.29

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.

a» G. W. ix, p. 180; S. E. xiii, p. 149; tr. esp. u, p. 592.

20 Das *Unbehágen in der Kiíltur* (1930), G. W. xiv, p. 431; *Civüization*

*ana its Discontents, S.* E. xxi, p. 74; tr. esp., *El malestar en la cultura,* m,

PP. 8-9.

**LA ILUSIÓN . 211**

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".50

¿Cuál es el tema de *El Moisés?* Se trata de "hacerse una idea bien

fundada sobre el origen de las religiones monoteístas en general".81

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 príncipe pacífico, el famoso

faraón Ikhnaton, y luego Moisés lo habría impuesto a las tribus semitas.

Ahora bien, aun suponiendo que la religión de Atón y la personalidad

fascinante de Ikhnaton no hayan sido sobrestimadas, es dudoso

que tenga relación alguna con la religión hebraica.

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

30 *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. xxm, p. 7; tr. esp. m, p. 181.

"i G. W. xvi, p. 113; S. E. xxm, p. 16; tr. esp. m, p. 188.

**212 ANALÍTICA**

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 Amos 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, exigíasz 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

sz "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 ulterior reaparición bajo

la forma de las religiones monoteístas." G. W. xvi, p. 196; S. E. XXHI, p. 89;

tr. esp. ni, p. 248.

**LA ILUSIÓN 213**

de su padre." 33 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".34 La

"universalidad del lenguaje simbólico" demuestra, según Freud,

la existencia de huellas mnémicas de grandes traumatismos en la

humanidad,35 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, irreductible 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".36 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 trasmisiones

orales nunca podría dar lugar al carácter obsesivo propio

de los fenómenos religiosos".37 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 postreros 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—

33 G. W. xvi, p. 196; S. E. xxm, p. 90; tr. esp. m, p. 248.

" G. W. xvi, p. 201; S. E. xxin, p. 94; tr. esp. m, p. 252.

35 "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 m lémicas 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.

38 G. W. xvi, p. 207; S. E. xxm, p. 100; tr. esp. m, p. 257.

*" G.* W. xvi, p. 208; S. E. xxm, p. 101; tr. esp. m, p. 258.

**214 ANALÍTICA**

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 cuasi 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 Tanates. 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 q\*ué oponer civilización y cultura;38 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 investiciones y contrainvesticiones

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

38 *El porvenir de una ilusión, G.* W. xiv, p. 326; S. E. xxi, p. 6: *"and I*

*scom to distinguish between culture and civüization".* Tr. esp. n, p. 73: "desdeñando

establecer entre los conceptos de cultura y civilización separación al**LA**

ILUSIÓN 215

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 introyección.

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 apropia, 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",39

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; primeramente

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.

39 Der *seelische Besitz der Kidtur, G. W.* xiv, p. 331; S. E. xxi, p. 10:

tr. esp. H, 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. n, p. 78.

**216 ANALÍTICA**

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.40 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!41 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 sussacrificios.

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

40 *El yo y el ello,* cap. v. *Nuevas aportaciones al psicoanálisis,* xxxi, sección

4, "La división de la personalidad psíquica".

41 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. n, 79.

LA ILUSIÓN 217

hondo deseo del hombre. En este sentido, puede decirse que el deseo,

más bien que el miedo, es el creador de la religión.\*2

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 benévola, 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.43 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".44 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";45 por eso inviste

a las potencias desconocidas y temibles con rasgos de la imagen

paternal.

42 *Ibid., G. W.* xiv, p. 352; S. E. xxi, p. 30; tr. esp. n, p. 86.

43 Acerca de esta confrontación con *Tótem y tabú,* cf. G. W. xiv, pp. 344-6;

S. E. xxi, pp. 22-4; tr. esp. n, pp. 82-3.

**44 *Ibid.***

**45 *Ibid.***

**218 ANALÍTICA**

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.48 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." *"*

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 inmoralidad

ha hallado siempre en la religión tanto apoyo como la moralidad";

\*8 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".48 *Moisés y la. religión monoteísta*

habla en este sentido de una "parte de verdad en la religión".

50 ¿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".51

Este tema, claramente indicado en *El porvenir de una ilusión,*

\*« *G.* W. xrv, pp. 567-8; S. E. xxi, pp. 42-5; tr. esp. n, p. 93.

47 G. W. xiv, p. 362; S. E. xxi, p. 30; tr. esp. n, p. 86.

\*8 G. W. xiv, p. 361; S. E. xxi, p. 38; tr. esp. n, p. 90.

« G. W. xiv, p. 366; S. E. xxi, p. 42; tr. esp. n, p. 92.

80 G. W. xvi, pp. 230ss. *Der Wahrheitsgehalt der Religión;* trad. esp. m,

pp. 273ss.

51 *El porvenir de una ilusión, G.* W. xiv, pp. 366-7; S. E. xxi, pp. 42-5;

tr. esp. u, pp. 92-3.

**LA ILUSIÓN 219**

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 *"íetíS*meno

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".52

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".

53

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.

42 *Moisés y la religión monoteísta, G.* W. xvi, pp. 176-7; tr. esp. n, p. 230.

M G. W. xvi, p. 186; tr. esp. m, p. 240.

**TERCERA PARTE**

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.1* 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 n.

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 Helmholz y Fechner. El psicoanálisis podía acreditarse

como ciencia gracias a esa cuasi 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,

1 *Jenseits des Lustprinzips, G.* W. xm, pp. 3-69. *Beyond the Pkasure*

*Principie,* S. E. xvm, pp. 3-64. *Más allá del principio del placer,* tr. esp. i,

pp. 1097-1125.

[220]

**EROS,** TÁNATOS Y ANANKÉ 221

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 cientificismo 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 sustentada

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.

**222 ANALÍTICA**

¿Cómo hablar ahora de un modo justo acerca de las grandes hipótesis

sobre la vida y la muerte? Tal será el objeto del capítulo n.

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: investición,

desplazamiento, sustitución, proyección, intioyección, 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.*

*2* 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-

2 *Das* Unbehagen ¿n *der Kvltur, G.* W. xrv, pp. 421-506; Ctví/tztrtion *ana*

*his Discántente, S.* E. xxi, pp. 60-145; tr. esp., *El malestar en la* cuZtum, ni,

pp. 1-65.

**EROS, TÁNATOS Y** ANANKÉ 223

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 f

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 fne complazco

en agrupar en el capítulo tercero bajo los tres títulos siguientes:

¿Qué es la negatividad? ¿Qué es el placer? ¿Qué es la realidad?3

\* "No regatearíamos nuestra gratitud a cualquier teoría filosófica o psicológica

que supiera decirnos cuáles son las significaciones *(die Bedeutungen)* de las

sensaciones de placer y displacer *(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. XIH, pp. 5-4; S. E. xvm, p. 7;

ti. esp. i, p. 1097.

**CAPITULO I**

PRINCIPIO DEL PLACER Y PRINCIPIO DE REALIDAD

MUS *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

transcrito 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-

[ 224 1

**PRINCIPIO DEL PLACER Y PRINCIPIO DE REALIDAD 225**

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 cuasi

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

sóbrela realidad es clínico; el pequeño trabajo de 1911, *Formulaciones*

*sobre los dos principios del funcionamiento psíquico"?* lo

recuerda desde las primeras líneas. Como en Fierre Janet, la "función

de lo real" es lo perdido por el neurótico; o, para señalar de una

1 *FoTmuKerungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*

(1911), G. W. vin, pp. 230-8. *Formulations on the Two Principies of Mental*

*Functionning, S. E.* xii, pp. 218-26. C. P. rv, pp. 1 3-21. Cf. Jones, *op. cit,* n,

pp. 332-5. Tr. esp., Los dos *principios del suceder psíquico,* n, Ensayos, n 1,

pp. 495-8.

**226 ANALÍTICA**

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,2 y Freud lo extiende a todas las neurosis:

"De hecho —afirma Freud—, todo neurótico hace lo mismo

con algún fragmento de la realidad".3 Está 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".4

Esta asimilación del principio del placer a la función cuasi alucinatoria

del deseo es la base del proceso que Freud denominó "proceso

primario", en la época del *Proyecto* y el capítulo vn 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

2 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,* ni, p. 829.

Cf. Jones, *op. cu.,* i, p. 410.

3 Los dos *principios.*.., G. W. VIH, p. 230; S. E. xn, p. 219; tr. esp. n,

p. 495.

**« *Ibid.***

**PRINCIPIO DEL PLACER Y PRINCIPIO DE REALIDAD 227**

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 disfiazamientos: 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 incesantemente 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".5 En fin, el displacer es, según otra fórmula

del *Proyecto,* "el único medio de educación";8 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

5 *Proyecto de una psicología para neurólogos, m,* p. 909.

• *Ibid.;p.* 953.

**228 ANALÍTICA**

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.7 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

' G. W. vm, pp. 230-1; *S. E.* ni, pp. 219-21; tr. esp. n, p. 495-6.

**PRINCIPIO DEL PLACEE Y PRINCIPIO DE REALIDAD 229**

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 reaparación 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".8 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.9

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 parágrafo 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

tina modalidad de actividad mental *(wurde eíne* Art *Denkbarkeít*

*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".10»

8 G. W. n/in, p. 571; *S. E.* v, pp. 565-6; tr. esp. i, p. 575.

• G. W. vm, p. 234; S. E. xn, p. 222; tr. esp. u, p. 497.

10 G. W. vm, p. 234; S. E. xii, p. 222; tr. esp. n, p. 496 (falta la última

frase).

**230 ANALÍTICA**

Al fondo de estas breves anotaciones debemos tener en cuenta todo lo

que dice el capítulo vn 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., Ce.); merece

la pena que nos detengamos en esta transcripción, ya que permite

por primera vez relacionar el principio de realidad con el sistema

llamado Ce. y definir la realidad como el correlato de la conciencia.

Esa transcripción "sistémica" la encontramos en el parágrafo dedicado

a las "particularidades del sistema Inc.".11 El principio del placerdisplacer

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)12 donde encontramos la formulación más rigurosa, en

toda la obra teórica de Freud, de esa correlación entre el sistema Ce.

y el principio de realidad.

.Rectificando lo dicho en el capítulo vu de *La interpretación de*

*los sueños,* reconoce Freud que la 'regresión tópica —es decir, la diso-

11 "En resumen: *ausencia de contradidión, proceso primario* (movilidad de

las ihvesticiones), *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. £. xiv, p. 187; tr. esp.t

*Metapsicología,* i, p. 1061.

12 *Metapsychologkche Erganzung 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 metapsicclógica a la teoría de los sueños,* en

*Metapsicología,* i, pp. 1069-75.

**PRINCIPIO DEL PLACER Y PRINCIPIO DE REALIDAD 231**

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".13 A lo así abolido Freud denomina

"prueba de la realidad" *(Realitdtsprüfung, testing of reality,*

*examen de la realidad)?\**

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

investición propia, de una carga capaz de resistir a la invasión libidinal.

La prueba de la realidad resulta así solidaria del sistema Ce. y

de su propia investición. Dice Freud: "Consideramos la prueba de

la realidad como una de las grandes *instituciones (Institutíonen)*

*del yo,* al lado de las *censuras,* que ya hemos aprendido a reconocer

entre los sistemas psíquicos..." " Tales censuras acompañantes de

la prueba de la realidad son las que protegen a los sistemas Prec. y

Ce. contra las investiciones 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 investición propia del sistema Ce.16

Toda regresión tópica, característica de la pérdida de la función

de lo real, supone consecuentemente una alteración del sistema Ce.

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 n 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-

13 G. W. x, p. 422; S. E. xiv, p. 231; tr. esp. i, p. 1073.

14 *Ibid.*

15 G. W.

16 G. W.

*7.* x, p. 424; S. E. xw, p. 233; tr. esp. i, p. 1074.

*7.* x, p. 425; S. E. xiv, p. 234; tr. esp. i, pp. 1074-5.

**232 ANALÍTICA**

pió de realidad. Al decir Freud que el sistema Percep. es el núcleo

del yo " 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 *(Reprdsentant)*

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".18

**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

«s 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

17 *La aflicción y la melancolía* abunda en el mismo sentido: "Con la censura

y k prueba de realidad, colocamos [a la conciencia] entre las grandes institu-

--•-\*s íel ye". G. W. x, p. 433; S. E. xiv, p. 247; tr. esp. i, p. 1077.

i» G. W. XIH, p. 264; S. E. XDC, p. 36; tr. esp. i, p. 20.

**PRINCIPIO DEL PLACER Y PRINCIPIO DE REALIDAD 233**

lo real incluso hasta la pubertad. La sexualidad se constituye así en

jede del arcaísmo, mientras que las pulsiones del yo se enfrentan

muy pronto con las resistencias de lo real.19 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 ante 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

*Metapsicolofga* 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",20 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

18 Los dos *principios del suceder psíquico, G.* W. vm, p. 234; S. E. xn,

p. 222; tr. esp. n, p. 497.

20 *Díe Ablosung des Lustprínzips durch das Realitatsprinzip, ibid.*

**234 ANALÍTICA**

reiterada afirmación de *Una teoría sexual*21 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".22 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 jalonado de objetos perdidos;23 I

el primero de éstos es el pecho materno, y también el autoerotismo /

está parcialmente ligado a este objeto perdido. Por eso la "elección •

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".24 Para la libido, el futuro

está atrás, en la "felicidad perdida".25 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.26

Esta dramática interpretación de la historia del deseo alcanza su

punto crítico en el complejo de Edipo, que atañe a nuestra presente

investigación por la proliferación de fantasías que él suscita. En

« G. W. v, pp. 99, 109, 139; S. E. vn, pp. 199 (1915), 207 (1905),

237 (1905); tr. esp. i, pp. 801, 806, 820.

22 G. W. vin, p. 237; S. E. xn, p. 224; tr. esp. n, p. 498.

23 *Una teoría sexual, G.* W. v, pp. 123 ss. *(die- Objektfindung); S. E.* vn,

pp. 222 ss.; tr. esp. i, pp. 813ss.

*•'\* Ibid.*

*™ Ibid.*

28 *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 "en

contrar un objeto": el anaclílico y el narcisista.

**PRINCIPIO DEL PLACER Y PRINCIPIO DE REALIDAD 235**

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 pregona 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 jalonado 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);27* 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

I tender a lo *útil* y protegerse contra todo posible daño".28 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 *(Siche*rtmg)".

29 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

27 G. W. viii, p. 235; S. E. XH, p. 223; tr. esp. u, p. 497.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*

**236 ANALÍTICA**

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:*30 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 pérdida 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".31 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

30 Cf. *supra,* pp. 203 ss.

»i G. W. VHI, p. 236; S. E. xn, p. 223; tr. esp. ir, p. 497.

**PRINCIPIO DEL PLACER Y PRINCIPIO DE REALIDAD 237**

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

d 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.

238 ANALÍTICA

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 investición 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;*S2 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 sumergimos 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:33 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).

32 *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), G. W. xn, pp. 3-12; S. E.

xvn, pp. 137-44; tr. esp. en *Psicoanálisis aplicado, u,* pp. 1108-12.

33 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.

**PRINCIPIO DEL PLACER Y PRINCIPIO DE REALIDAD 239**

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";34 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 contraposi-,

ción 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".35 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.

*\*\* El yo y el ello, G. W.* XHI, p. 278; S E. xix, pp. 48-9; tr. esp. u, p. 25.

35 *Ibideni, G. W.* xm, pp. 286-7; S. E. xix, p. 57; tr. esp. n, p. 29.

**240 ANALÍTICA**

Este principio de "prudencia" —en el que de buena gana verla

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".36 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".37

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

3\* *Ibidem* (en la traducción española falta el inciso subrayado).

87 G. W. xiv, p. 503; *S. E.* xxi, p. 143; tr. esp. m, p. 62.'

**PRINCIPIO DEL PLACER Y PRINCIPIO DE REALIDAD 241**

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.38

Pero ¿por qué exigírsela, si no la ofrece?

88 Jean Nabert, *Elemente pow une ethique,* cap. xi, **"Les** sources de la vénéra**tíon".**

CAPÍTULO n

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.1 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 cotí 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.*

1 "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. xin, p. 23; S. E. xvm, 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. xm, p. 39; S. E. xvm, p. 37; tr. esp. r,

p. 1112.

[ 2 4 2 1

***J¿AS* rUi-MUISlíS 1JÜ IttUEKíe. ¿f>**

El aspecto especulativo de la noción prorrumpe 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

displacer se relacionan con la cantidad de excitación presente en el

alma, correspondiendo el displacer a un aumento de cantidad de excitación

y el placer a su disminución.2 Tenemos, pues, dos hipótesis:

la primera se refiere a la correspondencia entre las sensaciones de

placer y displacer 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".3

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

2 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

qufj no es tan simple la relación entre la fuerza de las sensaciones de placer

y de displacer 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. xm, p. 4; S. E. lo enriende así: *"The amount of increase or*

*disminution in the quantity of excitation in a gíven períod of time",* xvm, p. 8.

Tr. esp. i, p. 1095. Sobre este punto, cf. el *Proyecto* de 1895 y *Los orígenes.*

*del psicoanálisis,* m, pp. 683-4.

3 G. W. xm, p. 5; S. E. xvm, p. 9; tr. esp. i, p. 1098.

244 ANALÍTICA

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".4 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. n).

En efecto, lo sorprendente es que el principio del placer sólo

pueda regir los procesos primarios, es decir y según el capítulo vn de

*La interpretación de los sueños,* el cortocircuito del deseo y su realización

cuasi 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, constiru-

\* G. W. xra, p. 15; S. E. xvm, p. 17; tr. esp. i, p. 1102.

IAS PULSIONES DE MUERTE 245

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 sustitutívos

de aquella satisfacción que el yo experimenta ahora como displacer.

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 displacer.

Pero el psicoanálisis, justamente, nos enseña a reconocer el principio

del placer en lo que el yo experimenta como displacer.

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 optación a lo que lo contraria.

Prosiguiendo su hábil labor de zapa (cap. m), 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. Henos

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 niñito 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

Forf-Dd (¡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

246 ANALÍTICA

el displacer mismo mediante la repetición lúdicra, 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.5

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 displacer en forma simbólica

y lúdicra? 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 lúdicro repiten igualmente el

displacer, 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;

5 "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 tenw 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. XIH, p. 15; S. E.

xvín, p. 17; tr. esp. i, p. 1102.

J^S PULSIONES DE MUERTE 247

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 displacer

que sentiría al liberar lo reprimido), y si la disposición a tolerar

el displacer 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".8

Tal es la base de hecho —puede decirse que bastante estrecha—

sobre la cual va a edificarse la ulterior especulación (cap. rv) 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"-7 Pues bien, "no puede existir tal escudo

para el interior";8 esto es, para las pulsiones. Freud relaciona

8 G. W. xin, p. 22; S. E. XVHI, p. 23; tr. esp. i, p. 1905.

7 G. W. xiii, p. 27; S. E. xvm, p. 27; tr. esp. i, p. 1107.

8 G. W. XIH, p. 28; S. E. XVHI, 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 displacer,

"se tiende a tratarlos como si actuasen no desde dentro sino desde fuera, y esto

248 ANALÍTICA

esa carestía de escudo contra estímulos con la noción de Breuer

sobre la energ/a ligada, con lo cual abre una brecha en su propia

concepción de tm 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 contrainvestición o una sobreinvestición, 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",8 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 (Furc/if), 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 d 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 estímupermite

emplear el escodo antiestímulos como medio defensivo contra aqueUm.

*{* Éste es el origen de la *proyección,* a la que tan importante papel está reservado

\* en la producción de procesos patológicos". C. W. xin, p. 29; S. E. xvm, p. 29;

¡ tr. esp. i, p. 1108.

;¿ • G. W. xra, p. 10; S. E. xvrn, p. 12; tr. esp. i, p. 1099.

**LAS** PULSIONES DE MUERTE 249

los, desarrollando la angustia cuya omisión causó la neurosis traumática".

10 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.11

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 (Trág*heít)*

inherente a la vida orgánica".12

Es decir, que todos aquellos preparativos fueron montados para

aislar el carácter pulsional de la compulsión repetitiva, previamente

tratada como una peripecia 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: d viviente

es muerto no por fuerzas exteriores que lo sobrepasan, como en

10 G. W. xin, p. 32; S. E. xvm, p. 32; tr. esp. i, p. 1109.

11 "Si existe un 'más allá del principio del placer', será lógico admitir también

un tiempo anterior (Vorzett) a la tendencia del sueño a realizar los deseos."

G. W. XHI, p. 33; S. E. xvm, p. 33; tr. esp. i, p. 1110.

»\* G. W. xni, p. 38; "S. E. xvm, p. 36; tr. esp. i, p. 1111.

250 ANALÍTICA

Spinoza,13 muere, va hacia la muerte por un impulso interior: "Todo

ser viviente muere por razones internas... la meta de toda vida es

la muerte".14 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".15 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.16 Es Tánatos quien revela

13 Spinoza, *Ethica* ni, proposición iv: "Nada puede ser destruido sino poi

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".

« G. W. xm, p. 40; S. E. xviii, p. 38; tr. esp. i,~p. 1112.

15 G. W. xiu, p. 45; S. E. XVIH p. 45; tr. esp. i, p. 1115. Volveremos sobre

este término mítico de Ananké. Freud, esbozando su propia critica, 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.*

16 "¿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

**LAS PULSIONES DE MUERTE 251**

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".17

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.18

Tal es la intuición que Freud extrapola 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. xm,

p. 43; S. E. XVHI, p. 40; tr. esp. i, p. 1114.

17 G. W. xiii, p. 43; S. E. xvm, p. 40; tr. esp. i, pp. 1113-4.

18 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

injnortal 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".

252 ANALÍTICA

sexuales coincidiría con el Eros de los poetas y filósofos, que mantiene

unidas todas las cosas vivientes".19

Tamaña generalización de la sexualidad no simplifica sino que

complica la situación. El dualismo Eros - Tana tos 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

d narcisismo en su teoría, la distinción vino a ser tópico-económica

para designar un conflicto de investiciones.20 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 dei lado de la vida. Y, sin embargó, dijimos que las pulsiones

del yo se oponían a las pulsiones sexuales como las pulsiones de

muerte se oponen a las de vida.21 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

i» G. W. XHI, p. 54; S. E. xvni, p. 50; tr. esp.'i, p. 1118.

\*° G. W. xin, p. 56; S. E. xvm, p. 52; tr. esp. i, p. 1119.

21 "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. xin, p. 46; S. E. xvm, 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 antitesis, no ya

como contraposición entre pulsiones del yo y pulsiones sexuales, sino como

oposición entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte". G. W. xni, p. 57;

S. E. xvrn, p. 53; tr. esp. i, p. 1120.

**I^S** PULSIONES DE MUERTE 253

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 investición, 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 E/ *malestar en la cultura)* habla Freud

de la pulsión de muerte como de una energía "muda", por oposición

al "clamor" de la vida.\*2 Este abismo entre la pulsión y sus expresiones,

entre el deseo y k palabra —significado por el epíteto

"modo"—, 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,

\*\* "Las pulsiones de muerte son, por naturaleza, mudas y el clamor de la

**vida** procede, esencialmente, de Eros." G. W. xm, p. 275; S. E. xrx, p. 46;

tr. esp. i, p. 24.

**254 ANALÍTICA**

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 intricación *(Vermischung)* y

desintricación *(Entmischung),* mediante los cuales explicará la coLAS

PULSIONES DE MUERTE 255 ^

operación entre la pulsión de muerte y la sexualidad y su funcionamiento

disociado.23 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.24

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 rv y v de EZ *yo y él 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 tzZZá *del principio del*

*placer.* Esta confrontación permite pasar de una especulación suspendida

en el vacío a un verdadero desciframiento; en adelante vamos

a desimplicar 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.23 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 "intricacíón" y

"desintricación", que son sin duda conceptos económicos, igual que

23 *El* yo y *el ello,* cap. iv: "Las dos clases de pulsiones".

24 "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. xm, p. 269; S. E. xix, p. 41;

**tr.** esp. n, p. 22.

25 Y es en estos términos.,como las *Ñuños aportaciones al psicoanálisis* combinan

la segunda tópica y la teoría dualista de las pulsiones.

256 ANALÍTICA

los de investición, 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 investición

total".28 ¿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 conjetura, 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"." 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, delemos 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."* ¿Cómo puede el hombre llegar

a gozar sufriendo? No basta con decir, como en *Una teoría sexual,*

que el exceso de dolor o displacer libera una coexcitación libidinal

*(libidinóse Miterregung),* a título de efecto secundario (Nebenwir*kung).*

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

2« G. W. xm, pp. 272-3; S. E. XK, p. 44; tr. esp. n, p. 23.

" *Ibid.*

z8 Das *ókonomische Problem des Masochismus, G. W.* xm, pp. 371-83;

S. E. XDC, pp. 159-70; tr. esp. i, Ensayos *sobre ¡a-vida sexual y la teoría de las*

*neurosis* (15), pp. 1023-9.

*1¿S* PULSIONES DE MUERTE 257

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", consituye el masoquismo

erógeno, el placer de sufrir. El masoquismo erógeno es, pues,

d "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"

*(Bandigung)* 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" (Legíenmg, opalescencia) 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 sádicoanal),

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

258 **ANALÍTICA^**

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"? 29 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..." 30

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",31 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).*

29 G. W. XJH, p. 284; S. E. xrx, p. 54; tr. esp. n, 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 "voces clamorosas"

de la pulsión que es de suyo "muda".

30 G. W. xm, p. 283; S. E. XK, p. 53; tr. esp. u, p. 28.

si *Ibid.*

JAS PULSIONES DE MUERTE 259

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 unbe\vusste* Forísetzung *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 erógenó" 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 desexualización del complejo de Edipo.

Es, pues, una moralidad resexualizada productora de aquella mons-

• truosa "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 cuan 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

260 ANALÍTICA

obsesiva, por el contrario, el yo se proteja 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, desexualización 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 desexualización del sadismo no resulta, en consecuencia, menos

peligrosa que la resexualización del masoquismo.32

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".33

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 eüos,

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 descomrjosición." G. W. xm, p. 287; S. E. XDC, pp. 56-7; tr. esp i

p. 29. 33 G. W. xin, p. 288; S. E. XK, p. 57; tr. esp. n, p. 30.

1AS PULSIONES DE MUERTE 261

conciencia *(Gewissenangts),* resulta ser incomprensible 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, rv y v de *El*

*malestar en la cultura,* observamos una profundízación 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 recíprocas relaciones libidinales".3\*

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 creci-

\*\* *El malestar en la rntoiTO,* G. W. xiv, pp. 499-500; S. E. xxi, p. 139;

%\*t. «p. ra, p. 60.

262 **ANALÍTICA**

miento individual desde la infancia a la edad adulta, es fruto de

Eros y Ananké, 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,

í|US PULSIONES DE MUERTE 263

denan al fracaso al impradente que les obedezca. Pero la verdad

•oculta tías de la *sinrazón del imperativo* es la sinrazón de una pulsión

,<que escapa *a.* una simple erótica: "La parte de verdad encubierta

- óas de todo eso y que se niega deliberadamente podemos resumirla

como sigue. El hombre no es ni con mucho ese ser bonachón, con

on 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 infligirle sufrimientos, a martirizarlo

y matarlo. *Homo homini lupus..."*85

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 pulsio-

. nal: "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 culttnal;

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

h existencia. ]Y es este combate de titanes el que nuestras nodrizas

pretenden aplacar exclamando: *Eiapopeia* del Cielo!" "

¡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 descobre

la muerte antes de llegar a la cultura, que es el espacio de su

M G. W. xiv, pp. 470-1; S. E. xxi, p. 111; tr. esp. ni, p. 37.

to

M G. W. xiv, p. 481; S. E. xxi p, 122; tr. esp. in, p. 46. *Eiapopeia* yom

*Himmel* es una expresión de Heine, en *Deutschland,* canto i, estrofa 7\*. *[Eiapo-*

^\*w equivale al "¡Arrorró!" de nuestras nanas. T.j

**264 ANALÍTICA**

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 d 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 vn

y vm de EZ *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 egoísmd;

y se sirve de mi propia violencia para conmigo mismo para hacer

fracasar mi violencia para con el otro.

Esta nueva interpretación dé 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 se-

« vendad del superyó parecía exagferada 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

tAS PULSIONES DE MUERTE 265

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 vn de *El malestar en la cultura.* Pero la renuncia principal

que la cultura exige del individuo no es, según la segunda

lectura, la 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".37 -

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".8\*

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 *(Uribehagen),* un descontento *(Unzufriedenheit)* que

se pretende atribuir a otras motivaciones".39 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. 1*32;* tr. esp. m, p. 54. '

»« G. W. xiv, p. 483; S. E. xxi, p. 124; tr. esp. ni, p. 47.

»• G. W. xiv, p. 495;'S. E. xxi, p. 135; tr. esp. ni, pp. 56-7.

**266 ANALÍTICA**

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".

40 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- d usar de la violencia interiorizada contra k

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

«o *Die vcThitngnisvolle Unvermeidlichkeit des Schuldgefühls, G. W.* xiv,

p. 492; S. E. xxi, p. 132; tr. esp. ni, p. 54.

**LAS PULSIONES DE MUERTE 267**

el precio pagado por su progreso reside en la pérdida de felicidad a

causa del reforzamiento del sentimiento mencionado".41

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 di*

(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".42

«i G. W. xiv, pp. 493-4; S. E. xxi, p. 134; tr. esp. ni, p. 55.

« G. W. xiv, p. 495; S. E. xxi, p. 135; tr. esp. ni, p. 57.

CAPÍTULO m

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 conozcamos 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 cientificismo de sus primeras hipótesis y la *Naturphílosophie*

hacia la que tiende Eros y que nunca dejó, quizá, 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?*

;268]

**INTERROGACIONES 269**

**1. ¿QUÉ ES LA NEGATIVIDAD?**

**fr**

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 "qojo" 1 de esa especulación y de su cortejo

de hipótesis incomprobadas. Freud mismo reconoce no saber hasta

qué punto cree en todo ello.2 Habla en una ocasión de una ecuación

entre dos magnitudes desconocidas.3 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".4 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 presupuesto

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"6 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.8 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 especula-

1 Freud cita, como conclusión de su Más *allá del principio del placer,* dos

versos orientales sacados del *MaqAmát* de Al-Hariri: "Lo que no puede lograrse

volando, bueno es que se logre cojeando. Pues está dicho en la Escritura: no

**es** pecado el cojear".

2 Más *allá..., G.* W. xm, p. 64; S. E. xvín, p. 59; tr. esp. i, p. 1123.

8 G. W. xm, p. 62; S. E. xvín, p. 57; tr. esp. i, p. 1122.

« *Ibid.*

5 G. W. xm, p. 66; S. E. xvm, p. 60; tr. esp. i, p. 1124.

• *Ibid.*

270 ANALÍTICA

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"/ 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 "filósofopoeta"

quien egseña 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"?8

¿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 cuasi

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 cientificismo mecanicista

de sus primaras 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; *\** el

7 *Ibid.*

s G. W. xm, pp. 54 y 56; S. E. xvm, pp. 50 y 52; tr. esp i, pp. 1118 y 1119.

9 Propondremos, en la "Dialéctica", ciertas semejanzas entre la *libido* **freu**INTERROGACIONES

271

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.10 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 lúdicra 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.

10 Cf. *supra,* "Analítica", parte primera, capítulo i.

**272 ANALÍTICA**

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" " 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,12* 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".13 Freud puede incluso

11 Cf. *supra,* p. '247, n. 22.

12 *Die Verneinung* (1925), G. W. xiv, pp. 11-?; S. E. xix, pp. 235-9; tr.

esp. u, 1x3 *negación,* en *Psicoanálisis aplicado,* pp. 1134-6.

*13 G. W.* xiv, p. 12; S. E. xix, pp. 235-6; tr. esp. u, p. 1134.

**INTERROGACIONES 273**

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

*(Vemeinungsymbol)* 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".1\*

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"

*(anfangliches Lustkh)* por el "yo real terminal" *(endgültíges Red-*

*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".15 De este modo el intervalo

de negación que separa la presencia primitiva de su representa-

" *Ibid.*

" G. W. xiv, p. 14; S. E. xnc, 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. VH, p. 222; tr. esp. u, p. 813.

**274 ANALÍTICA**

*don* 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 *Leonarlo*... 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

quizá, atisbar el origen de una función intelectual por medio del

mecanismo de los impulsos primarios. El juicio es la continuación,

dirigida hacia un fin *(zweckmdssig, 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 com-

, ponentes libidinales. Pero la operación del juicio sólo es posible

*i* cuando la creación del símbolo de la negación ha permitido al pensamiento

un primer grado de independencia respecto a los resultados

1 de la represión y, con ello, también de la compulsión del principio

del placer".16

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.

16 G. W. xrv, p. 15; S. E. XDC, pp. 238-9; tr. esp. n, p. 1135.

INTERROGACIONES 275

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 lúdicra, con la creación estética *\* 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. PI.ACER 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, ini

encontrable. 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 Ei *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",17 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

" Cf. *supra,* p. 244, n. 4.

**276 ANALÍTICA**

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

admita 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".18

Y poco después: "Parece que el principio del placer está al servicio

de las pulsiones de muerte".19 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 d dio* insiste

sobre este mismo tema.20

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

k tarea de "ligar" la energía libre constituye a su vez una operación

18 *Más allá del principio del placer, C.* W. xui, p. 60; S. E. xvm, pp. 55-6;

tr. esp. i, p. 1121.

« G. W. xm, p. 69; S. E. xvm, p. 57; tr. esp. i, p. 1125.

*"o G. W.* xm, p. 276; S. E. xix, p." 47; tr. esp. i, p. 25.

**I INTERROGACIONES 277**

previa "que introduce y afianza la dominación del principio del

placer",21 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;22 pero añadiendo que

ks 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.23 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".2\* Ya tenemos, pues,

d 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-

21 Más *allá.*.., G. W. xin, p. 67; S. E. xvm, p. 62; tr. esp. i, p. 1124.

22 G. W. xni, pp. 42-3; S. E. xvm, p. 40; tr. esp. i, p. 1113.

23 *Ibid.* 2\* G. W. xm, p. 60; S. E. xvm, p. 55; tr. esp. i, p. 1121.

278 ANALÍTICA

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".25

Es preciso admitir que "sentimos directamente el aumento o la disminución

de las magnitudes de estímulo en la serie de sentimientos

de tensión *(TJunahme una Abnahme der Reizgrossen direkt in der*

*Reihe der Spannungsgefühle empfinden), y* es indudable que hay

tensiones experimentadas como placer y distensiones experimentadas

como displacer".26 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 tópicoeconómica

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

25 *El problema económico del masoquismo,* G. W. xm, p. 372; S. E. xix,

p. 160; tr. esp. i, en Ensayos *sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis,*

p. 1024.

20 *Ibid.*

j INTERROGACIONES 279

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 *(Befríedigung) 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

I

**280 ANALÍTICA**

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 displacer, 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 Su 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 custión 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.27

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

27 *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. \V. xm, p. 373; S. E. xix, p. 160; tr. esp. i, p. 1024.

**INTERROGACIONES 281**

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

k realidad nos reserva no es ya la pulsión de muerte, sino mi

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

282 ANALÍTICA

"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 quizá 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 lio 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?" 28 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;

28 *El porvenir de una ilusión,* G. W. xiv, p. 373; S. E. xix, p. 49; tr. esp. n,

p. 95.

**í INTERROGACIONES 283**

pero creo que no hay que ver en ello sino una irónica tabulación,

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".29

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".30

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 üiisión.* 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.]31

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

2» *G.* W. xiv, pp. 377-9; S. E. xxi, pp. 53-4; tr. esp. n, pp. 97-8.

30 G. W. xiv, p. 380; S. E. xxi, p. 56; tr. esp. u, p. 99.

" G. W. xiv, p 374; S. E. xxi, p. 50; tr. esp. u, p. 96.

284 .. ANALÍTICA

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...* ,32

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 ascesis

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.

32 *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci, C. W.* vm, p. 197; S. E.

xi, p. 125; tr. esp. n, p. 486.

INTERROGACIONES 285

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".33 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.34

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".

35 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 sobrevividos.

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".86 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.37 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

33 Carta 104. Shakespeare dice textualmente: *"Thou owest God a death"*

*(Henry* IV, v, i).

34 *Zeitgemasses über Krieg und Tod,* G. W. x, pp. 324-55; *Thoughts for the*

*Times on War ana Death, S. E.* xiv, pp. 275-300; tr. esp. n, en *Psicoanálisis aplicado,*

pp. 1094-108.

35 G. W. x, p. 342; S. E. xiv, p. 290; tr. esp. H, p. 1103.

36 G. W. x, p. 343; S. E. xrv, p. 291; tr. esp., n, p. 1103.

37 G. W. x, p.,350; S. E. xiv, p. 297; tr. esp. n, p. 1106.

286 ANALÍTICA

estas consideraciones podemos interpretar la angustia de la muerte,

exactamente igual que la angustia de la conciencia, como obra

*(Verdrbeitung)* de la angustia de castración".38 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 vz'íam, *para mortem.* Si quieres soportar la vida,

prepárate para la muerte.39

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\*0* 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 París, 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.

38 *El yo y el ello, G. W.* xm, p. 289; S. E. XEC, pp. 58-9; tr. esp. n, p. 30.

39 *Consideraciones de actualidad..., G. W.* x, *p.* 355; S. E. xiv, p. 300;

tr. esp. u, p. 1108.

«° *Das* Moftv *der Kastchenwahl, 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.

INTERROGACIONES 287

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 sustituía 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 trastrueque

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".41

El hecho de que Shakespeare nos conmueva 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".42

¿Quiere decirse que el hombre no puede "elegir la muerte, familiarizarse

con la necesidad de morir",43 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".44

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

« G. W. x, p. 34; S.' E. xn, p. 299; tr. esp. n, p. 1067.

42 *Ibidem.*

43 *Ibidem.* \

«« G. W. x, p. 36; S. E. xn, p. 301; tr. esp, u, p. 1068.

288 ANALÍTICA

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,45

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

intermediaria 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

45 Cf. *supra,* "Analítica", parte H, cap. r.

**' INTERROGACIONES 289**

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 6,46 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 justeza, 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.

\*» Los dos *principios..., G. \V.* VIH, p. 236; *S. E. xa,* p. 224; tr esp

ii, p. 497.

**290 ANALÍTICA**

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 ¿a mañana: ¡Vaya que esta semana comienza

mal!), parecen tener algún crédito ante sus ojos. Interpretado

económicamente, 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 pequenez, tal triunfo no se deberá al humor, sino al

pensamiento filosófico. Tampoco sentimos ningún placer en transportarnos

al meollo de tales pensamientos..."4T

Pues bien, Freud escribió en 1927 una nota adicional sobre *El*

*humor,\*\** 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

47 *El chiste y su relación con lo inconsciente, G. W.* vi, p. 226; S. E. vm,

p. 233; tr. csp. i, p. 935.

« G. W. xiv, pp. 283-9; S. S. xxi, pp. 161-6; tr. esp. m, en *Obras inéditas*

*de los años 1905 a 1937,* pp. 510-4.

INTERROGACIONES 291

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 anudarían

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 necessitá".\*\** 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",50 lo que daría a entender que el amor intelectual según

Spinoza no le satisfizo. Continúa: "Colmado de admiración y ha-

\*9 Un *recuerdo infantil de Leonardo de* Vz'nci, G. W. VIH, pp. VIH, pp.

141-2; S. E. xi, p. 75; tr. esp. u, p. 463.

5° *Ibidem.*

**292 ANALÍTICA**

ciéndose de verdad humilde, olvida con demasiada facilidad 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".51

¿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...*—52 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 trastrocó 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 é 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".53 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 cif .1 tífica 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 filosofeo de Freud en ese

delicado equilibrio —¿o en ese sutil conflicto?— enlre la lucidez

61 *Ibidem.*

52 G. *W.* viii, pp. 162-8 *S. E.* xi, pp. 93-8; tr. es>. u, pp. 4"72-4

« G. *W.* viii, pp. 210-1; S. E. xi, p. 137; tr. esp. \*u, p. 493.

**INTERROGACIONES 293**

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 Tanates. 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".54

" G. W. xiv, p. 506; S E. xxi, p. 145; tr. esp. n, p. 65. Cuando en 19J1

K declaró la amenaza hitleriana, Freud añadió la fiase 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.1 Pero comienza nuestro

debate con Freud. ¿Qué podemos esperar legítimamente de ello?

¿Una respuesta a las cuestiones que quedaron en suspenso al térmiro

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 integiación

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

1 He reservado deliberadamente para la "Dialéctica" el estudio de algun<i

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".

[2971

**298 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 *generís.* 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 eri conducirnos

de una reflexión que comprende su arqueología a una inteligencia

simbólica que leyera, en el nacimiento mismo de la palabra, la indivisible

unidad de su arqueología y su teleología. La dialéctica no lo

es todo; sólo es un procedimiento de la reflexión para sobrepasar 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

Adentro de mí mismo y fuera de mí, en la cultura contemporánea)

entre una hermenéutica que desmistifica la religión y una

**UNA INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA DE FREUD 299**

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 parágrafos, 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 confusiór, 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

acercamos gradualmente, por medio del método fenomenología), 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,

[300]

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 301**

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".1

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

**„ \* Emest** Nagel, "Methodological Issues ín Psychoanalytic Theory", en

**Monejr** Hook (ed.), *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy* (simposio).

**metaLu!?\*'** NuCVa Y°tk' 1959> PP' ?8~56' Estudio de réPlica a la exposición

**"jctooológica** presentada por Heinz Hartmann, "Psychoanalysis as a Scientific

**«tobod",** *üñdem,* pp. 3-37.

**302 DIALÉCTICA**

coordinación con hechos de comportamiento. Tan es así, que tampoco

puede determinarse en qué condiciones podría ser refutada la

teoría.2

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 inves- \*

tigación 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.3

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

2 Este argumento fue desarrollado por Michael Scriven, "The Experimental

Investigaron of Psychoanalysis", *ibidem,* pp. 226-51.

a *Ibidem,* pp. 228, 234-5.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 303**

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-\*

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.5

4 Dentro del movimiento psicoanalítico, el origen de esta revisión metodológica

se remonta al importante trabajo de H. Hartmann, "Ichpsychologie und

Anpassungsproblem", *Intem. Ztschríft f. Psychoandyse,* 24, 1939. Se tradujo

parcialmente en D. Rapaport, *Organization and Pathology of Thougth,* Nueva

York, Columbia University Press, 1951. Es un trabajo actualmente accesible

en inglés *Egopsychology and the Problem of Adaptation,* Nueva York, Internatio- f

nal University Press, 1958, [Tr. esp. *Estructura del yo y problemas de adaptación,*

Fax, 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. Konvetzy

(eds.), *Freedom and Experiencie,* Comell Univ. Press., 1947; L. Kubie, "Problem

and Techniques of Psychoanalytic Validation and Progresa", en E. Pumpian-

Mindlin (ed.), *Psychoanalysis as Science,* Stanford Univ. Press, 1952.

[Tr. esp. *El psicoanálisis como ciencia,* UNAM, México, 1960.] Else Frenkel-

Brunswik, "Meaning of Psychoanalytic Concepta 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 Gilí, "The Points of View and Assumptions of Metapsychology",

*Intem, J. of Psychoanal.,* vol. 40, n. i, 1959. [Tr. esp. en *Aportaciones*

*a la teoría y técnica psicoanalítica,* Fax, 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].

5 H. Heinzmann, 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, intermediarias, dependientes" y la "cuantíficación"

de sus leyes.

**304 DIALÉCTICA**

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.6 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

en trópico: de la tensión a la reducción de tensión; toda conducta

motivada puede encajar en ese modelo. La *Wunscherfüüung*

*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 *leaming,* 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.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 305**

En fin, puede hablarse de un modelo jacksoniano en Freud: les

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.7

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 psisología,

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-

7 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-alucínación) y del afecto (descarga de afecto,

por ejemplo, angustia). Viene seguidamente el sistema secundario a superponer

sus defensas y sus controles: la contrainvestición sería, entonces, otro nombre

del control integrativo del modelo jacksoniano; la elevación de los umbrales

iniciales mediante la contrainvestición 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 *Metapsicologfa,* de *Inhibición, síntoma y angustia.*

**306 DIALÉCTICA**

te el empleo de la contrainvestición, el desarrollo de la actual *egppsychology."*

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 engineet*

ring y de *information engineering* de la cibernética. 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 k

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.9 Este punto de

8 *"The genetic character of the psychoanalytic theory is ubiquitous in its*

*litterature. The concept of 'complementar?* Series" is *probably the clearest expression*

*of it: each behavior is part of a. historícal sequence shaped^ both by*

*epigenetic laws ana experience; each step in the sequence contríbuted to the*

*shaping of the behavior and has dynamic, economic, stmctural, and contextualadaptative*

*relationships to it. Such complementary seríes do not constitute an*

*'infinite regress'; they lead back to a historícal situation in vfhich a particular*

*sohitíon of a dríve demaní* Wíis *first achieved, or a particular apparatus was*

*first put to a certain kind of use."* Rapaport, *The Structure. ..,* p. 87.

\* 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 realicíad depende de la primera formulación de la

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 307**

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 anaclítica, 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 *egppsychology* 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 "operaciondistas"*

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 contentamos, 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 extema. En,-la quinta concepción,

la de Erikson, el hombre está pieadaptado no sólíiva un medio ambiente

previsible, sino a un amplio abanico de medios, no ya "objetivos"' sino "sociales".

*Op. cit.,* pp. 97-101.

**308 DIALÉCTICA**

teoría de la ciencia, debería proceder a una total "reformulación"

en lo que Bridgman10 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.11

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"12

—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 cjnsideración 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

•"as 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

10 P. W. Bridgman, "Operational Analysis", *Philosophy of Science,* 5, pp.

114-31 (1938); "Some General Principies of Operational Analysis", Psycho/ogí*cal*

*Review,* 52, pp. 246-9 (1945).

Véase también Else Frenkel-Brunswik, "Meaning of Psychoanalytic Concepta

and Confinnation of Psychoanalytic Theories", *Scientific Monthly, 79,* pp.

293-300 (1954).

11 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.*

12 *Minnesota Studies,* pp. 77-80.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 309**

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.13 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 disposíüonal concepts.* Las construcciones hipotéticas

—esencia, flogisto, éter, ello, libido— tal vez resultan heurísticamente

deseables, pero han hecho más daño que bien a la ciencia.15

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 *leaming*

todas las organizaciones y reorganizaciones de la percepción y de la

respuesta, agregando a las percepciones los predicados de bueno,

malo, agradable, desagradable, 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"1S que lian

" Albert Ellis, "An Operational Reformulation of Some of the Basic Principies

of Psychoanalysis", *Minnesota Studies...,* pp. 131-54.

~14 *"Modem empirism, ín* fací, *seems to have only one invariant* requisito:

*namely, that ín same final analysis albeit most indirectly and through a long*

*network of intervening constructs, a statement or hypothesis must in tome*

*manner (or in principie) be confirmáble* —*that is, significantly tie*— *oble to or*

*correlatable vñth some kind of observable. It thereby rules out sheer metaphy-*

«caí *speculation but keeps the door widely open for olí other hypotheses."* A.

Ellis, *ibidem,* p. 135.

15 *Ibidem,* pp. 136, 150-2.

" Ibid., pp. 140-50.

**310 DIALÉCTICA**

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.,17 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.18 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 unívocas

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 contrainvestición, 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-

17 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 investición de energía.

Se trata de construcciones anacrónicas del siglo xrx 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.

18 Peter Madison, *Freud's Concept of Repression and Defense, Its Theoretical*

*ana Observationd Language,* Minnesota Universiry Press, 1961. Cf. *supra,*

p. 121, n. 58, la exposición sucinta de la obra.

ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 311

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

Cuantificares 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".19 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 atañen 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".20 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-

19 *Ibidem,* p. 190.

20 *Ibidem.*

**312 DIALÉCTICA**

quiera, que a su vez depende de ulteriores hipótesis teóricas, implicadas

en las diversas reglas de traducción de Freud".21 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 tenérselo 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".

22 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 seria 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 bahaviorismo, 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:

**« *Ibidem,* p. 192.**

**" *Ibidem,* p. 191.**

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 313**

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,28 los que han estado más-cerca de reconocer

la índole propia del lenguaje psicoanalítico y su verdadero nivel de

validez.

23 Esta discusión sobre el "estatuto lógico" del psicoanálisis comenzó en

la revista *Analysis,* moviéndose esencialmente en tomo 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.], *Phüosophy ana. Analysis,*

Blackwell, Oxford, 1954, pp. 132-93). Antony Flew, "Psycho-analytic explanation",

*Analysis,* 10, 1, 1949, *Phil. ana* An., pp. 139-48. Peters, "Cure, Cause and

Motive", *Analysis,* 10, 5, 1950, *Phü. and An.,* pp. 148-54. Añádase a ellos

Antony Flew, "Motives and the Unconsdous", *Minnesota Studies,* i, 1956,

pp. 155-72.

314 DIALÉCTICA

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!), ni tampoco

en términos de "razón relatada" *(reported reason)* (Él hace eso porque,

dice é l . . . ) (Proposición E2), ni tampoco en términos de "explicación

causal" (Porque se ha puesto una inyección de cocaína)

(Proposición E3). Et no puede ser ni errónea, ni verificarse en forma

evidente; E2 puede ser errónea, pero sólo se verifica mediante

una proposición Ej; E3 puede ser errónea y verificarse mediante hechos

de observación. La explicación analítica constituye otra forma

de enunciado, E4, situada a igual distancia de los enunciados Ea,

E2 y E3; vale decir que las proposiciones psicoanalíticas difieren tanto

de la explicación causal como de la motivación alegada o relatada.24

Al final de la cura analítica, el enunciado E4 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 irre-;

ductible 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 reificar

todas sus nociones y mistificar la interpretación misma. Si acaso podría

hablarse de motivación alegada o relatada, a condición de "des-

2\* Tpulmin muestra, con tanta sutileza como precisión, cómo el cuarto tipo

de proposiciones E4 puede perfilarse mediante tres tipos preposicionales mixtos:

E14, E24, E34. E14 está más cerca del tipo de "razón alegada" *(stated reason);*

ej.: *I iound myself wíshing that I was alone \vith her.* E,4 está más cerca del

tipo de "razón relacionada" *(reported reason);* ej.: *he behaved for the moment*

*as though he hated the sight of her.* E34, 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 \vich the psycho-therapist begtns*

*by studying the motives for rather than the cause of neurotic behavior"* (Toulmin,

*op. cu.,* p. 138).

**ENTRE PSICOLOGÍA y FENOMENOLOGÍA 315**

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 ana*

*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 conducimos

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;25

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 ^

25 Antony Flew, *op. cit., Phüosophy and Analysis,* dice como conclusión

de su artículo: *"My two theses have been, first, that psychoanalytic explanation*

*OT ai any rote classical Freudian ones in the first instance are 'motive and*

*not 'cosuaT explanations; and, second, that these two sorts of explanation are*

*so radically different that they are not rivals at olí" (ibidem,* p. 148). Si bien

es cierto que, en su prólogo de 1954, A. F. atenúa esa contraposición global

*(ibidem,* p. 139).

**316 DIALÉCTICA**

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.26

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.27 Si no existe traducción

posible del lenguaje causal en lenguaje motivacional y viceversa,

¿cómo se explica que su mezck 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.28

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 *Phüosophy 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.1\* 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

26 A. Flew subraya en su segundo artículo, el de *Minnesota Studies* (cf. la

nota 11), el carácter irreductiblemente 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 notíon has not previously*

*been noted either here OT in the analysis controversy. It would repay special*

*examination: for v/hat is involved seems to range through a spectrum of cases*

*shading* /rom, *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,*

r, p. 159.

27 A. Flew pone en exergo, en su artículo sobre "Motives and the Unconscious",

una frase de Kris: *"There is, for instance, a lack of tremed clarífiers, who*

*might properly co-ordinate the varíous propositions with each other or try to*

*elimínate the inadequacies of language in psychoanafysis". Minnesota Studies, i,*

p. 155.

28 Peters, "Cure, Cause and Motive", *Phüosophy and Analysis,* pp. 148-50.

2» Peters, *op. cit.,* pp. 151-4. Cf. G. Ryle, *The Concept of Mind,* cap. rv.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 317**

sistemática y la explicación histérico-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*..."so* 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 motivocausa.

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 reforrmáaciones 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 traicionan,

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

80 Toulmin, "Postscript (1954)", *Phüosophy ana Andysis,* pp. 155-6.

**318 DIALÉCTICA**

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";31 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.32

Justamente se trata de esa significación que Skinner arroja a las

31 Skinner, en *Minnesota Studies,* i, p. 81.

32 H. Hartmann es muy consciente de la diferencia: *"The data gathered in*

*the psychoanalytic sítuation -wüh the help of the psychoanalytic method are primaríly*

*behavioral data: and the aún is clearly the exploration of human behavior.*

*The data ate mostly the patient's verbal behavior, but include other kinds of*

*actíon. 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 olear cut difference*

*between this approach and the one usually callea behaviorista', and*

*this difference is even more marked if we consider the beginnings of behavorism,*

*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-life situation" (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 disociar *(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 tense one speaks of the*

*psychoanalytic method as a method of interpretarían" (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.

ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 319

tinieblas exteriores, a la trastera general de las teorías sobre la vida

mental y las metáforas precientíficas.33 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,34 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.35 Si no se

33 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 prohibe también "representar el acto

de autoobservación en el marco de la ciencia física" *(ibid.,* p. 85).

34 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 parágrafo y un capítulo en su obra epistemológica (pp. 38-43, 117-32).

Rapaport entiende bien que el obstáculo no es fortuito, sino debido "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. 117ss.) 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 cuasi cuantitativo de la investición;

la teoría de la investición —afirma— incluye proposiciones cuasi 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, ana perhaps even in psychology ett 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.

35 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

**320 DIALÉCTICA**

reconoce la especifidad 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.36 Es la

especifidad 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.37 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 "sobredeterminación"; transcrito

en lenguaje behaviorista y causalista, significa que una conducta

artículo, "The Experimental Investigation of Psychoanalysís", en Sidney Hook

(ed.), *Psychoanalysís,* pp. 252-68, Scriven se muestra por lo demás mucho más

severo y escéptico respecto a las pretensiones científicas del psicoanálisis.

38 Hartmann, en Sidney Hook (ed.), *Psychoanafysis,* pp. 18-9, 24-5. La "teoría"

se justifica, en una perspectiva empirista, 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.

3T J. Lacan, "Fonctíon et champ de la parole et du langage en psychanalyse",

contribución al Congreso de Roma, 1953; *Psychoanalysís,* i, pp. 81-166. Mi critica

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 psychologje,* PUF, 1949; "Définition et aspects de la psychanalyse", *Rev. fr.*

*de Psa.,* xiv, *3,* pp. 384-423; "Fascinatíon de la conscience par le moi", *La Psa.,*

ni, 1957, pp. 33-47; J. Lacan, "Propos sur la causalité psychique", Evo/. *PsychiatT.,*

1947, fase, i; "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud",

*La Psa., ni,* 1957, pp. 47-81. M. Gressot: "Psychanalyse et connaissance", *La*

*Psa.,* 1956, xx, 1/2, pp. 9-150; S. Nacht, *De la pratíque á la théoríe psychamdytique,*

PUF, 1950; A. Green, "L'inconscient et la psychanalyse francaise contemporaine",

*Les Temps Modemes,* xvm, pp. 365-79, 19.5, 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 rv.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 321**

puede describirse al mismo tiempo como un *id behavior,* como un

*ego behavior,* etc. Así es como resulta "determinada de manera

múltiple".38 Subrepticiamente se ha eliminado la cuestión del doblesentido

y se la ha transcrito 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 )S9 es tratar por

preterición (es decir, escamotear) el problema de ks 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

88 *"Every behavior has conscious, unconscious, ego, id, superego, redity, etc.,*

*componente. In other vords, tul behavior is multiply determined (overdeterminatíon).*

*Sínce behavior is always multifaceted (tmd even the apparent absence of*

*certcán facets of it requires explanation), the conception of múltiple (or* over-J

*determinatíon may be regarded as a purely -formal consequence of this method*

*of conceptualisation... Overdetermmation, to my mind, implies precisely such*

*a lack of independance and sufficiency of causes, ana is inseparábly connected*

*vnth the múltiple levéis of analysis necessitated by this state of affaÍTs."* Rapaport,

*op. cit.,* pp. 83-4. Interpretada en estos términos de causalidad compleja, la sobredeterminación

pierde su especificidad. ¿Resulta suficiente decir: *"Academic psychologies*

*did not develop such a concept, probably because their methods of*

*investigation tena to exclude rather than to reveal múltiple determinatíon"?* En

el mismo sentido, H. Hartmann, en *Psychoanalysís.*.., p. 22; *ibid.,* p. 43.

89 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.

**322 DIALÉCTICA**

de estructuración, de autonomización, de control por contrainvestición,

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 Kohler;40 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 cientificistas, 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-

40 *"Here the psychologícal absence of the object plays the same role as its*

*real abaencc does* trj *the primary model." Ibid.,* p. 74.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 323**

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.41

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", "voces"? 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 investíción y la

desinvestición, 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

**41** Hablando Rapaport de los *"unnoticeable"* del psicoanálisis, declara:

*"Whüe other psychologies treat the unnoticeable in non psychological terms*

*(brainfields, neurd connections, etc.), psychoandysis consistently treats it in*

*the psychological terms of motivations, affects, thoughts. etc." Ibid.,* p. 89.

**324 DIALÉCTICA**

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 asi 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 througfi*

[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)."

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 investiciones 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-

42 "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/HI, p. 268; S. E. rv, p. 262; tr. esp. i, p. 389.

ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 325

cía. Jamás cabe separar la coherencia, la autonomía estructural del

ego de ese trabajo del duelo, so pena de salimos 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 kasta 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 eo .que el deseo es

demanda y la demanda resulta denegada. Todo eK Edipo se vive

y se representa en el triángulo de la demanda, 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

**326 DIALÉCTICA**

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, irreductible

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

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 327**

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

4 y la plantee.

í 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.

Cierto que una teoría debe, en general, atenerse a ciertas reglas de

deductibilidad independientemente de su modo de verificación, y a

cierras 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

**328 DIALÉCTICA**

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* /uro. 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*

*dd 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 FENOMENOLÓGIOO DEL CAMPO PSICOANALÍTICO**

La discusión precedente nos induce a buscar por el lado de la fenomenología

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 psicoanalítíco".

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 encuentro

de los conceptos freudianos con los recursos de la fenomenología

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 Waelhens.

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 dándonos 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

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 329**

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" *(Selbstverstándlichkeit)* 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 "propiamente 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 critica de k evidencia apli**330**

**DIALÉCTICA**

cada anteriormente a la cosa:43 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 atañe 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": \*\* 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 Intentionalitdt)* 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

43 "Eso mismo sucede *(dhnlich* o/so) en la certeza apodictica 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

apodictica, requiere por lo tanto, en cuanto a la posibilidad de su cumplimiento,

una crítica de su alcance, suscepitble de limitarla apodícticamente. ¿Hasta qué

punto el ego trascendental puede hacerse ilusiones sobre sí mismo *(sich über*

*sich selbst tüuschen) y* hasta qué punto se extienden los componentes absolutamente

indubitables pese a esa posible ilusión?" *Meditaciones cartesianas,* J 9.

44 "Por lo mismo que estoy sumergido en la vida natural *(im natiírlichen*

*Dahinleben),* mi vida toma sin cesar *esa forma fundamental de toda vida 'actuoT,*

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.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 331**

de la reflexión, como lo han deducido Fink y De Waelhens,45 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".48 Husserl y Freud se nos muestran así como

los dos herederos del mismo Brentano, quien tuvo a los dos corno 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 reflexi-

45 E. Fink, apéndice **xxi** al parágrafo 46 de la *Krisis (Husserliana* vi, 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,* Éd. de Minuit, 1959, pp. 214-41.

Igualmente De Waelhens, "Réflexions sur une problcmatique husserlienne de

l'inconscient: Husserl et Hegel", *Edmund Husserl,* 1859-1959, Phaenomenologica,

Nijhoff, La Haya, 1959, pp. 221-38.

48 Vergote, "L'intérét philosophique de ía psychanalyse freudienne", *Archives*

***de*** *Phüosophíe,* enero-febrero de 1958, p. 38.

332 DIALÉCTICA

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 Kgo? Las "leyes esenciales cíe la componibilidad" "

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 *cogitatianes* 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".\*\* Dicho de

otra manera, la reconstrucción de una producción activa tropieza

*(stossen* wír) 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 "Urstíffung".

*\* Ibid.,* parágrafo 37.

48 *Ibid.,* parágrafo 38.

ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 333

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".49 Explicitación

husserliana 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".

80 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

*(irratioTud):* "pero no se pierda de vista que este *hecho* [bruto] a su

vez, con su *irracionalidad, es un concepto estructural dentro del sistema*

*del ¿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.51

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

«• *Ibid.* 80 *Ibid.*

«i Vergote, ibid., p. 47.

**334 DIALÉCTICA**

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".62

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.53 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.

ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 335

3] La reducción es *d* 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

**336 DIALÉCTICA**

define por su diferencia respecto de todos los demás; más precisamente,

nosotros expresamos el mundo al conjuntar las diferencias

fonemáticas 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 aparacer, 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 alia 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 articule 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, aquélla queda significada y transformada en intencionalidad;

la privación de la madre se convierte en captación

intencional de la madre.\*\*

El del *Fort-Da* no es un ejemplo aislado: *La aflicción y la melancolía*

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-

54 De Waelhens, "Sur l'inconscient et la pensée philosophique", *L'inconscient,*

París, Desclée de Brouwer, 1966, pp. B71-86 [tr. esp. en *El inconsciente,*

Siglo XXI, México, 1970]; "Réflexions sur une problématique husserlicnne de

l'inconscient: Husserl et Hegel", *op. cit.,* p. 232.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 337**

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 introouce

en k constitución misma de la cosa, como cosa presumida, k

regencia a otro; y es justamente el horizonte de perceptibilidad, ese

anverso invisible de lo yisible, lo .que nos remite a otro. Hay una

rekción 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 explicitar.

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

338 DIALÉCTICA

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 vn 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 humilla- /

ción, y que el deseo se educa para la realidad mediante el displacer

específico que le inflige 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 " 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.

55 Hippolyte, "Phénomenologie de Hegel et psychanalyse", en *Psychemolyse,*

*3,* pp. 17 *ss. y* 225 ss. De Waelhens, "Réflexions sur une problématique husserlienne

de l'inconscient: Husserl et Hegel", pp. 225 ss.

ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 339

Poro 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".

56 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".57 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-

«• De Waelhens, "Réflexions...", p. *226.*

57 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 natureües,* 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 rememoración.

340 DIALÉCTICA

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 qne 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".58

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

5t De Waelhens, *La philosophie et les expéríences naturelles,* p. 154.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 341**

psicoanálisis, sino que, por una diferencia casi imperceptible, nos

ofrece tan sólo una especie de comprensión del psicoanálisis en el

limite 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.

38 Yo diría de buena gana: el inconsciente freudiano es lo que

resulta accesible mediante la técnica analítica; pues bien, esta forma

de excavación arqueológica80 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.81 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-

89 S. Freud, *Psychoanatyse und Libidotheorie, G.* W. xra, p. 211: "La palabra

psicoanalítica designa: 1) un procedimiento *(Verfahren)* de investigación

de los procesos psíquicos que de otro modo serian 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".

M Vergote, *art. cít,,* pp. 28-9.

61 "Vergote, art. *cít.:* "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).

342 DIALÉCTICA

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.62

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.

§e pasa de la fenomenología al psicoanálisis al comprender que

«2 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 aquélla

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 coherenj», 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.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA , 343**

la barrera principal separa al inconsciente del preconsciente, y no al

preconsciente del consciente; sustituir la fórmula Cc./Prec., Inc. por

la fórmula Ce., 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. Cierto 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 "asediarse

por la práctica".63

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 Deparan 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

63 Vergote, *op, cit.*

344 DIALÉCTICA

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 ¿reconocible

el texto de la conciencia.

Debe decirse otro tanto de la diferencia entre la génesis pasiva,

en sentido husserliano, 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 investición 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.44

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

84 G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie, I. La psychologie*

*et la psychanalyse,* Rieder, 1928 [ti. esp. *Crítica de los fundamentos de la*

*psicología: el psicoanálisis, }.* 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.

ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA **345**

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 investición 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.65 Lo más difícil de todo es la idea de

una "energía que se transforma en significación".68

En consecuencia, nada hay de definitivo en este dominio y quizá

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 estñ

"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-

65 Laplanche y Leclaire recurren a una interpretación gestaltista de la energía

de investición propia de cada sistema: se trataría de una especie de pregnancia

de las buenas formas en cada sistema. *Loc. cu.*

es 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.

«t., pp. 53-4.

346 DIALÉCTICA

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".67 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 fonemática 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.*,68 Pues bien, es imposible

67 Benveniste, "Remarques sur la fonction du langage dans la découveite

freudienne", *La Psychanalyse,* núm. 1, pp. 3-16; *ibidem,* p. 6.

68 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

ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 347

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" *(Reprüsentant);* 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 antitético de las palabras primitivas, G.* W. VIH, pp. 214-21;

S. E. xi, p. 155-61; tr. esp. u, 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

antitéticas 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).

348 DIALÉCTICA

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".69

Si entendemos la lingüística, en sentido estricto, como ciencia de

fenómenos de lenguaje realizados en una lengua, es decir, en una

89 Al estudiar el trabajo de condensación y la interpretación del sueño de

la inyección puesta a lima, 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 *(Dingvorstettungen)". G. W.* n/m, 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 *(Traumbilder)* a partir de los pensamientos latentes del

sueño, y que hemos denominado *proceso primario.* Las palabras quedan condensadas

y transfieren integramente sus investiciones 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. xm, 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 (Wbrf*beziehung)*

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 investiciones de objeto,

sólo se mantienen las investiciones de las representaciones verbales dé 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 investición, 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. xrv, 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

investiciones de cosa *(Sachbesetzungen)* de los objetos, que son las primeras y

verdaderas investiciones de objetos *(Objektbesetitingen).* El sistema Prec. nace

a consecuencia de la sobreinvestición 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".

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 349**

lengua organizada, hay que decir que el simbolismo de lo inconsciente

no constituye un fenómeno lingüístico *strícto 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 fonemática

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 nive de la retórica más bien que al nivel de la

lingüística. Pues bien, la retórica, con sus metáforas, sus metonimias,

sus sinécdoques, 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.

70

Claro que llamar infra o supralingüísticos a tales mecanismos es

continuar refiriéndolos al lenguaje; pues bien, en eso consiste la justeza

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

quizá 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;71 tal llamada, por

70 "En el estilo, más bien que en la lengua, es donde encontraríamos un

término de comparación con las propiedades descubiertas por Freud como signaléticas

(descriptivas) del 'lenguaje onírico'." Benveniste, *op. cu..,* p. 15.

71 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.

350 DIALÉCTICA

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 Darstdlbarkeit.*

No hay, pues, duda detme 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-encrucijada" 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

dásica; pero no habíamos pasado de una analogía global. Partiendo

del papel de las "palabras-encrucijada" en el texto inconsciente del

sueño, resulta posible detallar la interpretación de la condensación

como 'metáfora y la interpretación del desplazamiento como metonimia.

72'

Sigamos, con Laplanche y Leclaire, la vía de la metáfora.

En una lengua sin metáforas, habría cierras relaciones de sígnifi-

5

cante a significado, que podríamos simbolizar por —; pero no habría

*s*

ni equívoco en el lenguaje, ni inconsciente que descifrar. Pero con

la metáfora, un nuevo significante S' desaloja al significante (lo

S'

que puede transcribirse como —). Pero en lugar de quedar supri*s*

72 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 media 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.

ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 351

mida aquella *S,* cae en la categoría de significado (lo que puede

*S'*

transcribirse como —); pero sobre todo, se perpetúa como signifío

S'

cante latente. No tenemos, pues, simplemente — en lugar de

*s*

*S S'*

—, sino una fórmula más compleja, cuya simplificación sería —.

*S S*

Para explicar esa simplificación proponen los autores transcribir la

S' S

fórmula — X — (fórmula i), cuya simplificación es, efectivameno

*S*

*S'*

te, —. Pero sólo lo hacen para poder transformarla algebraicamente

*s*

*S'/S*

en —— (fórmula n).

*j/S*

Sean cuales fueren las reservas que puedan hacerse a tales operaciones

puramente algebraicas (¿qué puede significar la multiplica-

S' S

ción — X — que ha permitido la transformación de la fórmula i

o *s*

en la fórmula n?), 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 barrara 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

*73* Lo que constituye la cohesión de los sistemas sólo puede ser expresado

**en** lenguaje energético: en el caso de la "represión *a posteriori" (Nachverdrdn*gung)

o represión "propiamente dicha", esa fuerza cohesiva se manifiesta en

a "atracción" de una cadena ya constituida, a la que debemos añadir la desinvestición

del sistema superior que rompe la conexión, y la sobreinvestición

**que** remplaza un extremo expulsado de la cadena por otro. El caso de la "represión

originaria", que únicamente puede ser reconstruida, resulta más difícil;

**352 DIALÉCTICA**

eso, con esta lectura? Todo y nada. Todo, porque no existe ningún

proceso económico al que no quepa 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".7\* Tal denegación, que constituye propiamente la *Urverdrangung,*

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 sigesta

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*

.vi«iii/if<;ii(t'. por In mismo c|iie el significante está .iln destinado a ocultar la apcr

tura fundamental del ser, asegurando, sin descanso, la metonimia del deseo"

*(op. cit.,* p. 46).

74 *La represión, G.* W. x, p. 250; S. E. xiv, p. 148; tr. esp. i, en *Metapsicología,*

p. 1046.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 353**

niñeados, 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 la-

S

tente esté tratado como un término doble (—); el elemento S está

o

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?75 ¿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

*™* "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

S

cadena inconsciente, que primero es —, rechazado bajo la barrera de la meti*s*

S

fora en la fórmula u, y luego es un equivalente de la significación simple — en

o

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

S

habrá tratado el — como un elemento de lenguaje aprovechándose de esa asi-

O

mflación? 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).*

**354 DIALÉCTICA**

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 confína 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 fonemática y semántica del lenguaje.

Por otra parte, desplazamiento y condensación son fenómenos

infralingüísticos 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.76 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-*

76 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" *(fai soif).* El

juego de palabras actúa en virtud de una fragmentación y una distorsión al nivel

de los elementos fonemáticos; 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 fonemático, 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-playaarena-

piel-pie-corne), mientras que la condensación se hace al nivel de las palabras

dislocadas *li-come.* De esta forma la imago *licome* 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.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 355**

*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 " ya citado

77 Puede leerse antes, en la nota 59, el texto G. W. xin, 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 lia denominado

psicoanálisis proviene del procedimiento llamado catártico, qué él expuso en

colaboración con }. Breuer en los *Estudios sobre la histeria,* publicados en

1895": Dze *Freud'sche Psychoanalytische Methode* (1904), G. W. v, pp. 3-10;

*Freud"s Psycho-analytic Procedure, S. E.* vil, pp. 249-54; tr. esp. n, *El método*

*psicoanalítico de Freud,* en *Técnica psicoanálíticar* 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. vn, pp. 257-

268; tr. esp. n, 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 *Recaer***256**

**DIALÉCTICA**

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*

*psícoandítica,* 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 maniobra 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? Prjmero y esencialmente, porque

es una lucha contra las resistencia? del enfermo.78 Desde este

*do, repetición y elaboración (Erinnem, Wiederholen und Durcharbeiten), G.*

*W.* x, pp. 123-36; *S. E.* xx, pp. 146-56; tr. esp. n, 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.

fonctíon du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytíque", *Rev. fr.*

*de Psychan.,* xni, 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 probléme du transferí",

*Rev. fr. de Psychan.,* xvi, 1, pp. 5-115. B. Grunberger, "Essai sur la

situation analytíque et le processus de guerison", *Rev. fr. de Psychan.,* xxin, 3,

1959, pp. 367-79. E. Amado Lévy-Valensi, *Les rapports intersubjectifs en*

*psychandyse,* PUF, 1962. J. P. Valabrega, *La relatíon thérapeutique,* Flammarion,

1962. S. Nacht, *La présence du psychandyste,* PUF, 1963. C. Stein, "La

situation analytíque...", *Rev. fr. de Psychan.,* xxvin, 2, 1964, pp. 235-49.

78 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.* vni, 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 inconsENTRE

PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 357

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.78 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.80 Es un caso

cíente. 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).

78 El texto más antiguo que hemos citado vincula expresamente técnica analítica,

resistencia, deformación y arte de interpretar *(op. cit.,* p. 394).

80 *Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychanalyse* (1911), G. W.

viii, pp. 350-7; *The Handling of dream-Interpretatíon in Psycho-andysis, S.*

*E.* xii, pp. 91-6; tr. esp. n, *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).*

358 DIALÉCTICA

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.81 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.

82

Tal maestría en las reglas técnicas es lo que distingue el auténtico

psicoanálisis 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. Pertenece, pues, a la terapéutica combatir esas

resistencias. Revelar al enfermo lo que ignora, por haberlo reprimido,

sólo constituye uno de los peliminares indispensables del tratamiento.

..; al revelar a los enfermos su inconsciente, siempre se provoca

en ellos una agudización de sus conflictos y una agravación de

81 Léase el esmerado artículo de 1912: *Consejos al médico en el tratamiento*

*psicoanalítico,* G.'W. vui, pp. 376-87; S. E. xii, pp. 111-20; tr. esp. u, pp. 418-

423. Ahí expone Freud con detalle las reglas de esa habilidad técnica: el esfuerzo

memorístico para retener nombres, datos, asociaciones y presentaciones mórbidas,

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.

82 *La técnica psicoanalítica,* n, 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).

ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 359

sus síntomas".83 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 reconcilian la

realidad de las energías puestas en marcha y la idealidad del sentido

descifrado.84 Me limitaré aquí al trabajo psíquico de la toma de

conciencia dentro del trabajo analítico.85

En el combate contra la resistencia es donde se conjugan el trabajo

del analista y el del analizado.86 Constituye un trabajo para el

83 *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 desdeñar

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. cu.,* p. 408).

8\* Cf. *infra,* cap. n, $ 2.

85 Freud recuerda una vez más que el psicoanálisis es un oficio que requiere

familiarizarse con una técnica larga y lentamente adquirida (u, 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. XH, pp. 123-44; tr. esp. u, pp. 426-37, en particular

las últimas páginas.

86 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

**360 DIALÉCTICA**

enfermo "aceptar, mediante una mejor comprensión, lo que hasta

entonces había rechazado (reprimido) a consecuencia de una regulación

automática del displacer". Ahora bien, no se olvide que el

único principio de la represión es el displacer. 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. £1

análisis —repite 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 "devenirconsciente".

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)\*7* 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).

87 *Recuerdo, repetición y elaboración,* n, pp. 437-42.

**ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 361**

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".88

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".88

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.90 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

88 Se expresa en el mismo sentido el artículo sobre Los *caminos de la terapia*

*psicoanalítica* (1918), G. W. xn, 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 ni.

8» *íbidem.*

80 *Ibidem.*

**362 DIALÉCTICA**

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".91

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.92 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.83 Por un

lado, las resistencias sólo pueden cambiarse si la situación traumática

viene a trasponerse en el campo cerrado de la relación analí-

81 *La iniciación del tratamiento* (1913), n, pp. 426-37.

92 "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, contentándonos 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).

83 *La dinámica de la transferencia* (1912), G. W. vm, pp. 364-74; *S. E.*

xir, pp. 99-108; tr. esp. n, 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"

ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 363

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.94 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

(actz'ng ouí), se sobrentiende que sin reconocerlo como tal repetición.

Es ésta una peripecia mucho más importante de lo que parece'

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.

95 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.96

(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).

94 *Observaciones sobre el amor de transferencia* (1914), *G.* W. x, pp. 306-

321; S. E. xrr, pp. 159-71; tr. esp. u, pp. 442-9.

85 "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.

96 "La mejor manera de refrenar el automatismo repetitivo y transformarlo

en un motivo de recordación la tenemos en el manejo de la transferencia. Re364

DIALÉCTICA

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".97 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 el 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).

*97 Los caminos de la terapéutica psicoanalítica,* n, 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).

ENTRE PSICOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA 365

frustración penosa".98 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".99

88 Los *caminos de la terapéutica psicoanalítica,* n, p. 451.

»• Merleau-Ponty, prefacio a Hesnaid, L'oeuvre *de Freud et son importan****ce***

*pour le monde modeme* (1960) [tr. esp. *La obra de Freud,* FCE, México,

1970]. Me apropio 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

366 DIALÉCTICA

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".100

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

argueoiogúj" (p. 9). Para captar la importancia de ese prefacio, léase la

"Note sur le probléme de l'inconscient chez Merleau-Ponty" de J.-P. Pontalis,

en *Les Temps Modernes,* 1961, núm. 184-5, pp. 287-30?.

100 *Ibidem.* Cf. Hesnard, *Apport de la phénoménologie a la psychiatrie contemporaine,*

Masson, 1959. A. Green, "L'inconscient freudien et la psychanalyse

francaise contemporaine", *Les Temps Modernes,* núm. 195, 1962, pp. 365-79 [tr.

esp. en Eí *inconsciente freudiano...* Nueva Visión, Buenos Aires, 1969]. "Du

comportement á la chair: itinéraire de Merleau-Ponty", *Critique, 211,* 1964,

pp. 1017-46.

**CAPITULO H**

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." 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 ajin 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 ckro 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

[3671

**368 DIALÉCTICA**

anterior, y volver a situar la paradoja metódica del primer capítulo

dentro del campo de la reflexión. Con este parágrafo quedará cerrado,

para nosotros, el expediente epistemológico del freudismo.

3] Volviéndonos luego hacia las tesis freudianas en sí mismas,

elateremos 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 "institnciones", 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

**UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 369**

apodicticidad no van necesariamente a la par." \* 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 apodíctíca,

requiere en cuanto a la posibilidad de su cumplimiento una crítica

de su alcance, capaz de limitarla apodícticamente".2 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?"*3* 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

cuasi 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 ascesis de la misma reflexión, cuyo sentido y necesidad

sólo aparecen después, como recompensa por un riesgo no justifica-

1 Véase la continuación del texto, *supra,* p. 330, nota '43.

2 *Ibidem.*

*1 Ibidem.*

370 DIALÉCTICA

do. Mientras no demos ese paso en 'forma efectiva, no comprenderemos

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 desasirme 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 autorregulación

mediante emplazamientos y desplazamientos energéticos

y mediante investiciones 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 m de

nuestra "Analítica". Esa problemática se descompone ante nuestros

ojos en dos trayectorias. La primera, muy visible en el ensayo tituUNA

ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 371

lado *Lo inconsciente,* nos condujo desde el punto de vista descriptivo,

que es aún el de la conciencia inmediata, al punto ds 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.\* 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 *(Bevmsstvterden],*

en lugar de la pretendida evidencia del ser-consciente *(Bewusstseín).*

Ahora es cuando esta antifenomenología debe aparecérsenos

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.

« Pp. 103ss.

**372 DIALÉCTICA**

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 mediatizada,

no por una conciencia supuestamente inmediata. Al respecto, el último

Husserl señala un resquicio y h 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 señala 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 *(Ichtríeb)* 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 investiciones

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

apercepcíón 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,5 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.

« Cf. pp. 111-3.

UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 373

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".6

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 extremosa 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 k 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 descubriéndole 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

anunciártelo. 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.

374 DIALÉCTICA

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." 7

"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 apropio

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

7 *Una dificultad del psicoanálisis, C. W.* xn, pp. 3-12; S. E. xvn, 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.,* xin, 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.,* ni, 1957, pp. 33-45; "La psychanalyse et la structure de la

personnalité", *La Psa.,* vi, 1961, pp. 5-54. P. Luquet, "Les identifications

precoces dans la struchiration 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'Évoí. *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.

UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 375

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 inflige 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. Cierto

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**376**

**DIALÉCTICA**

signa dentro del psiquismo mediante las representaciones y efectos

que la "presentan". Dejemos de lado el problema del afecto (qué

trataremos en el parágrafo 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.8 "El único carácter

de los procesos psíquicos que nos es dado en forma inmediata

—insiste Freud— en modo alguno se presta a distingos 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 conciencia!".

9 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

*» Lo inconsciente, G.* W. x, p. 271; S. E. xiv, p. 172; tr. esp. i, en *Metapsicología,*

p. 1054.

• *Ibidem: G. W.* x, p. 291; S. E. xiv, p. 192; tr. esp. i, p. 1063.

**UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 377**

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 ELLO, 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**378**

**DIALÉCTICA**

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 inteligibilidad.

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 Ce.)

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 d caso de una teoría demasiado bien intencionada que

anularía sin más el resultado y el provecho de la "tópica". Sólo

UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 379

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;10 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 posible». 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

10 *Análisis terminable e interminable, G.* W. xvi, pp. 59-99; S. E. xxm,

pp. 216-53; tr. esp. m, en Obras *inéditas de los años* 1905 *a 1937,* pp. 540-73.

**380 DIALÉCTICA**

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".11

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 ratifique

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." " 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 pulsíonales que

11 Hegel, *Principios de la filosofía del derecho,* J 189.

« *Lo inconsciente, G. W.* x, p. *276-, S. E.* xrv, p. 177; tr. esp. i, p. 1056.

**UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 381**

quieren descargar sus investiciones, o sea por impulsos optativos";"

esos lazos son los que nos permiten pasar del punto de vista tópico

al punto de vista económico, en el mismo plano realista. Las "investiciones"

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

Ce." 14 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";

" y el segundo en el que declara: "El objeto interior es menos

incognoscible que el mundo exterior".16 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"-17

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".18 La realidad de lo inconsciente no

" *Ibidem, G.* W. x, p. 285; S. E. xiv, p. 186; tr. esp. i, p. 1060.

14 *Ibidem, G. W.* x, 279; S. E. xiv, p. 180; tr. esp. i, p. 1057.

15 *Nuevas aportaciones al psicoanálisis, G.* W. xv, p. 101; S. E. XXH, p. 95;

tr. esp. n, p. 923.

1B Lo inconsciente, G. W. x, p. 270; S. E. xiv, p. 171; tr. esp. i, p. 1053.

17 *Ibidem.*

18 He recurrido a la noción de diagnóstico y de realidad diagnosticada en la

primera interpretación del inconsciente freudiano tal como lo propuse en *Le*

*volontaire et Tinvolontmre,* 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*

**382 DIALÉCTICA**

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-cons*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'étre et le néant,*

PUF, 1943. [Tr. esp. *El ser y la nada,* Losada, Buenos Aires.]

I UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO **383**

cíente 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

cuan 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 devenirconsciente

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"

**384 DIALÉCTICA**

—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

psicoanaiíticos. 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 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 meditaUNA

ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 385

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 trastrueque 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 vn 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

386 DIALÉCTICA

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".19 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".20 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; comoquiera

que la escena infantil no puede efectuar su propia reaparición,

debe contentarse con reaparecer como sueño".21 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".22 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".23 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

19 *La interpretación de los sueños, G.* W. ii/m, p. 554; S. E. v, p. 548; tr.

esp. i, p. 550 (adición de 1914).

20 *Ibidem, C. W.* ii/in, p. 549; S. E. v, p. 543; tr. esp. i, p. 548.

21 *Ibidem,* G. W. II/HI, p. 552; S. E. v, p. 546; tr. esp. i, p. 549.

22 *Ibidem,* G. W. n/iii, p. 554; S. E. v, p. 548; tr. esp. i, p. 550 (adición

de 1919).

23 *Ibidem.*

UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 387

lleva al porvenir, mostrándonos nuestros deseos como realizados, tal

porvenir está "modelado por el deseo indestructible conforme a la

imagen del pasado".24 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 *Metapsicólogia,* 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.

S

i 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 investiciones".

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 Ce." Declaración

que no puede separarse de la siguiente: "Los procesos inconscientes

tampoco tienen en cuenta la *realidad;* se hallan sometidos

2\* *Ibidem, G. W.* ii/in, p. 626; S. E. v, p. 621; tr. esp. i, p. 584.

388 DIALÉCTICA

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".23* 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".26

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".27 Tan sólo "ciertas comparaciones

nos permiten hacernos alguna idea del ello; lo designamos

como un caos, como una caldera llena de hirvientes impulsos".28

¿No nos parece oír a Platón hablando de la *Khóra* que el dios pone

en orden, en forma de cosmos? En este contexto vuelve Freud a

" *Lo inconsciente, G. W.* x, pp. 285-6; S. E. xiv, pp. 186-7; tr. esp. i,

pp. 1060-1.

2C *Ibidem, G.* W. x, p. 294; S. E. xiv, p. 195; tr. esp. i, p. 1064.

27 *Nuevas aportaciones. . ., G. W.* xv, p. 80; S. E. xxn, p. 73; tr esp

u, p. 913.

28 *Ibidem.*

**UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 389**

utilizar anteriores declaraciones sobre la intemporalidad de lo inconsciente,

sólo que ahora con un hincapié cuasi 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 vista1 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".29

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. (Cuan

profetice era, pues, el capítulo vn de *La interpretación de los* sueños!:

la mirada de águila había discernido, de un golpe, lo esencial

en lo que hay de extraño *(Befremdendes)* 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

29 *Ibidem;* acerca de la íegresión 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 maltrise et comme défense", Rev. *fr. de Psa.,* xxvi,

4, 1962, pp. 382-422. F. Pasche, "Régression, perversión, névrosc" (examen

critique de la notion de régression)", *Rev. fr. de Psa.,* xxvi, 2/3, 1962, pp. 161-78.

**390 DIALÉCTICA**

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 narcisisrío ti 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 niño, 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 Versagtmg, 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**UNA**

**ARQUEOLOGÍA. DEL SUJETO 391**

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, Iq'os 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 conrtario, la teoría de la

identificación expresa el aspecto progresivo y estructurante de la institución.

Pero no se comprenderían las dificultades de esta teoría

392 \* DIALÉCTICA

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

UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 393

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 crueldad. 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 cuasi 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**394**

**DIALÉCTICA**

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*30 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 investiciones

objétales 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..." 31

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 representans

» Cf. *infrd,* p. 19? y la nota 85.

31 Cf. *infra,* p. 194 y la nota 90.

UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 395

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 superyó;

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 peripecia 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]" 32 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".

33

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

32 Nuevas *aportaciones..., G.* W. xv, p. 112; S. E. xxn, p. 105; tr. esp.

n, p. 928.

33 *Ibidem, G.* W. xv, p. 114; S. E. xxn, p. 107; tr. esp. n, p. 929.

**396 DIALÉCTICA**

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

destina! 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 bastardo"

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 económico

al punto de vista tópico, tal como lo atestiguan el ensayo

sobre *La represión* y el capítulo m 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 investiciones, desinvesticiones, contrainvesticiones y sobreinvesticiones.

Esta marcha hacia lo pulsional puro apareció ante nosUNA

ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 397

otros como una marcha hacia lo pre-significante, o incluso hacia lo insignificante:

"El núcleo del inconsciente —dice Freud— está formado

por presentaciones pulsionales que quieren descargar sus

investiciones, en consecuencia por impulsos desiderativos *(Wunschregungen)".*

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".34

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-hablante, 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 *[=* investición, 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.

**398 DIALÉCTICA**

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 m 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 rx: "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.35

Pero puede que sea Leibniz quien mejor anuncie a Freud: el

equivalente leibniziano de la función de *Reprüsentanz* 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 Amaud, 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.36 Por este ángulo la filosofía de Leibniz

puede integrar la noción de inconsciente mejor que k filosofía de

Descartes. Declara la *Monadologa:* "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

88 ***Ética,*** libro n, proposiciones xii, xvi y mu.

ss **Cf.** *Nouveaux essais,* 9.

UNA ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 399

en cuenta las percepciones que no se aperciben..." (art. xrv). 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 d£ una simple toma de conciencia; lo prerreflexivo

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

psicoañalítica. 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**400**

**DIALÉCTICA**

cíente, 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"? "

¿Qué significa un existente que tiene una arqueología? La respuesta

parecería fácil antes de Frei'd: 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 suceptible 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-

37 *Monadología,* art. xv. Acerca de la significación del deseo, cf. J. Lacan,

"Le désir et ses intcrprétations", Seminario, 1958-59, *Bull. de Psych.,* enero,

1960. Norman O. Brown, Eros y *Táñalos,* tr. esp., Joaquín Mortiz, México, 1967.

Herbert Maicuse, Eros y *civilización,* tr. esp., Joaquín Mortiz, México, 1965.

UNA **ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO 401**

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 irrecusable. 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 volante,*

en Le *volontaire et l'involontaire:* el carácter, el inconsciente y la

vida —decía yo allí— son figuras de lo involuntario absoluto, que

me aseguran que mi libertad es una "libertad humana solamente",38

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".38 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.

38 *Le \olcntaire et l'involontairc,* pp. 453ss.

38 *Ibidem.*

CAPÍTULO ra

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 teleologi'a, 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 desasimientos

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

[402]

**§ ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 403**

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.1 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 djcho: "leyendo a Freud, sólo me comprendo a mí

mismo elaborarido 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 pretendo,

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

1 *Los caminos de la terapia psicoanalítica* (1918): G. W. xn, p. 185; S. E.

xvn, p. 160; tr. esp. n, en *Técnica psicoanalítica,* p. 450.

**404 DIALÉCTICA**

hegeliana, donde ios 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-2

**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

2 Todo este capítulo constituye un debate interior con Herbert Marcuse,

Eros *y civilizañón,* con J. C. Flugel, *Man, Moráis ana. 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.]

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 405**

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;8 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 mediatiza 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 nombre 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 desdobla

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

3 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-análisís* a la misma preocupación? No quiero ocultar mi desconfianza hacia

as 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 eclecticismo, ya que aquélla

»ca más provecho de la oposición que de un remiendo a base de un empirismo

íin 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 *egoanálisis,* sino en una nueva especie de fenomenología.

**406 DIALÉCTICA**

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 cómo 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; asi, 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 explícita 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 desimplicar

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

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 407**

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,

éh 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 —*Begíerde*— 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 conciene'as de sí, cuya interacción y unidad

constituyen —y sólo ellas— el espíritu".\* Por eso la *Unruhig-*

*\* }.* Hyppolite, *Cénese et structure de la prénoménologie de l'esprít de Hegel,*

p. 144.

**408 DIALÉCTICA**

*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—5 lo que "explica en forma progresiva todos los

horizontes de ese deseo que constituye el nacimiento de la conciencia

de sí";6 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 explícita es el deseo del reconocimieuco del hombre

por el hombre. Esa anticipación permite afirmar lo siguiente: "el

5 *Ibidem,* p. 155.

6 *Ibidem.*

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 409**

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" 7

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

7 Hegel, *La phénoménologie de l'esprit,* trad. Hyppolite, t. i, p. 160. [Tr.

**esp.** *Fenomenología del espíritu,* FCE, México, 1966, p. 122.]

**410 DIALÉCTICA**

arqueológica del freudismo. Al contrastarlo con Hegel se observa en

Freud una extraña y profunda filosofía del destino que es como el reverso

irrefutable de toda fenomenología del espíritu, imantada por

el futuro absoluto del discurso total. Arcaísmo del ello y arcaísmo

del superyó, arcaísmo del narcisimo 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 eclecticismo 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"

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 411**

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 consunción

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".\**

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-

**8 *Ibidem,* p.** 152 (tr. **esp., p.** 112).

**412 DIALÉCTICA**

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".9 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".10

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"." 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".12

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.

9 *Ibidem.*

*10 Ibidem.*

" *Ibidem,* p. 153 (tr. esp., p. 112).

12 *Ibidem.*

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 413**

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. Cierto 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 —Seibsí— 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.

**414 DIALÉCTICA**

**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 distinguí 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

distiguiendo 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

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 415**

dialéctica hegeliana de la conciencia duplicada; el proceso de conciencia

que se desarrolla en la relación analítica presenta con aquélla

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 concie'ncia 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

**416 DIAJLÉCTICA**

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.13

¿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 *(Urverdrángung)* como fundamento de todas

las ulteriores represiones o represiones propiamente dichas. La

represión propiamente 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

13 Sitúese en este campo dialéctico la discusión sobre la relación objetal. Cf.

M. Bouvet, "Le moi dans la névrose obsessionnelle. Relation d'objet et mechanisme

de défense", Rev. *fr. de Psa.,* 1953, xvn, 1/2, pp. 111-96; "La clinique

psychanalytique. La relation d'objet", en *La psychanafyse 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 órale", Rev. *fr. de Psa.,* 1959, xxin, 2, pp. 177-204; "Étude sur la relation

objectale anale", Rev. fr. *de Psa.,* 1960, xxiv, 2, pp. 137-68.

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 417**

resulta ser primordial. Pues bien, tal carácter primitivo de la represión

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 personología

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 ios 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

**418 DIALÉCTICA**

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 tema tizada. 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 amenaEa 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 investiciones 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".

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 419**

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 vn 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 intersubjetivo

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;14 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

14 *Psicología de las masas.*.. : G. W. xm, pp. 116-21; S. E. xvni, pp. 106-

10; tr. esp. i, pp. 1145-7. Cf. *supra,* "Analítica", parte u, pp. 186-91.

**420 DIALÉCTICA**

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 investir

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 investición 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.15

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 ai el Yo; y

entonces ia elección objetal regresa hacia la identificación".16 Que

en el momento mismo en que reconocemos la inmensa dimensión

16 Cf. pp. 191-5. Convendría aquí tener en cuenta la importante obra de Erilc

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 responsability,* 1964. Compárese con }. Laplanche, *Hólderlin*

*et la question du pére,* PUF, 1961, y con A. Vergote, *La psychanalyse, science de*

*l'homme,* parte in, "Psychanalyse et anthropologie philosophique", Dessart, 1964.

16 *Nuevas aportaciones... : G.* W. xv, p. 69; S. E. xxn, p 63- tr. esp n

p. 908.

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 421**

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".17

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 retomo 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.18 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

investiciones libidinales efectuadas en los padres" sólb 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 investiciones objétales abandonadas, se repetirán

después muy a menudo en la vida del niño. Pero este primer

11 *Ibídem.*

18 *Una teoría sexual: C.* W. v, pp. 118-20; S. E. vn, pp. 217-9; tr. esp.

i, p. 810.

**422 DIALÉCTICA**

caso de transformación —*Umsetzung*— tiene especial importancia

y ocupa un sitio singular en el yo a consecuencia de su gran valor

afectivo".19

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 corno dialéctica del sí, sino sólo como

19 *Nuevas aportaciones al psicoanálisis: C.* W. xv, p. 70; S. E. xxn, p. 64;

tr. esp. ii, p. 908.

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 423**

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 *(Verkehruñg,*

*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,20 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-

20 Harry B. Levey, "A critique of the theory of sublimation", *Psychiatry,*

1939, pp. 239-70.

**424 DIALÉCTICA**

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."21 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 «ultural.22 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

21 *Una teoría sexual: G. W.* v, pp. 55-6; S. E. vil, pp. 156-7; tr. esp. i,

p. 781.

" *Ibidem: G. W. v,* pp. 78-9; S. E. vii, pp. 178-9; tr. csp. i, pp. 791-2.

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 425**

terminar reconociendo que sabemos todavía muy poco con certeza

sobre esas reacciones que ciertamente existen y que, muy probablemente,

son reversibles".23 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;2\* ya se sabe que perversión y neurosis están ligadas estrechamente,

puesto que "la neurosis es, por asi decirlo, el negativo

de la perversión".25 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 cuasi

jacksonianos como falta de integración en la zona genital. La neurosis,

"complemento negativo de la perversión",26 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 rekción 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

23 *Ibidem: G. W.* v, p. 123; S. E. vn, p. 206; tr. esp. i, p. 805.

*\*\* Ibidem: G. W. v,* pp. 140-1; S. E. vn, pp. 238-9; tr. esp. i, pp. 820-1.

28 *Ibidem: G. W.* v, p. 65; S. E. vil. p. 165; tr. esp. i, p. 786.

28 *Ibidem: G. W. v, p.* 140; S. E. vu, p. 238; tr. esp. i, p. 820.

426 DIALÉCTICA

"totalmente desconocidos en cuanto a su mecanismo interior"."

Freud las considera a ambas como "disposiciones constitucionales"2S

Ha podido objetarse,29 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-

27 *Ibidem:G. W.* v, pp. 140-1; S. E. vil, p. 239; tr. esp. i, p. 821.

28 *Ibidem.*

a» Levey, *orí. cit.,* pp. 247-9.

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 427**

ral de la sublimación, de si no se efectuará toda sublimación por

intermedio.de! yo, que comienza transformando la libido sexual objetal

en libido narcisista, para proponerle más tarde y eventualmente

un fin diferente." 30

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 investición 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 peripecia 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.

*"o El yo.y el ello: G.* W. mi, p. 258; S. E. xix, p. ?0; tr. esp. *n,* p. 17

(cf. *infra,* p. 193).

**428 DIALÉCTICA**

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 primeramente

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 irreductible 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: *interio*ririr

un "fuera" (autoridad, figura del padre, amos de cualquier

índole) 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

**ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA 429**

irreductible al "deseo de tener"; la sublimación entraña una irreductibilidad

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 concento 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";81 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 emparenta

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",

32 situada inicialmente en el propio narcisismo. Pues bien,

si el yo puede temer la castracióp 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-

31 *Introducción al narcisismo: G. W.* x, p. 161; S. E. xiv, p. 94; tr. esp. i,

p. 1092.

\*2 *Ibidem: G. W.* x, p. 160; S. E. xiv, p. 93; tr. esp. i, p. 1Q92.

**430 DIALÉCTICA**

guirse 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 superyó.

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 investición 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 tema tizados

en su económica). Yo sintetizaría todos ellos en esa única labor del

devenir-consciente que define la finalidad misma del análisis. EscriARQUEOLOGÍA

Y TELEOLOGÍA 431

be Freud en sus *Nuevas aportaciones al psicoanálisis:* "Donde era

ello, debo advenir yo".33 Y a fin de cuentas esa misma tarea de

llegar a ser yo es lo radicalmente irreductible 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 reviJta bajo el título

de teleología implícita del freudismo. Dificultades que pueden

resumirse así:

1? 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.

29 Hay que postular una constitución en pareja de las subjetividades,

para que sea posible la identificación del yo con su otro.

3° Hay que admitir una propia estima originaria, una *Selbstachtung*

primitiva, para que pueda la identificación inscribirse en un

proceso de idealización del yo.

4? Hay que suponer, finalmente, en septido 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.

ss *Nuevas aportaciones. . .: G. W.* xv, p. 86: Wo *es war, solí Ich werden;*

S. E. xxn, p. 80: *Where id was, there ego shall be;* tr. esp. n, 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]

**LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 433**

do 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.

**434 DIALÉCTICA**

**1. LA SOBREDETERMINACIÓN DEL SÍMBOLO**

La tesis que propongo es ésta: lo que el psicoanálisis llama sobredeterminación

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 sobredeterminación 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, explícita 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 decubrir; 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 sobredeterminación, 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

**LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 435**

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 disfrazamiento y el desciframiento; y la reflexión

sólo puede al comienzo quebrar tal función. Una económica aisla

su aspecto de disfrazamiento 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 sobrellevarla y, en el sentido propio del término, sublimarla;

mediante el disfrazamiento 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 sobredeterminación.

1 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:

2 por un lado se delimita con mucha precisión el lugar del sim-

1 Es cierto que encontramos en Freud la distinción entre *sobredeterminación*

*y sobTeinterpretación: G.* W. ii/m, 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 n, cnp. n, p. 152.

*-* Aparte los trabajos ya citados de }. Lacan, conviene consultar: S. Nacht

**436 DIALÉCTICA**

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 pskoanalisis* 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".3 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".\* 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".

5 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 delire", *Rev. fr. de Psa.,* xxn,

4/5, 1958, pp. 418-574; R. Diatkine y M. Benassy, "Ontogénése du phantasmc",

*Rev. fr. de Psa.,* xxvm, 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 Eí *inconsciente freudiano*

*y el psicoanálisis francés contemporáneo,* Nueva Visión, Buenos Aires, 1969].

*3 Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, G. W.* xi, p. 168;

*Introductor? Lectures on Psychoanalysis,* S. E. xv, p. 165; *Introducción al psicoanálisis,*

tr. esp. H, p. 234.

« *Ibidem: G. W.* xi, pp. 151-2; S. E. xv, p. 150; tr. esp. n, pp. 224-5.

5 *Ibidem;* tr. esp., p. 225.

• *Ibidem.*

**LOS** ENFOQUES DEL SÍMBOLO 437

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 comjxtrationis* de la supuesta

comparación.7 Y es precisamente la *desproporción*8 entre la abundancia

de las representaciones > la monotonía de los contenidos, sobre

todo cuando "no ha sido comprendido aún el factor común",9 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 adquieren en ese examen una mayor certeza".

10

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-

T *ibidem: G.* W. xi, pp. 153-4; *S. E.* xv, p. 152; tr. esp. H, p. 226.

8 linden?.

» *Ibidem: G. W.* xi, p. 159; S. E. xv, p. 157; tr. esp. n, p. 229.

i» *Ibidem: G. W.* xi, pp. 160-1; S. E. xv, pp. 158-9; tr. esp. pp. 229-30.

**438 DIALÉCTICA**

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" " y entonces —afirma orgullosamente— "el

psicoanálisis da más de lo que recibe": " "El psicoanálisis es el que

proporciona los métodos técnicos y establece los puntos de vista cuya

aplicación a las otras ciencias producirá fructíferos resultados."" 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".14 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

« G. W. xi, pp. 170-1; S. *E.* xv, pp. 167-8; tr. esp. u, p. 235.

12 *Ibidem.*

13 *Ibidem.*

" G. W. xi, pp. 169-70; S. E. xiv, p. 167; tr. esp. n, p. 234. Relaciónese

este texto con el ensayo sobre *El doble sentido antitético de las palabras primitivas,*

ya discutido anteriormente. Cf. "Dialéctica", cap. i, p. 346, nota 68.

LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 439

tenia 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".15 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".

16 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."

18 *Ibidem: ti.* esp., p. 235.

« *Ibidem.*

17 El estudio de E. Jones sobre el simbolismo —*The Theory of Symbolism*

(1916), en *Papers on Psychoanalysis* (5\* edición), Londres, 1948, cap. nir ep. 87-145— es sin duda el trabajo más importante de la escuela freudiana sobre

base del capítulo x de la *Introducción d 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 Psychoandyse 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 tomo 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 antiguamente reprimida, y a que esta función

era tenida en gran estima por las civilizaciones primitivas. Queda por

**440 DIALÉCTICA**

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 sobredeterminación.

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. Intentareexplicar,

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 aperceptíva") 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**LOS**

ENFOQUES DEL SÍMBOLO 441

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; ios 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 psicoanalitica" (p. 116). Esta respuesta, que excluye

cualquier compromiso doctrinal, anuncia la parte propiamente critica 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

**442 DIALÉCTICA**

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.18 La hipótesis de trabajo es aceptable: también el

sentimiento es "mixto", ese mixto que fue Platón el primero en explorar

en el libro rv 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

Bíos. 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 estrictamente

reaccionaria. Ciertamente, concede Jones, cualquier idea no sexual

puede ser simbolizada, con tal que inicialmente hayan tenido algún vinculo simbólico

con un tema sexual; la función de la *metáfora* consiste precisamente **en**

remplazar el *simbolismo,* cuyas raices 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 simbolizabk 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 desdeñosa de Jones a la idea de que el símbolo pueda ejercer una función

"analógica" (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-

18 *L'homme faillible,* cap. ni.

**LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 443**

del otro... Sólo con el *thymos* reviste el deseo aquel carácter de diferenciación

y subjetividad que hace de él un sí..." ™

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 aparecérsenos 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".20

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;21 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. 132ss.), 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.

19 *Ibidem,* p. 123.

20 *Ibidem,* p. 127.

21 Heinz Hartmann, *Ego-Psychology and the Problem of Adaptation,* capítulo

i [tr. esp.: Estructure! *del yo y problemas de adaptación,* Fax, México,

1961].

**444 DIALÉCTICA**

existir humano que escape a la investíción libidinal del amor y el

odio; lo importante reside en que, sea cual fuere la investición secundaria

de las relaciones interhumanas urdidas con ocasión del tener,

el poder y el valer, tales esferas de sentido no están constituidas por

esa investición 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.22 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.

Reconsideremos, 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

22 Como ya lo hice en *L'homme faülible,* adopto aquí la idea de Alfred

Stem 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.

LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 445

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 tomo 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

**446 DIALÉCTICA**

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 ks

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 investición 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 investición 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**LOS**

**ENFOQUES DEL SÍMBOLO 447**

var un análisis más profundo al simbolismo de la esfera propiamente

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",23 *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 investición 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".24

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 husserliano del término);25 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

23 *Nuevas aportaciones al psicoanálisis:* G. W. xv, pp. 106-7; S. E. xxii,

pp. 100-1; tr. esp. u, pp. 925-6.

21 *Ibidem;* tr. esp. n, p. 926.

25 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.

**448 DIALÉCTICA**

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".26 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 investición homosexual quienes

hacen de guía; y la Idea, la causa que podría ligar a la comunidad,

la institución en sí, sólo pueden aparecérsenos 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".27 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 nías e inevitablemente

a la *identificación;* como se sabe, Freud escribió su estudio

más importante sobre la identificación a propósito de ese tema

*(op. di.,* cap. vn): *"Vista así* —escribe—, *una colectividad primaría*

*es una suma de individuos que han remplazado su ideal del yo por*

*un mismo objeto* y, en consecuencia, se ha establecido entre ellos

una identificación de sus propios yos".28 Pero es Freud mismo

24 *Psicología de las masas y análisis del yo:* G. W. xm, p. 100; S. E. xvm,

p. 92; tr. esp. i, p. 1139.

*" Ibidem: G. W. xm,* p. 113; S. E. xvm, p. 103; tr. esp. i, p. 1144.

28 *Ibidem:* G. W. xm, p. 128; S. E. xvm, p. 116; tr. esp. i, p. 1151.

**LOS** ENFOQUES DEL **SÍMBOLO 449**

quien 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".29

Incluso cuando amplía sus investigaciones a las que él llama

"masas artificiales" —ejército e Iglesia—, la explicación freudiana

sigue el lincamiento 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".30 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".31

Pero si preguntamos al psicoanálisis en qué consiste lo específicodel

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".32

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".33

29 *Ibidem-. G. \V.* xm, p. 129; S. E. xvm, p. 117; ti. esp. i, p. 1151.

30 *Ibidem: G.* W. xm, p. 142; S. E. xvm, p., 127; tr. esp. i, p. 1157.

31 *Ibidem: G.* W. xin, p. 145; S. E. xvm, p. 130; tr. esp. i, p. 1158.

32 *Ibidem: G. W.* xm, p. 155 *(Zielablenkung);* S. E. xvm, p. 138; tr esp

i, p. 1162.

33 *Ibidem;* tr. esp. i, p. 1163.

**450 DIALÉCTICA**

¿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 aparecérsenos 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".3\* Y

porque relacionamos la leyenda con el drama de los sueños de igual

34 *La interpretación de los sueños: G.* W. H/III, p. 269; S. E. iv, p. 262;

tr. esp. i, p. 389.

**LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 451**

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".35 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".34 Según eso, el famoso

fofoos 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";

3T 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 sobredeterminado.

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

*hybrís* 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.

**35 *Ibidem:*** *te.* esp. i, **p.** 390.

39 *Ibidem.*

3T *Ibidem.*

452 DIALÉCTICA

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".38 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,39 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".40 Pues bien, ya

38 Sófocles, *Edipo rey,* verso 356.

39 *La interpretación de los sueños: C. W.* H/IH, p. 269; S. E. iv, p. 263; tr.

esp. i, p. 389.

4° *Ibidem.*

LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 453

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 ¡en qué terrible mar de*

*infortunios se encuentra precipitado!',* suenan como advertencia

que nos atañe y hiere nuestro orgullo, nuestra convicción de habernos

hecho muy sabios y muy poderosos después de nuestra infancia".

41 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

dd 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 conjetura. 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-

41 *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'CEdipe. Préliminaire á une anthropologie

psychanalytique", *Rev. fr. de Psa.,* xxin, 6, 1959, pp. 735-56; Lévi-Strauss,

*Anthropologie structurde,* Pión, 1958, cap. xi [tr. esp. *taitropología estructural,*

Paidós, Buenos Aires, 1968].

454 DIALÉCTICA

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 sobredeterminado.

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

antitético: 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 poéticp 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.42* Pasando del sueño

nocturno a la ensoñación, de ésta al juego y al humor, después al

42 Cf. supra, "Analítica", parte n, 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 Psa.,* xxvn, 6, 1963,

**LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 455**

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".43 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 (}ías, 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

*Ion y* de *El banquete,* que establece la unidad esencial de la poética

y la erótica y que vuelve a colocar la *manía,* 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.

43 *El poeta y la fantasía* [título de la traducción española]: G. W. VH,

P- 223; S. E. rx, p. 153; tr. esp. n, 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 sobrepasado

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 uña 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

dplor 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 reLOS

ENFOQUES DEL SÍMBOLO 457

gresa 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 conciliaria, 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 mu-

. tua estima y aprobación. Mi existencia para mí mismo se vuelve así

tributaria de una constitución en la opinión de otro; y es así como

d. 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

**458 DIALÉCTICA**

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 desarcaíza al hombre. Pero es también

una *Büdung,* en el doble sentido de una edificación y de una'

emergencia de los *Büder,* de las "imágenes del hombre" que jalonan

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 *Büdung*

hacen las veces de segunda naturaleza, por cuanto remodelan la

primera naturaleza; se realiza en ellas el proceso tan magníficamente

descrito por Ravaisson 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.44 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.

Ño 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-

*44* Paúl Ricoeur, "Nature et liberté", en *La nature humane.* Les "Études

philosophiques", 1962.

**LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 459**

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,

interpelación, 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 solicitación del hombre por parte

dd 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

suspenso 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

460 DIALÉCTICA

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.45

Haciéndose así "inmanente" a la palabra humana, lo Totalmen-.

te-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 kerigmática, 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

45 Paúl Ricoeur, *La symbolique du mal,* "Conclusión".

LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO **461**

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,

e.n una totalidad exhaustiva? ¿Por qué decimos que dicho fin sólo

se anuncia y promete "proféticamente", para usar el lenguaje del

*Tratado teológivo-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 aparecérsenos 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**462**

**DIALÉCTICA**

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 lincamientos 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 teleología 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.

*Etíam 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 sobreabunda

la gracia", afirma San Pablo; extraña ley de sobreabundancia

que se expresa en el "con mayor razón", el jtoXXcp (ioXXov 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.

**LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 463**

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 teleología

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 enseñamos a tener a la *ilusión* como una estructura

necesaria del pensamiento de lo incondicionado. El *Schein*

trascendental no es simple erjor, 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

**464 DIALÉCTICA**

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 coja, 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 Totalmcnrc-

Otro que se aproxima, o !a 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 partíí

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 *batirse* 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.46 En efecto, todo lo que sitúa a la religión dentro dd

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-

\*• Cf. *supra,* "Analítica", parte H, cap. ni, y R. Held, "Contributíon i

l'étude psychanalitique du phénoméne relieieux", Rev. *fr. de Psa.,* XVH, 2/3,

1962, pp. 211-66.

\»/.?4áí5\*Mt?-» •' .<•\*: ' ••- . • . .• v\*

466 DIALÉCTICA

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 k

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 k 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 neuroLOS

ENFOQUES DEL SÍMBOLO 467

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 soló 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 primi- •

tivo (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 prqpios orígenes. Es un sempiterno pataleo sobre el suelo de su

P10!» arcaísmo. No significa otra cosa el tema del "retorno de lo

repHmido"; la eucaristía cristiana repite la comida totémica, como

13 muerte de Cristo repite la del profeta Moisés, la cual repite k

muerte original del padre. Pues bien, este fijarse exclusivamente

enla «petición equivale en Freud a un rechazo de toda cónsideraacerca

de lo que puede constituir una epigénesis del sentlmien**^**

**05 DIALÉCTICA**

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*

*Vincí,* 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 conciertan 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 fratricidio 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.

**LOS** ENFOQUES DEL SÍMBOLO 469

¿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 conciliación

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.\*

7 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 que 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 esponsales en el desierto. ¿Y por qué "nuestro dios Logos,

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.

ñ«u« t i *W"\*\** "Analítica", parte ni, cap. in. Sobre "Freud et l'orthodoxie

"LTÍrf-• ne"' F- Pasche- *Rev~* fr *de Psa->* xxv' \*' 1961' PP- 55'88' S01™5

;v» ^S100 ™ pere face á la raison et á la nécessité", A. Vergote, *La bsychanayx'*

*\*\*\*\*\** «te *rhomme,* pp. 223-57.

**470 DIALÉCTICA**

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 incomprensible; *d* 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 restituirle 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**LOS**

ENFOQUES DEL SÍMBOLO 471

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 vn 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 Vin*

*ci:* "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

d 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 acontecirhientos 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".48 Dicha "historia tardía

y tendenciosa de los tiempos primitivos de los pueblos",4" ¿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 primar

estrato de sentido a una imaginación de los orígenes, cada vez

más liberada de su función repetitiva y cuasi neurótica, cada vez más

disponible para una investigación de las significaciones fundamentales

del destino humano?

Pnes 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

\* ün «cuerdo *infantil...-. G. W.* vm, p. 151; S. E. xi, p. 81; tr. esp. u,

P-W7. En la nota escrita en 1919 *(ibidem,* nota 1) replica a Havelock Ellis,

deLenÜSLJ\*118 iesefia Por lo demas benévola (1910) había objetado que el recuerdo

. ^^at«o podría haber tenido una base real, acentuando todavía más el caréela

fafcw4Ü\*a\*W ^e 'a escena: incluso si la suscitaron ciertos recuerdos residuales,

4^???: transfiguró "tales naderías reales" *(die rede Nichtigkeit).*

•""oem.

**472 DIALÉCTICA**

modo de un estrato real y solamente recubierto; se la crea precisamente

en cuanto que el artista nos la presenta.50

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".01 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".82

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 omnipotente

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".53 ¿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

80 Cf. *supra,* "Analítica", parte n, cap. i.

51 Cf. *supra,* p. B5.

« Un *recuerdo infantil.*.. : G. W. vm, p. 209; S. E. xi, p. 136: tr. esp u

p. 492.

" *Ibidetn: G. W.* vm, p. 195; S. E. xi, p. 123; tr. esp. n, p. 486.

LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 473

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 *"de*tectoras"

el hombre dice la instauración de su humanidad. De esta

manera los relatos bélicos 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 hebrea,54 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 historiales, *geschichtlich,* porque expresan un acontecimiento,

una venida al ser, pero no de históricos, *historisch,* porque no

tienen ninguna significación cronológica. Utilizando una terminología

husserliana, yo diría que las fantasías exploradas por Freud

constituyen la *hüética* 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 reintepretación 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 *hermeneutiké techné:* ya el mito es

por sí *hermeneia,* interpretación y reinterpretación de sus propias

raíces.85 Y si el mito recibe una significación teológica, como lo ve-

5\* *La symboUqve du mal,* parte n. Sobre religión y fantasía, cf. J. Laplanche

y J. B. Pontalis, "Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme",

Les *Temps Modemes,* xrr, 215, 1964, 1833-68. [Tr. esp. en: *El inconsciente*

*freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo,* Nueva Visión, Buenos

Aires, 1969.]

85 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

**474 DIALÉCTICA**

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 míticopoética

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 "introyección"

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 pérdida 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 *hermeneia* que, según Aristóteles, es la obra misma del discurso

significante en general. Cf. *supra,* "Problemática", cap. n.

LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 475

es nn 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 k verdadera "sobredeterminación" de los símbolos auténticos,

y esta sobredeterminación la que fundamenta, a su <rez, 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 arqueobgía.

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

niños...". 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

**476 DIALÉCTICA**

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

IX» ENFOQUES DEL SÍMBOLO 477

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

Dflthey 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".56 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 2 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 3a existencia humana contenidos en la escritura","

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, eij 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

86 Düthey, *Die Entstehung der ííermeneutik,* en *Gesammelte Werke,* t. v,

p. 319. [Hay trad, española.]

57 *Ibidem.*

**478 DIALÉCTICA**

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,58 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.59 Resulta de ahí que la culpabilidad progresa

franqueando dos umbrales: Primero el umbral de la injusticia, en

el sentido de los profetas judíos y también de Platón; el temor de

58 *El malestar en la cultura,* cap. i.

59 *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: "ReKgion is *more pro*LOS

ENFOQUES DEL SÍMBOLO 479

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 ana the id".* Acerca de Freud y la

culpabilidad, cf. Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie*

*moróle,* Neuchátel, La Baconniére, 1943; A. Hesnard, *L'unners morbide de la*

*faute,* puF,¿1949; *Moróle sans peché,* PUF, 1954; Ch. Nodet, "Psychanalyse

et sens du peché", *Rev. fr. de Psa.,* xxi, 6, 1957, pp. 791-805.

**480 DIALÉCTICA**

arcaísmo afectivo cíe 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 desmistificante 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 centra] 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

**LOS ENFOQUES DEL SÍMBOLO 481**

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 ipswn* tzmaí).60 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 ipswn 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.

*ü° Ethica,* v, prop. 36 y corolario.

482 DIALÉCTICA

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 *Leonordo,* 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 Ananlcé? ¿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".61 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".62 Pero

¿qué pueden significar las últimas líneas del *Leonardo?:* "Mostré

mos 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'.

(Ltz *natura é 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".6-"' Percibo en

C1 Un *recuerdo infantil de Leonardo de \rinci: C. \V.* vni, pp. 142-3; *S. E.*

xi, pp. 75-6; tr. esp. u, p. 463.

*r'- Ibidem.*

*<••- Ibidcm: G. W.* vm, p. 211; S. E. xi. p. 137; tr. csp. n, p. 493.

LOS KNFOQUKS DEL SÍMBOLO 483

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 pote-:

cias: 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 puede,

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 ilusorias, 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 *$1* amor

de la Creación de la simple resignación a la Ananké.