

# LO REAL DE FREUD

**JORGE ALEMÁN (ed.)  
ERMINIA MACOLA  
ISABEL PLATTHAUS  
MASSIMO RECALCATI**



CONSORCIO DEL CÍRCULO DE BELLAS ARTES



**Comunidad de Madrid**

CONSEJERÍA DE CULTURA Y DEPORTES  
Dirección General de Promoción Cultural



*Caja Quero*



Los cuatro ensayos que se reproducen en este libro son versiones revisadas de las conferencias que se pronunciaron entre el 8 y el 11 de mayo de 2006 en el Círculo de Bellas Artes, dentro del ciclo «Freud arqueólogo», coordinado por Jorge Alemán.

Lo Real de Freud

JORGE ALEMÁN (ed.)

ERMINIA MACOLA

ISABEL PLATTHAUS

MASSIMO RECALCATI



## CÍRCULO DE BELLAS ARTES

Presidente

JUAN MIGUEL HERNÁNDEZ LEÓN

Director

JUAN BARJA

Reservados todos los derechos. No está permitido reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir ninguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado –electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.–, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

Área de Edición  
y Producciones Audiovisuales

Diseño de colección  
ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

Impresión  
DIN

© CÍRCULO DE BELLAS ARTES, 2007  
Alcalá, 42. 28014 Madrid  
Teléfono 913 605 400  
[www.circulobellasartes.com](http://www.circulobellasartes.com)

Dep. Legal:  
ISBN 13: 978-84-86418-91-5



Lo Real de Freud

JORGE ALEMÁN (ed.)  
ERMINIA MACOLA  
ISABEL PLATTHAUS  
MASSIMO RECALCATI

Traducciones de Pilar Sánchez y Pedro Piedras Monroy





## PRÓLOGO

Jorge Alemán



Se sabe que hay una insistencia especial por anatemizar a Freud, por reducirlo a un intento «fallido» de ciencia, por indagarlo policialmente en su «biografía» para descalificarlo en su descubrimiento, por someterlo a un periodo histórico y volverlo algo «superado».

Se trata, en suma, de destruir aquello que en la invención freudiana, a nuestro juicio, puede abrirnos a un pensamiento nuevo: un pensamiento de la Diferencia en la existencia parlante, sexuada, mortal.

También hay otra estrategia supuestamente más benigna: reconocerlo como un gran «aporte» cultural y literario a las aventuras intelectuales del siglo xx, y con ese reconocimiento conjurar la subversión freudiana. Ambas posiciones se reconocen en la misma actitud: evitar aquello que en Freud pudo tener lugar como un pensamiento de la Diferencia.

La Diferencia que Freud propuso al pensamiento de nuestra época no es una diferencia entre términos que pertenezcan a un mismo ámbito simbólico. No es una diferencia que pueda ser representada por «términos diferentes», es una dislocación originaria que marca a fuego la estructura de la existencia.

Freud es el pensador de un hiato irreducible, una brecha Real incurable y sin embargo constitutiva de la realidad. Lógicamente anterior a que «las causas y los efectos» se encadenen y a que los «sujetos y los objetos» sostengan al mundo, esta brecha real imposible de simbolizar convoca tanto al horror como a las astucias de la razón que pretenden defendernos del mismo. No se trata de un «fallo de la realidad», se trata de una fisura original que condiciona la organización de la realidad en todos sus confines. Individuo, Yo, Autoayuda, Privado-Público, son distintos nombres mediante los cuales la Civilización intenta, siempre de modo sintomático, suturar la herida incurable de esa fractura ontológica. ¿Sabrá el portador de esa herida vivirla con dignidad?

O intentará colmarla inútilmente con distintos espejismos...

A ese Freud, que piensa la subjetividad como un malentendido que intenta responder a un trauma insuperable, que piensa el sexo atravesado por el movimiento de la pulsión de muerte, que piensa la identidad siempre diferida y alterada por lo irrepresentable del inconsciente, es al que estas páginas quieren rendir homenaje.

**EL LEGADO DE FREUD**

Jorge Alemán





## I

Gracias a Jacques Lacan el legado freudiano es siempre actual. Fue Lacan el que supo captar que Freud, a partir de 1920, había logrado hacer coincidir la invención psicoanalítica con un pensamiento político nuevo. El dictamen freudiano: gobernar, educar, psicoanalizar son tareas imposibles, fue considerado por Lacan en su verdadero alcance; la modalidad lógica de la imposibilidad necesitaría su tiempo histórico para manifestarse por fin en toda su magnitud. El siglo XXI en este aspecto se prepara para dar diferentes razones al dictamen freudiano. La formulación política de Freud que atravesó como un rayo el escenario moderno la podemos formular del siguiente modo: la Ley no es aquello que pretende ser, la instancia del Superyo, el Imperativo Categórico, el heredero del Complejo de Edipo, sea cual sea la nobleza simbólica con la que se presente, man-

tiene una relación estructural con la pulsión de muerte. A partir de allí, la oposición entre un poder opresor y una «expresividad» que quiere liberarse del poder para conquistar su libertad o, en otra variante, la idea de que un poder despótico y extraño impide la expresión de una pulsión intrínsecamente creativa y libre, queda definitivamente deconstruida. Este conocido desmantelamiento de los ideales modernos que intentaban oponer la Ley a la pulsión deja lugar al campo de la «ambivalencia»; la ambivalencia es la máquina teórica que muestra la secreta complicidad entre los términos que se pretenden oponer. De ese modo, la ambivalencia puede colonizar todos los ámbitos de la experiencia humana; pueden caer los opresores pero nunca la opresión, la emancipación puede ser la vía para instaurar un amo más feroz, el amor puede esconder una hostilidad homicida, la hostilidad una firme servidumbre amorosa hacia aquello que se odia y también el propio psicoanalista puede ser sin saberlo el portavoz de la neurosis obsesiva que quiere interpretar lo imposible. La amalgama de Ley y pulsión y la ambivalencia resultante exponen a la práctica misma del psicoanálisis al peligro de que se tambalee la coherencia teórica de su discurso. El coraje inaugural de Freud en *Más allá del principio del placer* da testimonio de ello.

## II

Esta captación de la Ley en su raíz pulsional anticipa en Freud el verdadero sentido que tiene lo que actualmente

los sociólogos llaman «El declive del programa institucional». El relato que se nos presenta para describir este declive es el siguiente: existió en la Modernidad un programa institucional ocupado de tratar y educar a los otros a través de escuelas, hospitales, iglesias, centros de formación, etc. Este programa tenía como misión fundamental transmitir a cada uno los valores universales que garantizaran la socialización y subjetivación de los seres parlantes. Desde hace treinta años el programa institucional entra en una implosión acelerada, y el carácter supuestamente homogéneo que sostenía el programa con su racionalidad se desmiembra, se fragmenta y entra en procesos de hibridación en los que las autoridades simbólicas pierden su aura: enfermos, médicos, alumnos, profesores entran en hibridación con corporaciones privadas que adquieren una coloración sádica tanto victimista como victimaria. Pero sería un error ver en esta efectiva destitución de las autoridades simbólicas un debilitamiento del Superyo. El hundimiento de la ficción simbólica moderna que sostenía la orientación del aparato institucional ha trabajado más bien a favor del empuje superyoico. Si el Superyo, como afirma Freud en el «Yo y el ello», es el monumento que conmemora nuestra primera debilidad y dependencia, la arquitectura del programa institucional, los edificios que en la ciudad se adornan con la «estética» de la Ley ya llevaban en su propio ornamento la huella del exceso superyoico. Esos santuarios de la Ley albergaban entre sus paredes una burocracia caprichosa y a veces disparatada. La llamada

declinación del Padre, en la que podríamos incluir el declive del programa institucional, es absolutamente compatible con la vocación gozante del Superyo. Es lo que explica que todas esas instituciones que ahora parecen perder su legitimidad hayan, sin embargo, aumentado considerablemente su poder. Pero las causas no han sido sólo la postmodernidad ni el capitalismo global; en la manzana moderna de la institución habitaba el gusano del Superyo, que ahora sí, irrumpe en este tiempo histórico con toda su fuerza parasitaria. Por ello podríamos decir que el programa institucional encarna en la ciudad aquello presente en la estructura del inconsciente y que provoca en Freud esta versión política del hombre común, versión que puede valer también como una descripción de las instituciones: el hombre común es siempre más moral e inmoral de lo que él mismo cree, siempre habla por encima de sus posibilidades y es hipócrita de modo estructural frente a las exigencias de la Civilización. De este modo, la verdadera fuerza conservadora, lo que impide la transformación radical, lo que en suma sostiene la hegemonía cultural del capitalismo tardío, no está sólo en los aparatos ideológicos, ni en las técnicas disciplinarias, ni en la extensión sin límites de las redes de mercancías. Todo esto cumple su función, desde luego, pero sería insuficiente si no se entendiera, gracias a Freud, que una civilización siempre se sostiene de un modo esencial en la propia constitución turbulenta de un sujeto.



### III

En el hecho de que la Ley encuentra su raíz en la pulsión es donde aparece el verdadero enemigo de una política radical; es en «Pegan a un niño» donde se podrá encontrar la clave por la cual ciertas civilizaciones han sobrevivido a pesar de la hostilidad de las grandes masas que la sostenían. La explotación encuentra su mejor aliado en el masoquismo moral, ésta es la anticipación freudiana, y, por tal motivo, el mismo obstáculo presente en transformar una civilización es el que también se nos presenta en la cura. En esto el sujeto freudiano es lo mismo que la civilización: la oscura satisfacción del Superyo, el castigo por la deuda y la culpa, la irreductibilidad del Mal, constituyen la inercia que en una misma topología reúnen al sujeto con la Ciudad.

### IV

En la anticipación de Freud, el Superyo es una pulsión disfrazada de Ley que impide concebir la utopía de una sociedad por fin acorde con el interés general de los ciudadanos. Ni siquiera el consenso democrático logrará neutralizar la repetición sin sentido de un goce inútil. Las agotadoras transacciones y negociaciones con la Ley, los esfuerzos políticos e intelectuales se reabsorben cada vez más en la infelicidad de su ambivalencia, mientras la Ley se recrea con los esfuerzos del propio sujeto. Al final del camino, el intelectual es un infeliz que ha

trabajado para una Ley feliz, cruel y vengativa hasta con él mismo. Como esas criaturas borgianas, sean apócrifas o verdaderas, desde John Wilkins a Pierre Menard, desde Ramón Llull a Funes, que, una vez que han querido por su vocación llevar hasta las últimas consecuencias el proyecto de la Razón, ven de pronto surgir en la propia intimidad del concepto algo que realiza un estrago, que se sale de quicio, una locura producida por el propio funcionamiento lógico, donde las armonías y simetrías de las clasificaciones se dislocan y devoran a su autor o le revelan su carácter irrisorio y mortal. Por esta pendiente, es comprensible que la Burguesía, para intentar liberarse del estrago del Superyo, se haya propuesto durante un tiempo al menos conectar la acumulación de plusvalía con el disfrute del Arte como un fin «en sí mismo», de tal forma que se haga patente el carácter sublimatorio de esa satisfacción. De hecho, aunque la modernidad ya esté modulada por la condición postmoderna, muchas de las contradicciones que actualmente insisten no son otra cosa que el resultado de las tensiones lógicas entre las exigencias homogeneizadoras del Capital y las tradiciones jerárquicas burguesas.

## V

Dicho todo esto, una vez más se podría afirmar que la anticipación freudiana es pesimista; tarde o temprano, cualquiera que sea el tiempo histórico de una civilización, la Ley mostrará su tosco despotismo, el que impone exigencias que supe-

ran la capacidad de obedecer. Pero hay que subrayar que en el legado político de Freud, en esa ambivalencia con la Ley, no hay sólo pesimismo. Al fin y al cabo, si la Ley fuera trascendente y desinteresada como pretende ser, si su armamento institucional constituyera de verdad una autoridad genuina y legítima, entonces sí, ya no habría más política que la que se hace a través de la negociación y transacción con la Ley, y esa política, como llegó en su día a afirmar Lacan, puede siempre culminar en la policía. Si hay una oportunidad política, precisamente tiene su punto de partida en que Freud, al mostrar el reverso obscuro de la Ley, le arrebatara su trascendencia y legitimidad para en cambio mostrar su precariedad y contingencia histórica. Si en el logocentrismo de la Ley se esconde el plus de goce de la pulsión, se presentan entonces los resquicios, las fisuras, las condiciones de la apertura a la invención política. Una vez más, lo que le otorga al Poder su permanencia es lo que constituye la posibilidad de su derogación. Por ello Freud, que nunca nombró cuál sería la civilización más pertinente para el ser parlante, sí en cambio pudo sostener que si ésta se soporta exclusivamente en la satisfacción de una minoría, y no ofrece a las mayorías recursos con qué enfrentar las exigencias de la pulsión, se vuelve insostenible. Como afirma en «Porvenir de una ilusión»: «Una civilización así ni tiene ni merece la expectativa de una existencia duradera». Es verdad que Freud siempre señaló el carácter fantasmático de cualquier utopía totalizadora; sin embargo, pensaba que una civilización no siempre merecía ser sostenida a cualquier precio. El propio Lacan rinde homenaje



a esta posición cuando afirma en «Dirección de la Cura»: «¿Quién ha protestado como ese hombre de gabinete contra el acaparamiento del goce por aquéllos que acumulan sobre los hombros de los demás las cargas de la necesidad?».

## VI

Éste es un principio de explotación esclarecido por el psicoanálisis, tan importante como la moderna extracción de plusvalía. De lo que se despoja a las multitudes es de la posibilidad de hacer la experiencia inconsciente del vacío de la Cosa, que el Superyo colma con su circularidad pulsional. Las nuevas identidades construidas ahora según los modos de gozar dan ejemplo sobre esta cuestión. Por otra parte, las apelaciones de los filósofos contemporáneos a la estética de la existencia y a los relatos irónicos de uno mismo, las llamadas a darnos nuestra propia identidad en un uso de los placeres, son aún prefreudianas; siguen confinadas, a veces de un modo más sutil que otro, en la ya mencionada oposición Poder-Expresión que, como señalamos, Freud había desmontado.

## VII

En uno de los estudios sobre el «Yo y el ello», Freud establece la diferencia entre *melancolía* y *obsesión* a la luz de la exigencia superyoica. Mientras en la obsesión el Yo está muy

próximo a las fijaciones pulsionales que amenazan con contaminarlo, en la melancolía, en cambio, el Yo ha sido ganado definitivamente por la libido y se ha vuelto indigno de vivir. De este modo, Freud hace ingresar a la vida como una categoría política que la Modernidad nunca supo discernir. La vida sólo es soportable si se inventa una relación nueva con el Superyo, si logramos transformar la lógica amorosa que sostiene al Superyo al pasar por la gramática pulsional del inconsciente. En definitiva, si en cada uno se inventa una Ley que desmonte el artilugio del Superyo. «Hombre con días de fiesta y luto propios», afirmaba Nietzsche, y la obra de Freud es una respuesta. El psicoanálisis en su experiencia es el custodio de este enigma político. ¿Es posible o no transformar la relación con la Ley en beneficio de una Causa distinta al mandato superyoico? ¿Es el No-Todo propio de la lógica femenina una respuesta al carácter mortificante de la Ley? La invocación tan permanente en la filosofía contemporánea a un Dios que por fin quiere amigos y no siervos, un Dios hospitalario que no busque culpables, un Otro que siempre reserve un lugar para lo singular, ¿no es la forma teórica que esconde una demanda ingenua dirigida al Superyo para que afloje su tenaza? Dioses que no desean encontrarnos culpables, textos indecibles y abiertos a las lecturas infinitas, «cuidados de sí», sabios que administran el gobierno de uno mismo, aperturas al Otro, construcciones de identidades desprovistas de coerción, relatos irónicos, acontecimientos que se librarían de la repetición. Todos estos filosofemas muestran que la filosofía contemporánea

es un mensaje destinado al Superyo y que el siglo xx, lo sepa o no, es una indagación sobre la subjetividad masoquista y sus coartadas espirituales.

## VIII

He aquí, presentado en su carácter más extremo, el legado de Freud. Mientras, la cultura del siglo xxi parece preferir que haya psicoanálisis y no psicoanalistas, dicho de otro modo, que Freud sea un texto más de la industria cultural mientras se investiga el soporte neuronal de la ética y de todos los impulsos humanos, investigación científica que intenta en vano postergar al Superyo borrando la frontera entre el animal y el ser parlante. ¿Alguien podrá imaginar qué nuevos imperativos se preparan si esa frontera es definitivamente borrada? Estos itinerarios actuales tal vez expliquen por qué Jacques Lacan, en el momento más culminante de su reconocimiento como pensador contemporáneo, pronosticaba un porvenir incierto para el psicoanálisis; él sabía que transformar a Freud en una causa diferente a lo producido por la lógica del malestar en la civilización era disponer de una apuesta mayor, aunque no es fácil asegurar que los propios psicoanalistas dispongan de recursos para sostenerla.

El enigma político de la Ley, anticipado por Freud y que los psicoanalistas aún custodian gracias a Lacan, ¿tendrá armas suficientes frente a la arrogancia compulsiva del Poder?

*SAXA LOQUUNTUR*  
SIGMUND FREUD ARQUEÓLOGO Y DESCIFRADOR

Erminia Macola

Traducción de Pilar Sánchez



## I. ARQUEOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS

La arqueología remite a lo sepultado y a lo remoto. Nos propone fragmentos que no podemos situar alegremente en un contexto de formas de vida construidas con una imaginación que ayuda a rellenar los huecos. Más bien diríamos que la arqueología arroja sus restos contra el imaginario que querría recomponerlos a bajo precio. Según Freud, sólo conocemos si nos dedicamos a desenterrar, como arqueólogos, desde la zona subterránea colmada de hallazgos en la que todo está conservado. Esta área la llamó inconsciente. En el subsuelo de la conciencia él veía una pequeña Ilión, la misma que en sus tiempos estaba siendo excavada, intacta y petrificada. Tanto es así que una antología de referencias a la práctica arqueológica podría mostrarnos un Freud que confirma una y otra vez la importancia de esta metáfora, que a su



vez le permite conservar las huellas en lo psíquico, donde nada puede perecer tan pronto se ha formado.

En *El malestar en la cultura* (1930)<sup>1</sup> pone como ejemplo la evolución de la Ciudad Eterna: la Roma más antigua fue la *Roma cuadrada*, un asentamiento sobre el Palatino. Le siguió la fase del *Septimontium*, una federación de los asentamientos situados en las distintas colinas, después la ciudad delimitada por las murallas servianas y, más tarde aún, la ciudad que el emperador Aureliano ciñó de nuevo con murallas. Un visitante de la Roma actual que posea conocimientos históricos podrá encontrar representados en ella los estadios precedentes. En la psique, la conservación es una regla.

En una nota de 1907 a *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901)<sup>2</sup>, Freud afirmaba que en el inconsciente todas las impresiones se conservan, no sólo de la misma forma en que fueron acogidas, sino también en todas las formas que han ido adoptando durante los desarrollos posteriores, dado que el inconsciente está fuera del tiempo.

Así pues, el inconsciente puede presentarse como un objeto de la arqueología:

1 S. Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, t.3, pp. 3017-3067.

2 S. Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, en *Obras Completas*, ed. cit., t.1, pp. 755-931.

Supongamos ahora, a manera de fantasía –afirma Freud en *El malestar en la cultura*–, que Roma no fuese un lugar de habitación humana, sino un ente psíquico con un pasado no menos rico y prolongado, en el cual no hubiese desaparecido nada de lo que alguna vez existió y donde junto a la última fase evolutiva subsistieran todas las anteriores<sup>3</sup>.

Los hallazgos pueden servirle al arqueólogo como indicios de otros restos sepultados y:

si el éxito corona sus esfuerzos [estamos ahora en la *Etiología de la histeria* (1896), uno de los primeros textos freudianos], los descubrimientos se explicarán por sí mismos [retomaré más adelante esta significativa afirmación]; los restos de muros se demostrarán pertenecientes al recinto de un palacio; por los fragmentos de columnas podrá reconstituirse un templo y las numerosas inscripciones halladas, bilingües en el caso más afortunado, descubrirán un alfabeto y un idioma, proporcionando su traducción insospechados datos sobre los sucesos pretéritos, en conmemoración de los cuales fueron erigidos tales monumentos. *Saxa loquuntur*<sup>4</sup>.

No es casual que diga esto hablando de los síntomas histéricos determinados por experiencias particularmente traumáticas de la vida del enfermo, que se reproducen en forma de

3 S. Freud, *El malestar en la cultura*, ed. cit., p. 3021.

4 S. Freud, *La etiología de la Histeria*, en *Obras Completas*, ed. cit., t.1, pp. 299-300.



símbolos mnemónicos en su vida psíquica<sup>5</sup>. Los fragmentos se presentan, pues, como partes de un conjunto de signos cuya descomposición, cuya confusión en la mezcla de las ruinas, debida a las vicisitudes históricas, tiene la opacidad pero también el «tirón» capaz de poner en marcha un recorrido interpretativo. Lo que convierte en semejantes los restos arqueológicos y la formación de compromiso del síntoma es que el síntoma se resiste a la comprensión pero ofrece elementos para la interpretación.

## II. LA ARQUEOLOGÍA COMO SÍNTOMA DE FREUD

Los objetos que la arqueología toma en consideración forman parte con frecuencia de los síntomas pertenecientes a la experiencia personal de Freud, más aún, son los síntomas que le fuerzan a un autoanálisis. Quizá el caso más clamoroso sea la turbación que Freud sintió en presencia del Partenón.

Como es sabido, en 1904 Freud y su hermano Alexander viajan a Atenas. La decisión de emprender el viaje resultó tan controvertida que al principio parecía casi imposible que se llevara a cabo. Después, como si fuese la cosa más natural del mundo, compran el billete y zarpan de Trieste en un barco del *Lloyd Adriático*. Entre los pasajeros se encuentra el profe-

5 *Ib.*, p. 300.

sor Dörpfeld, ayudante del famoso arqueólogo Schliemann —que había contribuido a descubrir la antigua Troya—, pero la timidez de Freud le impide abordarlo. Para Freud aquella visita supera cualquier otra experiencia, hasta el punto de afirmar que las columnas color ámbar de la Acrópolis son lo más bello que existe. Mientras se halla frente al templo tiene una extraña experiencia psicológica que analizará muchos años después en una carta a Romain Rolland: se ve asaltado por un extraño sentimiento de duda sobre la realidad de lo que tiene ante los ojos, tanto, que deja pasmado a su hermano al preguntarle si están de verdad en la Acrópolis<sup>6</sup>.

La turbación (Freud mismo la define como ajena y familiar: *unheimlich*) hace vacilar la representación imaginaria sobre la que él se sostiene, pero al mismo tiempo abre una puerta que de otro modo quedaría cerrada. En este caso lleva a Freud a investigar la naturaleza y origen de esa emoción. Recuerda cuando era un joven estudiante y estaba convencido de que jamás en el futuro podría permitirse viajes a sitios tan prestigiados. Freud compara esta sensación con la de quienes sucumben al éxito, sobre todo porque les angustia la certidumbre de que el destino tiene reservado para ellos un severo castigo por el goce inmerecido, un goce pleno, un abandono sin reservas.

6 S. Freud, *Un trastorno de la memoria en la Acrópolis* (carta abierta a Romain Rolland en ocasión de su septuagésimo aniversario, 1936), en *Obras Completas*, ed. cit., t.3, pp. 3328-3334.

Común a estas dos situaciones es lo que Freud sintetiza en la expresión *too good to be true*. La belleza es demasiado buena para ser verdad en nuestra existencia cotidiana. La afirmación plantea el problema de la intolerancia a la belleza o, si se quiere, de la imposibilidad de una experiencia efectiva de lo bello en una cultura con tan acentuado malestar. El romanticismo, tan propenso a reflexionar sobre la fuerza turbadora de lo sublime, ya había encuadrado las ruinas del mundo antiguo en el marco de lo inquietante; así, en la obra del pintor Fuseli<sup>7</sup>, el artista moderno contempla espantado las inmensas proporciones de una estatua antigua de la que únicamente puede ver unas pocas y limitadas partes que por sí solas son ya impresionantes. Jamás será posible abarcar una plenitud, una grandeza tan de otro mundo, como la de las obras maestras antiguas. Los dos colosales fragmentos mármóreos son el mudo símbolo de una medida y de un bien perdido. El hombre moderno es incapaz de comunicarse con la verdadera grandeza a la que aspira<sup>8</sup>.

Antes del atormentado viaje a Atenas, Freud ya había comprobado la naturaleza ansiosa de la relación que mantenía

7 Aludimos a su dibujo a la sanguina titulado *L'artista sgomento di fronte alla grandezza delle rovine antiche*, 1778-1780 (Kunsthaus, Zurich), en el que es evidente la desproporción de los gigantescos pie y mano del *Coloso de Constantino* y la figura del artista, física y emotivamente desbordado por el peso de los modelos.

8 Es interesante en este sentido la obra de G. Briganti, *I pittori dell'immaginario. Arte e rivoluzione psicologica*, Milán, Biblioteca Electa, 1977, pp. 80-81.

con el nombre y la realidad de la otra gran capital clásica: Roma. Freud, tras superar arraigadas resistencias, parte hacia Roma en 1901. El tema de esta visita aparece a menudo en la correspondencia con Fliess y también en la *Interpretación de los sueños*. Desde su juventud –dice Freud–, el viaje a Roma se convierte en el símbolo de una serie de deseos largamente anhelados. Tan verdad es, que, tras la primera experiencia romana, cada retorno a esta ciudad estará marcado por una alegría y una exaltación especiales.

Al deseo se opone el surgimiento de una intensa serie de fobias<sup>9</sup>. Repetidamente viaja a Italia evitando la etapa romana. Después de haberse limitado a la Italia del norte, llega, con la mirada puesta en Roma, al lago Trasimeno. Y regresa a Viena. En un viaje posterior se dirige a Nápoles pasando por Roma y allí ni siquiera se baja del tren. No faltan justificaciones para el caso: el clima de Roma no es de fiar, el siroco y la malaria son amenazas serias para la salud... Pero de inmediato salta a la vista la resistencia a algo más profundo y significativo, y Freud fantasea identificándose con el cartaginés Aníbal (semita como él) que, tras la batalla de Cannas, rodea Roma para agotar su carga guerrera en los ocios de Capua.

Aníbal y Roma representaban para el Freud adolescente el contraste entre «la terquedad del hebraísmo y la organiza-

9 Se puede consultar a S. Timpanaro, *La «fobia romana» e altri scritti su Freud e Meringer*, Pisa, ETS, 1992, p. 23.



ción de la Iglesia católica»<sup>10</sup>. Téngase en cuenta que Freud, crecido en el ambiente ultracatólico del Imperio Austrohúngaro, sufrió el antisemitismo católico —religioso y no racista— hasta los últimos años de su vida<sup>11</sup>. La identificación con Aníbal le daba ánimos para no ceder, para no humillarse, pero al mismo tiempo era un presagio de derrota y se convertía en motivo de depresión. El héroe solitario —y Freud se identifica con el anticonformismo que alimentaba las corrientes revolucionarias del hebraísmo en la época de la asimilación— está destinado a sucumbir en la lucha contra la mediocridad organizada. Igual que el semita Aníbal, tampoco Freud puede permitirse conquistar el corazón romano del imperio.

Le impresiona una frase leída en los clásicos: «No puede saberse quién hubo de pasear más febrilmente arriba y abajo por su cuarto después de haber hecho el plan de marchar hacia Roma, si Aníbal o el rector Winckelmann»<sup>12</sup>. La frase irónica contrapone a dos personajes distintos, ninguno de los cuales demostró nerviosismo o incertidumbre a la hora de tomar su propia decisión: Aníbal decidió no luchar contra Roma hasta no haber acrecentado sus fuerzas y no haber infligido a los romanos otras derrotas como la de Cannas; por el contrario, el gran arqueólogo e historiador del arte antiguo se convirtió del protestantismo al catolicismo sin ninguna

10 *Ib.*, p. 30.

11 *Ib.*, p. 32.

12 S. Freud, *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, ed. cit., t. 1, p. 466.

crisis de conciencia, con tranquilo oportunismo, con el único fin de obtener en Roma el puesto de bibliotecario y después de intendente de antigüedades y poder dedicarse así con mayor fervor a sus estudios del arte griego<sup>13</sup>. Es como si Freud quisiera subrayar que Winckelmann concibe su marcha a Roma como un proyecto de conquista y, a diferencia del capitán cartaginés, sabe exponerse al riesgo del asalto directo poniendo en juego todos los recursos, hasta aceptar que Roma, y no sólo París, «bien vale una misa».

El brote fóbico que impide a Freud ir a Roma cuando quiere parece servir de protección —si bien a un alto precio— de algo todavía más intenso: la angustia pura y dura. Eso a lo que no se puede llegar, una vez en Roma, es algo que, como las ruinas, piedra resistente y pesada, constituye una «cosa» (*die Sache*) o, mejor, «la Cosa» (*das Ding*). Cuanto se ha dicho en otros lugares sobre la sujeción de Freud a un padre castrante por una excesiva adaptación al modelo de la paciencia hebrea, o cuanto se ha querido vislumbrar acerca de la identificación entre Roma, *Alma Mater*, y el símbolo materno, que lleva aparejado el temor al incesto, parece en todo caso apuntar en la dirección de la angustia<sup>14</sup>. El lugar de lo antiguo por excelencia es también el lugar de un origen, donde está la Cosa con su verdad perturbadora. Pero precisamente por ello tiene la característica del objeto

13 S. Timpanaro, *op. cit.*, p. 62.

14 C. L. Musatti, *Introduzione a S. Freud, Il sogno*, en *Obras Completas*, Turín, Boringhieri, 1967, vol. IV, pp. ix-xvii.

angustioso: es una cosa que mira y, en consecuencia, incumbe de modo siniestro a quien es mirado por ella. La Cosa es un objeto paradójico porque en vez de estar quieto frente al espectador deseoso de conocerlo o de servirse de él, lo asalta por la espalda convirtiéndolo en objeto de su propia mirada.

En cualquier caso, llegado a Roma, Freud alcanza –según dice– la cumbre de su vida. Roma se articula ante sus ojos: la segunda Roma, papal y sobre todo barroca, lo repele con su ostentosa pretensión católica de representar la salvación del género humano; la tercera Roma, capital del joven reino de Italia, le parece simpática y llena de esperanzas, mientras que considera la Roma antigua realmente digna de veneración. No falta sin embargo un poco de desilusión, producto de la diferencia entre la grandeza fantástica del nombre Roma (el resplandor del objeto amado, deseado, el *agalma*, diría Lacan) y su objetiva realidad.

Visita Roma en siete ocasiones más. Jones cuenta en la biografía de Freud que no se había sentido tan bien en toda su vida. En la carta a Fliess del 11 de marzo de 1902 no dejará de recordar, a su regreso de Roma, haber encontrado dentro de sí acrecentado el deseo de vivir y de trabajar y disminuida en cambio la propensión a sufrir el martirio. Desaparece el rigorismo con la desaparición de la fobia, como una especie de curación espontánea. Pero en el lugar de la fobia nace una obsesión mosaica. En uno de los viajes posteriores va a visi-



tar San Pedro *in Vincoli* y allí le impresiona y subyuga el *Moisés* de Miguel Ángel, que lo inducirá a escribir tres ensayos. La atracción por el *Moisés* es anterior, sin embargo, a la visita a Roma. En el segundo sueño romano que encontramos en la *Traumdeutung*, alguien lo lleva a la colina y le muestra Roma entre la niebla: a pesar de la situación climática, ésta se le aparece con extrema claridad como la «tierra prometida». Freud no indaga más a fondo sobre el sueño, pero declara que su interpretación permitiría un desarrollo particularmente complejo y amplio. Aunque híbrida con la huella mnemónica de Lubeck vislumbrada en la niebla, Roma se dice «tierra prometida» porque, como le ocurrió a Aníbal, constituye el lugar por antonomasia del logro de la empresa. Es la Roma imperial, la Roma católica, a la que se suma la Viena católica imperial, centros todos ellos de un orden que el pensamiento de Freud subvierte en parte y en parte debería reconstruir bajo nuevas modalidades, conservando, eso sí, la cercanía a estas realizaciones históricas. Son grandes civilizaciones que también llevan consigo las razones de su malestar y casi exigen que se parta de ese malestar para agredir sus límites. Por otra parte, la tierra prometida es la tierra prometida a Moisés y a los hebreos, pero Moisés, el *Moisés* por excelencia, el que mejor compendia el sentido del héroe bíblico, se encuentra en Roma, en San Pedro *in Vincoli*; es la gran estatua de Miguel Ángel, la cumbre artística de la cultura occidental. «La tierra prometida» del psicoanálisis se encuentra allí y pone en cuestión una gran cultura.

### III. ARQUEOLOGÍA E INTERPRETACIÓN

La arqueología es para Freud evocación de posibles prácticas en relación con la Cosa (*das Ding*) y con las cosas (*die Sache*) que el juego analítico con el inconsciente pone en marcha. En este sentido se trata de dar la palabra a las piedras y de saber escuchar: *saxa loquuntur*.

Los restos arqueológicos sólo se explican cuando son ellos mismos los que se explican: «Si el éxito corona sus esfuerzos, los descubrimientos se explicarán por sí mismos»<sup>15</sup>. El trabajo del arqueólogo y el del analista actúan sobre objetos, pero cuanto más éxito tienen, tanto más parece que el resultado no sea algo que ellos han producido, sino algo que se afirma por sí solo y que ellos escuchan. Lo que es interpretado está bien interpretado si se convierte en sujeto de la interpretación. En definitiva, el arqueólogo y el psicoanalista deben promover una práctica de la que, al final, no serán ellos protagonistas exclusivos.

Así pues, el trabajo del arqueólogo consiste en disponer los restos en un cierto orden, en agrupar los de un determinado tipo, en ordenarlos por épocas y estilos, en recomponer un ambiente. Pero, sobre todo, en hacer que se alumbre vitalmente el sentido de un ambiente. En *Construcciones en psicoanálisis*, uno de los últimos ensayos de Freud (1937), aparece

15 S. Freud, *La etiología de la Histeria*, ed. cit., p. 300.

de nuevo la metáfora arqueológica y la comparación entre el trabajo del analista y el del arqueólogo:

Los dos procesos son en realidad idénticos, excepto en cuanto que no se trata con algo destruido, sino con algo que todavía se halla vivo [...]. Así como el arqueólogo construye las paredes del edificio a partir de los cimientos que han permanecido, determina el número y la situación de las columnas a partir de las depresiones en el suelo y reconstruye las decoraciones y pinturas murales partiendo de los restos encontrados en las ruinas, el psicoanalista deduce sus conclusiones de los fragmentos de recuerdos, de las asociaciones y de la conducta del sujeto<sup>16</sup>.

El modelo arqueológico induce a Freud a consolidar la organización epistemológica de la primera tópica, en la que el desarrollo de su pensamiento, que luego se complicará, se resiente de la impronta del positivismo científico. Freud diferencia los hallazgos en niveles de profundidad y los relaciona con las épocas de la vida psíquica, filogenética (de todo el género humano) y ontogenética (de la persona individual); diferencia, por tanto, en fechas distintas los eventos guardados en el inconsciente:

Uno de los problemas más arduos que se presentan al arqueólogo –escribe Freud en el texto *Construcciones en el*

16 S. Freud, *Construcciones en el análisis*, ed. cit., p. 3366.

*análisis*— es la determinación de la antigüedad de sus hallazgos; y si un objeto aparece en un nivel o ha sido llevado a él por algún trastorno posterior. Es fácil imaginar las dudas correspondientes que surgen en el caso de las construcciones psicoanalíticas<sup>17</sup>.

Por otro lado, el campo operativo del analista parece prever una condición que para el arqueólogo está destinada a quedarse en mero ideal. Contrariamente al analista, el arqueólogo sabe que en los estratos subterráneos que él investigará habrá sólo una pequeña parte de lo que él desearía construir por completo. Eso ocurre sólo en casos milagrosos como Pompeya, Herculano o, a escala más reducida, en la tumba de Tutankamon. En general:

El excavador trata con objetos destruidos de los que se han perdido grandes e importantes fragmentos, por violencias mecánicas, por el fuego y por el pillaje. Ningún esfuerzo los descubrirá ni los podrá unir con los restos que sobreviven. El único camino que queda es el de la reconstrucción, que por este motivo con frecuencia sólo puede alcanzar un cierto grado de probabilidad<sup>18</sup>.

El psicoanalista, en cambio, lo tiene todo a su alcance, aunque no de modo directo:

<sup>17</sup> *Ib.*

<sup>18</sup> *Ib.*, pp. 3366-3367.



Realmente, como sabemos, puede dudarse de si cualquier estructura psíquica puede ser víctima de una total destrucción. Sólo depende de la técnica psicoanalítica el que tengamos éxito en la tarea de traer completamente a la luz lo que se halla oculto<sup>19</sup>.

Pero es justamente la técnica analítica lo que plantea problemas, porque se define en el espacio de la práctica analítica y ésta, a su vez, se alimenta de algo que complica la convicción de que el inconsciente sea un contenedor del que se pueden extraer con pericia partes de un todo que yace allí desordenado, aunque sin pérdidas sustanciales.

El problema es averiguar de qué modo concreto el inconsciente aparece en la escena del análisis, cómo actúa de hecho. Hay inconsciente en tanto en cuanto opera y se pierde en esa nada, pero no porque se limite a ser archivado en una especie de gran almacén subterráneo, desprovisto de luz eléctrica. El inconsciente tiene siempre como telón de fondo el problema de su relación con algo de irreducible a lo que más tarde Lacan dará el nombre de «real».

Por otro lado, mucho antes de 1937, fecha a la que se remontan estas últimas citas, Freud había captado cómo en la interpretación analítica de los sueños se podía interceptar un punto suspendido entre vacío y lleno, en el que los hilos se

19 *Ib.*, p. 3367.

lían en una maraña que no se deja desenredar; es el ombligo del sueño, el punto donde el sueño ahonda en lo ignoto<sup>20</sup>. En este sentido, pues, el *modus operandi* del arqueólogo a partir de la incompletitud y de los materiales que le son propios es coherente con el proceder del análisis. El hallazgo arqueológico da vida, no a un proceso de interpretación, sino a uno de desciframiento en el que las cifras pueden ser movidas, intercambiadas, acercadas unas a otras, sin la pretensión de conectarlas para hacer un discurso. Se construirá más bien una red organizada, un código de lectura en el que ellas remitirán a otras cifras posibles y ausentes. La arqueología no comete el error de juzgar el conjunto de sus hallazgos como una composición unitaria, sino que hay una discontinuidad entre los fragmentos que es preciso descifrar; por tanto, la arqueología enseña a no tomar las manifestaciones psíquicas como una composición pictórica sino como un jeroglífico.

En el capítulo VI de *La interpretación de los sueños*, titulado «La elaboración onírica»<sup>21</sup>, Freud escribe que el contenido del sueño se da en una escritura jeroglífica cuyos signos se traducen uno a uno en la lengua de los pensamientos del sueño. Caeríamos en un error si quisiéramos leer estos signos según su valor de imágenes y no según su relación simbólica. Añade además que el contenido manifiesto se nos aparece como una traducción de los pensamientos del sueño en otro modo de expresión, del que debemos aprender caracteres y

20 S. Freud, *La interpretación de los sueños*, ed. cit., p. 658.

21 *Ib.*, p. 516.

reglas sintácticas. La sintaxis es disponer juntos (sin) y también ordenamiento (taxis).

En la conferencia titulada *Freud en el siglo*<sup>22</sup>, impartida con motivo del Centenario de Freud, Lacan hace evidente el elemento arqueológico vigente en la práctica interpretativa de Freud, quien fragmenta la palabra en trozos que parecen piedras. Uno de los muchos sueños que muestran ese modo de proceder es aquel en que aparece la palabra *Autodidasker*<sup>23</sup>. Para interpretarlo es esencial la forma de la palabra, que funciona exactamente como un conjunto de restos arqueológicos ordenados. ¿Cuáles son? *Autor* [autor], *Autodidakt* [autodidacta] y *Lasker*, al que se asocia el nombre de Lasalle. A través de una cadena de pensamientos se llega a su hermano *Alexander*, aún soltero, cuyo nombre abreviado, *Alex*, es casi un anagrama de *Lasker*. Este jugar con nombres y sílabas implica, según Freud, otro significado: el deseo de una vida familiar feliz para su hermano, y evoca en este punto una obra de Zola sobre la vida de un artista en la que el autor aparece bajo el nombre de *Sandoz*. Zola construye *Sandoz* partiendo de *Aloz*, que es un anagrama de su nombre, y sustituyendo *Al*—también comienzo de *Alexander*, hermano de Freud— por *Sand*. Del mismo modo que Zola ha construido *Sandoz*, *Alex* está contenido en *Asker*, última parte de la palabra *Autodidasker*. Como se puede observar, el procedimiento consiste en ir

22 J. Lacan, *Seminario 3. Las psicosis, 1955-1956*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1984, conferencia del 16 de mayo de 1956.

23 S. Freud, *La interpretación de los sueños*, ed. cit., p. 528.



adosando fragmentos que se acoplan haciendo evidente la secuencia de descomposiciones y recomposiciones y sentando las bases para la interpretación.

Otro ejemplo freudiano retomado por Lacan en el Centenario de Freud es el lapsus de *Signorelli*, el pintor del *Juicio Universal* de la catedral de Orvieto. Freud está de viaje, quiere pronunciar el nombre de ese artista en la conversación que mantiene con alguien, no lo recuerda y en su lugar encuentra un montón de restos metonímicos: *Herr* (Señor), *Botticelli*, *Boltraffio*, *Trafoy*, *Bosnia Herzegovina...*<sup>24</sup>

Son los restos los que le sirven al arqueólogo-analista para reconstruir el ambiente y atribuirlo a un periodo histórico dado, a una cierta circunstancia, a un momento concreto. Son los restos los que le sirven también para entender las razones por las que tal reconstrucción nunca será total, porque el trabajo que la caracteriza es en sí imposible aunque no carezca de sentido. En otros términos, Freud se ocupa de interceptar el camino a cualquier hermenéutica, a cualquier fácil traducción interpretativa que descabalgue –fijándose en el presunto significado del sueño– la contextualidad de su interpretación, porque se percata del riesgo que se corre cuando, para decirlo con Lacan, en nombre de la inteligencia se elude aquello sobre lo que es preciso detenerse y no es comprensible. En *Instancia de la letra*, Lacan nos dice que el lenguaje pondrá

24 S. Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, en *Obras Completas*, ed.cit., tomo 1, p. 756.

en evidencia su verdad en el momento en que la ilusión de la significación se haya disuelto, porque su forma de operar no se presenta como decodificación sino como desciframiento. El desciframiento sabe que en lugar de un producto final está su actividad, que ve moverse las cifras como el arqueólogo mueve los trozos que han quedado a su alcance en la excavación. Los compara, los manipula, acerca, transporta, para que logren su estado óptimo, en el que acabarán por «explicarse ellos solos».

Es importante esta afirmación de Freud, que hace caso omiso del sujeto supuesto saber en beneficio del sujeto en acto que asume positivamente el inconsciente. Los restos se explican por sí solos o, mejor aún, pasan por encima de la exigencia de una explicación. Quien obtiene un éxito en el análisis no es que haga una interpretación de sí mismo, simplemente es que está mejor. Las cosas para él adquieren un orden. Algo se pone en su sitio, toma forma. La emancipación respecto a un síntoma no supone que uno deba escribir su caso clínico, se trata sencillamente de que esté bien.

Para concluir, no podemos dejar de recordar la valiosa y conocida obra de Freud que comenta la *Gradiva* de Wilhelm Jensen. En una bellísima escena inicial, una época antigua irrumpe en el presente, como sucede con el inconsciente cuando éste se pone en movimiento con efectos sorprendentes y perturbadores. Eso es lo que le sucede al arqueólogo Norbert Hanold frente al bajorrelieve de la *Gradiva*: que le

cautiva por algo de «actual» que hay en el paso solemne, majestuoso, de la jovencita, casi como si el artista, en vez de haber hecho un apunte ya por la calle con el lápiz, hubiese fijado en el modelo de arcilla la viva impresión del momento en que ella había pasado por delante de él. Mientras que el boceto es interpretativo, aquí tenemos la impronta en la arcilla, como si ésta recibiese la huella de ese momento especial. La arcilla es más carnal y nos recuerda que somos cuerpo. El impacto que el arqueólogo de Jensen imagina, el efecto que la inadvertida modelo había producido sobre la atención del artista y en la arcilla de su sensibilidad, se convierte también en el salto que supera a todo boceto interpretativo. Es el salto en el cual, en el análisis, el inconsciente se pone en movimiento y se configura como verdadera apertura sobre el presente más que como resto proveniente del subsuelo.

Este ejemplo es comparable a la inmediatez con que un sueño (o un recuerdo) abre una brecha y aparece en nuestra conciencia con la rapidez del rayo. Está aquí, ahora, es actual y puede modificar, y herir también, nuestro estado presente, como le ocurre a Freud frente a la Acrópolis de Atenas.

**«VIRTUALMENTE INMORTALES» :  
EL INCONSCIENTE MÁS ALLÁ DE LAS EXCAVACIONES**

Isabel Platthaus

Traducción de Pedro Piedras Monroy





El siglo XIX fue la edad dorada de la arqueología. Napoleón llevó a cabo su campaña en Egipto, en 1798-99, no sólo con sus fuerzas armadas sino también con ciento cincuenta científicos cuyos descubrimientos constituirían la base de la egiptología. El ulterior desciframiento de la escritura jeroglífica por Jean François Champollion suscitó en toda Europa una verdadera *egiptomanía*. Por su parte, los aventureros británicos y los investigadores de la antigüedad buscaron, en los siglos XVIII y XIX, la cuna de la cultura en Mesopotamia. El arqueólogo inglés Austen Henry Layard, que en los años cuarenta del siglo XIX descubrió el legendario Nínive, publicó un informe sobre su búsqueda y su descubrimiento que se convirtió en un auténtico *best seller*.

Tampoco fue inferior en popularidad la arqueología alemana, que en la tradición de su importante precursor clasicista

Johann Joachim Winckelmann se había orientado más bien a las altas culturas europeas de Grecia y Roma. Uno de sus representantes se convirtió en un verdadero héroe de la arqueología: Heinrich Schliemann, que empleó gran parte de su vida y de su fortuna en la búsqueda de la Troya homérica, ciudad que antes de las excavaciones de Schliemann no era más que un mito literario. El pequeño Heinrich había creído a pies juntillas en la verdad histórica de Troya desde que escuchara a su padre recitando la *Odisea*. Toda la burguesía cultivada de su tiempo se había dejado contagiar por esta creencia cuando, en una colina junto a Hissarlik, en Turquía, Schliemann descubrió los restos de una ciudad que se correspondía con las descripciones homéricas.

Entre los ardientes admiradores de la arqueología, y en particular de Schliemann, se encontraba Sigmund Freud. En una carta de mayo de 1899 a su amigo Wilhelm Fliess, escribe Freud, mostrando una pizca de envidia:

Este hombre [es decir, Schliemann] fue feliz cuando encontró el Tesoro de Príamo, pues la felicidad se da sólo como satisfacción de un deseo infantil<sup>1</sup>.

La arqueología no sólo satisfacía el «deseo infantil» de un individuo sino el de toda una clase social: el deseo de descu-

1 Carta del 28 de mayo de 1899, en S. Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess. 1887-1904*, edición de Jeffrey Moussaieff Masson, versión alemana de Michael Schröter, Frankfurt a. M., S. Fischer, 1986, p. 387.

brir un pasado legendario sobre el que se había fundado su sociedad. El arqueólogo ya citado, Austen Henry Layard, formulará de forma explícita este deseo de la conciencia de la burguesía cultivada:

Los descubrimientos en Asiria y Babilonia nos han permitido alcanzar una de las fuentes más remotas de aquella poderosa corriente del progreso humano que se ha desarrollado, a través de Grecia y Roma, hasta nuestra civilización actual<sup>2</sup>.

De manera distinta, por ejemplo, a la geología o (más radicalmente) la biología, en la forma de la teoría darwinista de la evolución, la arqueología descubrió un pasado a escala humana (o, dicho con más precisión, a escala del siglo XIX). La «poderosa corriente del progreso humano» (*mighty stream of human progress*) de Layard es la imagen de un pasado que satisface tanto la fe afirmativa en el progreso y en la técnica de la época como sus necesidades de grandeza heroica. Con ayuda de la arqueología se arrojará luz sobre un pasado que, por un lado, descansa sobre hechos históricos (es decir, que resulta suficiente para los criterios de las muy valoradas ciencias) y, por otro, se encuentra en consonancia con lo imaginario que el mito y la tradición literaria garantizan. Un nexo que, en el caso de Schliemann, es manifiesto (y que sólo rara vez funciona). Éste es el secreto del enorme éxito de la arqueología en el

2 A. Henry Layard, *A Narrative of a Second Expedition to Assyria during the Years 1849, 1850 & 1851*, Londres, 1867, p. 4.

siglo XIX y comienzos del siglo XX: con ayuda de esta disciplina se conciliarán «el principio de realidad» de la racionalidad y una idea de deseo alimentada por el mito.

No resulta sorprendente que la nueva disciplina científica que apareció en el umbral del siglo XX (y Freud dio mucha importancia a la científicidad del psicoanálisis) se diseñase según el exitoso modelo de la arqueología. El propio Freud formulará esto de un modo totalmente explícito. Unos meses después de la aludida carta a Fliess sobre la «satisfacción del deseo infantil», volverá sobre Schliemann en otra carta a su amigo (esta vez con implicaciones totalmente diferentes). Freud se refiere en esta carta a su primer autoanálisis, es decir, al acontecimiento que constituye la base de *La interpretación de los sueños*, su publicación pionera, el libro que finalmente le reportó el éxito social que el científico de cuarenta y cuatro años había anhelado durante tanto tiempo y por el que había envidiado tanto a la arqueología. Respecto a este decisivo punto de inflexión en su vida y en su carrera, escribirá Freud: «Apenas me atrevo aún a creer en ello como es debido. Es como si Schliemann hubiera desenterrado de nuevo la Troya que se tomaba por fabulosa»<sup>3</sup>. En este punto, el psicoanálisis se considera aún como una pura repetición de la arqueología. Éste se dedicaría a desenterrar «de nuevo» los tesoros del pasado. De todos modos, esta

3 Carta del 21 de diciembre de 1899, en S. Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess*, ed. cit., p. 430.



visión no durará: el psicoanálisis aspirará a liberarse de esta «fuerza de repetición», es decir, tratará no sólo de repetir el exitoso modelo de la arqueología sino de superarlo y dejarlo atrás.

Como es natural, no fue sólo el éxito de la arqueología lo que la predestinó como modelo de referencia para el psicoanálisis. La analogía estructural de ambos métodos es manifiesta y fue recalcada de muchas formas por el propio Freud: ambas disciplinas se ocupan de «las profundidades del pasado». Ahora bien, mientras la arqueología «va a las profundidades» en sentido literal, puesto que excava sus objetos en el subsuelo, el psicoanálisis lo hará metafóricamente. Freud usará a menudo la denominación «psicología profunda» justo al principio del desarrollo de su método. La profundidad es la dimensión que sin duda ya antes de Freud estaba ligada a la psique; de forma especialmente clara en los románticos, entre los que el concepto «inconsciente» también se cotizaba alto. Ahora bien, esta tridimensionalidad se hará operativa por vez primera en el psicoanálisis. El «modelo tópico» tridimensional del aparato psíquico, que distingue las diferentes regiones de la consciencia (*Bewusstsein*), el inconsciente (*Unbewusst*) y el preconsciente (*Vorbewusst*) (más tarde, modificadas de forma decisiva mediante la distinción del Ello [*Es*], Yo [*Ich*] y Superyo [*Über-Ich*]) es el modelo fundamental usado por Freud para aclarar el mecanismo y la estructura de la psique. Y aunque en el curso del desarrollo de la teoría freudiana el modelo tópico retrocede frente a otros (el diná-



mico o el económico), la dimensión de la «profundidad» (y, de forma más concreta, la situación de lo que está bajo tierra) seguirá siendo determinante en el mundo metafórico de Freud. Este ámbito de imágenes será cultivado durante toda su producción, en sus textos y en su pensamiento.

Freud no abandonará nunca del todo la analogía con la arqueología, aunque el psicoanálisis consiga, como veremos, liberarse de su «fuerza de repetición». La arqueología seguirá siendo para el psicoanálisis un instructivo objeto de comparación, pues su modelo no es sólo un modelo espacial; es decir, puramente tópico. La arqueología es más bien un «cronotopo» (concepto acuñado por el teórico ruso de la literatura Mijail Bajtin en los años treinta del pasado siglo). «Cronotopo» designa un espacio al que el tiempo dimensionará y cargará de significado<sup>4</sup>. En el caso de la excavación arqueológica, resulta fácil de ilustrar: sobre una dimensión espacial (el subsuelo, en el que excava el arqueólogo) se abre una dimensión temporal (los restos del pasado que están enterrados en el subsuelo y que son el verdadero objetivo y el sentido del trabajo en las profundidades). En este punto, quizá deba indicarse que la autocomprensión de la arqueología del siglo XIX (y, con ella, la comprensión de Freud de la arqueología) se diferencia claramente del concepto postestructuralista de arqueología, tal y como éste determina la

4 Véase Mijail Bajtin, *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetica*, edición de Edward Kowalski/Michael Wegner, traducción de Michael Dewey, Frankfurt a. M., Fischer, 1989, sobre todo p. 8.

actual discusión teórica en las ciencias del espíritu a partir de Michel Foucault. En este concepto postestructuralista de la arqueología se subrayará precisamente el fragmento, la discontinuidad y la materialidad de los hallazgos arqueológicos. Aquí se cuestionarán el concepto de origen y la posibilidad de un sentido omniabarcador y trascendente.

Por el contrario, la arqueología, tal y como se desarrolla en el siglo XIX, apunta a las siguientes categorías: busca la reconstrucción de un pasado cerrado y coherente; quiere replantear de forma completa la conexión original y, con ello, deducir el significado histórico y cultural de una época. En un sentido enfático, la arqueología busca el todo vital antes de que se descomponga en escombros y fragmentos. No obstante, tampoco la arqueología del siglo XIX encuentra lógicamente otra cosa que fragmentos como restos dispares de un contexto perdido. La tarea del arqueólogo es reconstruir este contexto perdido del material; ensamblar de nuevo los añicos en un todo. El *kit* que necesita el arqueólogo para esta reconstrucción no se encuentra en los hechos ni en la lógica de su ciencia. El factor de conexión que necesita se encuentra en la narración. En los informes que proliferan sobre los hallazgos arqueológicos, en las narraciones de las excavaciones, se generará el contexto perdido de los fragmentos hallados. La arqueología, pues, recurre a uno de los medios más poderosos a la hora de fundar coherencia y significado: la narración.

En el corazón del discurso científico de la arqueología se encuentra, por consiguiente, su supuesto otro: el mito. Usaré aquí la palabra «mito» tanto en el sentido de Platón (como palabra que narra, en oposición a «logos», palabra que define) como en el de Aristóteles, para quien «mito» designa la trama, la acción. Ambos aspectos se vuelven a encontrarse, asimismo, en el significado de la lengua corriente, en el que habrá que entender mito como historia transmitida que, aun siendo ficticia, reclama la pretensión de una verdad originaria más allá del argumento racional. Que la arqueología necesita del mito para alcanzar su objetivo de restablecer el pasado es algo que se mostraba ya en el citado caso de Schliemann, que recurrió a la ayuda de sus excavaciones para comprobar un mito literario. Mientras que la arqueología satisfacía el sueño infantil de Schliemann, la ciencia satisfará un programa narrativo: las narraciones del «divino Homero»<sup>5</sup>, tal y como lo denominó Schliemann, con su estilo exageradamente mítico y carente por completo de la sobriedad propia de la ciencia.

En buena medida, a causa de esta afinidad con el mito y su versión narrativa, la propia arqueología se convertirá, por otra parte, en objeto de incontables ficciones y relatos literarios. Ya he comentado, al comienzo, la enorme popularidad de los informes de las excavaciones y de los reportajes

5 H. Schliemann, *Selbstbiographie*, edición de Sophie Schliemann, Leipzig, Mecklenburgische Gesellschaft, 1930/31, tomo I, p. 59.



arqueológicos en el siglo XIX. Pero es que la arqueología también se va a convertir en un tema popular de la literatura comercial de esta época. Una de estas elaboraciones literarias inspiró, por su lado, un artículo de Freud: la novela *Gradiva* del autor alemán Wilhelm Jensen, que desde entonces seguro que habría sido olvidada por completo si Freud no le hubiera dedicado su estudio «La ilusión y los sueños en la *Gradiva* de Wilhelm Jensen». La «pieza de fantasía pompeyana» de Jensen, tal como reza el subtítulo, es sólo un ejemplo de la importancia del motivo arqueológico en la literatura, sobre todo en la del cambio de siglo.

Llama la atención que en las elaboraciones literarias aparezca con claridad un reverso tenebroso de la empresa arqueológica, una vertiente que también aparece en la *Gradiva* de Jensen: se trata aquí de un joven arqueólogo que desarrollará una fascinación del todo inexplicable por un relieve antiguo que representa a una joven a la que él precisamente llamará «Gradiva». A tal punto se entregará él a este relieve que ya sólo le moverá el pensamiento de encontrar el original de aquella imagen: el modelo antiguo de Gradiva. De hecho, logrará llevar a cabo este proyecto imposible, viajará a Pompeya y allí, en las ruinas de la ciudad, se encontrará con una aparición de Gradiva: la aparición de un espíritu del pasado tal y como nosotros lo concebimos. La arqueología se convertirá aquí en nigromancia: una práctica en la que se evoca a los muertos. En tales escenas, la literatura tomará al pie de la letra eso mismo que el arqueólogo británico Geoffrey Bibby

quiere conocer, claro que, en realidad, entendido en sentido figurado: «Todo arqueólogo sabe en su foro interno por qué excava. Excava (...) para que los muertos puedan vivir de nuevo, para que lo pasado no se haya perdido para siempre»<sup>6</sup>. Los escritores, al contrario que los arqueólogos, sabían que este deseo era claramente ambivalente y que su satisfacción supondría más una amenaza que una promesa. La *Gradiva* de Jensen tiene un final feliz: el supuesto espíritu se revelará como una joven de carne y hueso a la que el arqueólogo podrá dedicar en adelante sus atenciones y afectos. En muchos otros casos literarios, todo transcurre de un modo mucho menos inofensivo. La literatura del siglo XIX se verá auténticamente invadida por momias reanimadas, espíritus que despiertan y maldiciones mortales del pasado que serán excavadas por los arqueólogos. El sueño de la arqueología de devolver a la vida el pasado muerto se convierte aquí en una pesadilla: el retorno de los muertos.

La literatura sabía también antes de Freud que no todo sueño supone la satisfacción de los deseos sino que puede ser también un producto de la fuerza de repetición, expresión para lo que más tarde Freud descubrirá como pulsión de muerte (*Todestrieb*). A este lado de ese reverso tenebroso, que encuentra su expresión más drástica en el Romanticismo escalofriante y en sus epígonos victorianos, se alza la arqueología con sus metas en la tradición de la Ilustración: ésta

6 Citado en W. Schönau, *Sigmund Freuds Prosa. Literarische Elemente seines Stils*, Stuttgart, Metzler, 1968, p. 186.



querrá traer a la luz del día objetos sepultados y, con ello, iluminar el oscuro desconocimiento que hay en torno al pasado. Resulta manifiesto, por tanto, qué es precisamente lo que el psicoanálisis propone como terapia: elevar a la luz de la consciencia los recuerdos reprimidos, sepultados. Eso dirá también la conocida y controvertida frase de Freud: «Donde estuvo el Ello, habrá de estar el Yo»<sup>7</sup>. La «oscuridad» del Ello (una característica fija con la que se cubrirá el Ello o el inconsciente en los textos de Freud de forma verdaderamente formularia) deberá ser esclarecida con la luz de la consciencia: «Sin una lámpara como la de la consciencia estaríamos perdidos en la oscuridad de la psicología profunda»<sup>8</sup>. El programa del psicoanálisis es, en sentido literal, *Aufklärung* («Ilustración») como método clínico. Por eso, en los escritos sobre técnicas de tratamiento es tan importante el modelo arqueológico para la explicación del método. Este modelo ideal condiciona con ello una disposición por completo específica del inconsciente: espacialmente, aparece como una estructura estratificada. Todo el aparato psíquico, como explicaba Freud, «surgió por superposición de capas»<sup>9</sup>, como una sucesión temporal de capas de experiencia análoga a los estratos arqueológicos. En el análisis, por tanto, funciona el penetrar capa por capa hacia lo profun-

7 S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, en *Studienausgabe*, Frankfurt a. M., Fischer, 2000, tomo I, p. 516.

8 *Ib.* p. 508.

9 Carta del 6 de diciembre de 1896, en S. Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess*, ed. cit., p. 217.

do del inconsciente para luego avanzar hacia el núcleo de lo reprimido, del primer acontecimiento traumático. En un manuscrito del año 1896, Freud escribe:

La curación de la neurosis obsesiva tendrá éxito en tanto en cuanto se anulen todas las sustituciones y transformaciones de los afectos que se encuentren, hasta que se pueda descubrir el reproche primario y cómo se experimentó éste, y se pueda presentar al Yo consciente para un nuevo dictamen<sup>10</sup>.

Bajo esta perspectiva, el inconsciente no puede ser pensado de otro modo que como reprimido: algo otrora presente y actual, que en el curso del desarrollo posterior del sistema fue sepultado bajo las elevadas formas de organización de aquél. En su dimensión temporal, la psique será comprendida con la idea de tiempo lineal de las ciencias históricas del siglo XIX: una idea revolucionaria que se expresará también en el discurso de Freud que habla de una «prehistoria» y de un «poblamiento originario psíquico» del Ello, lo que se podría denominar como «historicismo terapéutico». Para este modelo, será decisiva la aceptación de un acontecimiento «cuasihistórico», se trate de una experiencia infantil individual o de una herencia colectiva de la historia humana temprana. En todo caso, se trata de los recuerdos reprimidos de un escenario originario del pasado que se halla hundido en el subsuelo del inconsciente.

10 Manuscrito K, *ib.*, p. 174.

Pronto se presentarán, sin embargo, dudas sobre la validez universal de esta aceptación. Ya en 1897, Freud admitirá que, según sus experiencias en los tratamientos de la histeria, un acontecimiento así no debe ser de ningún modo real. Y es que el inconsciente no tiene ningún «signo de realidad», tal y como lo expresa en una carta a Fliess<sup>11</sup>. En consecuencia, no son sólo las escenas originarias históricas (o prehistóricas) las que dominan el inconsciente. Son también las fantasías originarias, es decir, ficciones, narraciones... mitos. Pero cuando el material de partida se da exclusivamente en forma de ficción o de narración, la narración es también el medio probado del análisis. En el texto *Konstruktionen in der Analyse* (1937; edición española: *Construcciones en Psicoanálisis*), tardío y vinculado a la praxis, Freud diferencia expresamente entre la «interpretación» (*Deutung*) –dirigida al detalle– y la «construcción» que abarca más y es más independiente. La construcción es un argumento narrativo:

Hasta su enésimo año, usted se vio como el único e ilimitado poseedor de su madre; después vino un segundo hijo y, con él, una cruel desilusión. La madre le abandonó a usted un rato y, a partir de ahí, ya no se dedicaría nunca más a usted en exclusiva. Sus sensaciones hacia la madre se volvieron ambivalentes; el padre ganó para «usted» un nuevo valor, etc.<sup>12</sup>

11 Carta del 21 de septiembre de 1897, *ib.*, p. 284.

12 S. Freud, *Konstruktionen in der Analyse*, en *Studienausgabe*, ed. cit., tomo complementario, p. 298 y s.



Esta narración inacabada (que termina significativamente con la palabra «etc.») será el comienzo de un argumento; del argumento central y más dramático en la vida del individuo a los ojos de Freud: el complejo de Edipo. Las construcciones básicas freudianas tienen la estructura de mitos. A juzgar por su origen son construcciones de ficción que Freud busca verificar con sus pacientes. La narración (el mito) aporta el modelo según el cual ha de entenderse la vida y no al revés. Igual que Schliemann busca en una colina, en la Hissarlik turca, a partir del mito homérico, Freud busca, a partir del mito de Edipo o de Narciso, en el inconsciente de sus pacientes. El psicoanálisis «hereda» así la ambivalencia de la arqueología —la oscilación entre la verdad histórica y el mito, entre el hecho y la ficción—. Más aún, pone de relieve más claramente todavía esta ambivalencia, pues en el análisis quedará manifiesto lo que en la arqueología está aún latente, el sueño y la pesadilla de la arqueología: que los muertos del pasado podrían vivir aún.

Ya en el texto temprano *Ein Fall von hypnotischer Heilung* (*Un caso de curación por hipnosis*), de 1892, Freud encuentra una imagen energética: «las intenciones inhibidas» llevan «una existencia insospechada en una especie de reino de las sombras hasta que surgen como un fantasma y se apoderan del cuerpo que, por lo común, ha servido a la consciencia dominante del yo»<sup>13</sup>. En la imagen del reino de las sombras

13 Freud, *Ein Fall von hypnotischer Heilung*, en Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, tomo I, Frankfurt a. M., Fischer, 1952, p. 15.

y del fantasma se expresa una conclusión cuya consecuencia teórica sólo extraerá Freud pasado el tiempo: la conclusión de que los muertos del pasado psíquico están efectivamente vivos. Qué implicaciones tiene esto es algo que veremos de inmediato. En todo caso, se señala el punto en el que el psicoanálisis abandona la matriz arqueológica. Se trata del punto en el que aquél triunfa sobre la arqueología en la competición epistemológica de las disciplinas científicas. Y es que aquí (así es su pretensión) su capacidad de conocimiento es mayor; su objeto, más complejo; y sus consecuencias, más amplias. En *Das Unbehagen in der Kultur (El malestar en la cultura)*, de 1930, Freud desarrolla de nuevo la analogía de psicoanálisis y arqueología con todo detalle. A lo largo de dos páginas se extiende su comparación de la psique con la ciudad de Roma, como esencia de un lugar de gran riqueza arqueológica; dos páginas tan sólo para concluir finalmente que esta comparación es un «pasatiempo ocioso», pues la psique sería incomparable con la estructura estratificada de una ciudad o de un lugar de excavaciones. A diferencia de los objetos de la excavación arqueológica (los muros hundidos de un templo romano o los cuerpos petrificados de Pompeya), los objetos del psicoanálisis permanecen intactos y vivos.

Los actos psíquicos que se sepultan en el inconsciente son indestructibles y no están sujetos a la ley del tiempo. Esto lo recalcará Freud en repetidas ocasiones. Aquéllos son «virtualmente inmortales», tal y como él formulará en 1933 de forma



concisa en las *Neue Vorlesungen zur Einführungen in die Psychoanalyse* (Nuevas lecciones de introducción al psicoanálisis)<sup>14</sup>.

Si la «inmortalidad» es una característica esencial del fenómeno psíquico, ello significará una perspectiva sobre la psique radicalmente diferente a la perspectiva histórica de la arqueología. No obstante, será diferente también a la perspectiva «histórica» de la clínica analítica, al «historicismo terapéutico», tal y como lo he denominado. Aquí Freud completa y modifica su teoría clínica temprana de lo reprimido mediante la dimensión metapsicológica de la teoría de la pulsión (*Trieblehre*). En ésta, el inconsciente no abarca sólo lo reprimido, se trata mucho más (y resulta muy decisivo) de un inconsciente constitutivo que nunca fue consciente y que tampoco será nunca trasladado a la consciencia. Es un inconsciente que nunca podrá ser traído a la luz del día, un inconsciente más allá de las excavaciones.

Incluso a partir de esta base, el inconsciente, ese «más allá», seguirá siendo un mito, una construcción narrativa opuesta a los hechos históricos que han de ser excavados y verificados. Freud denomina expresamente a la teoría de la pulsión *una mitología*: «La teoría de la pulsión es por así decirlo nuestra mitología. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación»<sup>15</sup>.

14 S. Freud, *Traumdeutung*, en *Studienausgabe*, ed. cit., tomo II, p. 527.

15 S. Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, en *Studienausgabe*, ed. cit., tomo I, p. 529.

Esta «indeterminación» de las pulsiones (y del propio inconsciente) condicionará las numerosas modificaciones conceptuales y paráfrasis metafóricas que el inconsciente experimente en los textos de Freud, como inconsciente, como Ello, como poblamiento originario, como continente sin descubrir o como reino de las sombras.

Entonces, la suposición básica seguirá siendo una «mancha ciega»: el reino que pueblan las pulsiones se le sustrae al saber:

La oposición de consciente e inconsciente no juega ningún papel en la pulsión. Una pulsión no puede convertirse nunca en objeto de la consciencia, sólo la idea que la representa. Pero ella tampoco puede ser representada en el inconsciente de otro modo que mediante la idea. Si la pulsión no se fijase a una idea o si no saliese a la luz como un estado afectivo no podríamos saber nada de ella<sup>16</sup>.

No podríamos saber nada del auténtico inconsciente si no se nos ofreciese en la forma de una representación, de una idea (lo quiere decir también: como metáfora).

Una de las metáforas para el inconsciente, que se repite y que, como veremos, se trata de una de las de efectos más potentes, es un «topos» mitológico que liga la dimensión de la profun-

16 S. Freud, *Das Unbewußte*, en *Studienausgabe*, ed. cit., tomo III, p. 136.

didad y la del tiempo (es decir, es asimismo un Cronotopo): el inconsciente como submundo.

Un inconsciente así ya no es compatible con una idea de época como sugieren la teoría de la represión y, en su sentido, la analogía arqueológica. Se trata más bien de otro mundo con sus propias leyes y sus propios seres; un mundo que se distingue por la intemporalidad y la indestructibilidad.

En conexión con los vestigios del pasado psíquico, con lo reprimido, ya hemos introducido este campo de metáforas: como «una especie de reino de las sombras», tal y como se lo menciona en *Ein Fall einer hypnotischen Heilung (Un caso de curación por hipnosis)*. Este es el lugar adecuado de los actos psíquicos, que se mostrará también en textos posteriores. Pues en el submundo, tal y como sabemos a partir de las más distintas mitologías, la dimensión del pasado se transforma en eternidad. El pasado existe allí en forma de «presente potencial», del mismo modo que en el Hades griego, donde los muertos, en forma de sombras mudas, siguen «existiendo» pero en todo momento pueden ser revividos cuando beben la sangre de un animal sacrificado. Es justamente esta escena de la *Odisea* de Homero, la escena del viaje de Odiseo al Hades, a la que Freud recurre en *La interpretación de los sueños* para explicitar enfáticamente la inmortalidad y la potencial presencia del pasado reprimido<sup>17</sup>.

17 S. Freud, *Traumdeutung*, en *Studienausgabe*, ed. cit., tomo II, nota p. 527 y s.



Pero el submundo no está poblado sólo por las sombras de los muertos, de igual modo que el inconsciente no lo está sólo por lo reprimido. En el submundo hay también criaturas genuinamente «submundanas», seres míticos que pertenecen a este mundo desde los orígenes. El más importante de éstos es el propio señor del submundo: la muerte, *Thanatos*. Y es a él precisamente a quien se encuentra Freud cuando se dispone a no excavar más el inconsciente sino a investigarlo como submundo psíquico; encuentra una nueva pulsión que se sitúa frente a las pulsiones sexuales y de autoconservación ya adoptadas antes: la pulsión de muerte. Quedará claro aquí cuánto condiciona al objeto de conocimiento la metáfora, que al principio sólo aparece como un medio de ayuda al conocimiento.

La analogía arqueológica le permitió al psicoanálisis encontrar un pasado sepultado de lo reprimido. Con ello, puso una metáfora apropiada a disposición del análisis terapéutico. La analogía ctónica —el inconsciente como submundo— abre al psicoanálisis, en cambio, el escenario de una nueva dualidad y, con ello, una nueva dimensión de la metapsicología. Ésta será decisiva para la construcción teórica de Freud y el giro que él dio en su teoría en los años veinte. El inconsciente como submundo es una metáfora cosmológica. Con ella, Freud desarrollará una nueva mitología que promete contar la narración originaria de la vida y de la muerte: en la metapsicología del Freud tardío la lucha entre las pulsiones vitales y las mortales se convertirá en la escena originaria fundamental de la psique.

El mito originario de esta lucha en un «reino del más allá» se proveerá en el famoso texto que lleva el pertinente título de: *Jenseits des Lustprinzips* (*Más allá del principio del placer*, 1920). Se introducirá aquí, por vez primera, el nuevo protagonista de la metapsicología freudiana. Esto ocurrirá en una construcción altamente especulativa, de la que Freud será completamente consciente: «Lo que ahora sigue es especulación, a menudo cercana a la divagación»<sup>18</sup>. Con esta advertencia, inaugura el argumento que llevará a la suposición de la pulsión de muerte.

En efecto, esta especulación va muy lejos y es arriesgada; traduce fenómenos y dinámicas psíquicas a una dimensión cosmológica: se trata de la narración originaria de la vida.

Como en el caso de los mitos del origen, que dan cuenta de un acontecimiento individual al que, no obstante, le corresponde un alcance cósmico (el pecado original, la creación del mundo en siete días o el surgimiento de los dos sexos), también aquí al destino del «ser mítico» llamado pulsión de muerte le corresponderá un significado universal. Por ello, en *Jenseits des Lustprinzips* se representará esta pulsión como una dinámica que *toda* vida toma como base.

El núcleo de esta especulación radical y amplia lo constituye, no obstante, una especie de narración originaria sobre el sur-

18 Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, en *Studienausgabe*, ed. cit, tomo II, p. 234.



gimimiento de la vida que comienza con una fórmula, con la que, desde ese momento, se comenzará a narrar, «En cierta ocasión...»:

En cierta ocasión, por el efecto de una fuerza que resulta aún imposible de imaginar, en la materia inerte se despertaron las cualidades de la vida. (...) La tensión que se originó entonces en la sustancia inerte deseó ajustarse; se había dado la primera pulsión, la de volver a lo inanimado. La sustancia viva de entonces tenía aún fácil el morir; probablemente no había de recorrer más que un corto camino vital cuya dirección estaba determinada por la estructura química de la joven vida. Durante mucho tiempo, la sustancia viva quiso ser creada de nuevo, una y otra vez, y morir con facilidad, hasta que decisivas influencias exteriores se transformaron de tal modo que obligaron a la sustancia que aún sobrevivía a desviaciones cada vez mayores del camino vital originario y a rodeos cada vez más complicados hasta alcanzar el objetivo de la muerte. Estos rodeos hacia la muerte, fijados fielmente por las conservadoras pulsiones, nos ofrecerían hoy el cuadro de los fenómenos vitales<sup>19</sup>.

Ésta es la primera narración del origen, que cuenta *Jenseits des Lustprinzips*: la del surgimiento de la pulsión de muerte. Para introducir también a la segunda gran fuerza de su «mitología», Freud tiene que recurrir a un mito del origen. Freud for-

19 *Ib.*, p. 248.

mula esta fuerza con el nombre de pulsión de vida. Dado que aquí la ciencia, como dice el propio Freud, no lanza a lo oscuro del problema «ni siquiera el rayo de luz de una hipótesis», tendrá que recurrir a otras correlaciones explicativas para tapar los agujeros de su argumentación: una explicación que, como él mismo reconoce, «es de un tipo tan fantástico que seguro que tiene más de mito que de explicación científica»<sup>20</sup>. Se trata del mito de los hombres-bola, tal y como se cuenta en el *Symposion (El Banquete)* de Platón para explicar el surgimiento del amor: los hombres eran en origen un ser doble (con una cabeza janiforme, con cuatro brazos y piernas y con dos partes sexuadas) hasta que Zeus dividió este ser doble en dos mitades. Desde entonces, cada una de las dos mitades son seres individuales en busca de su mitad correspondiente, para abrazarse a ella y de nuevo hacerse uno con ella.

Allá donde el *logos* científico no ofrece ninguna ayuda, sólo queda la expresividad llena de significado y la fuerza dadora de sentido del mito, tal y como lo formula el filósofo alemán Hans Blumenberg: el mito y su significatividad garantizan «el tenor de orden del mundo y de la vida frente a toda apariencia de casualidad o arbitrariedad»<sup>21</sup>.

Freud erige, por tanto, sobre la base de una narración mítica, el edificio teórico de la metapsicología; de igual modo que construye la praxis del psicoanálisis sobre las narraciones de

20 *Ib.*, p. 266.

21 H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, p. 109.

sus pacientes y sobre sus construcciones míticas, como el Complejo de Edipo.

Freud se declarará cada vez más partidario de este regreso a la fuerza narrativa y poética de la mitología. Cuando el psicoanálisis se estableció a principios del siglo xx, su fundador se esforzaba aún por mantener a distancia de él todas las conexiones presuntamente «irracionales». Aun cuando Freud, como conocedor y amante de la literatura y la mitología, les debiera a estos ámbitos buena parte de su inspiración (y de sus conocimientos), el psicoanálisis había de funcionar como una disciplina de la medicina o de las ciencias naturales. Por ejemplo, los esfuerzos de C. G. Jung por establecer la mitología no sólo como expresión de lo psíquico sino como sistema independiente de significado fueron considerados por Freud con sumo escepticismo. Sospechaba de la infiltración de puntos de vista «extraños» y veía en peligro la cientificidad de la ciencia del psicoanálisis así como el dominio de la teoría de la represión psicológica individual. De este modo, exhortará categóricamente en una carta a Jung tras una pretextada amabilidad:

No sé por qué teme usted tanto mi crítica *in mythologicis*. Me alegrará mucho que usted enarbole la bandera de la libido y de la represión y entonces vuelva a nuestra patria médica como conquistador victorioso<sup>22</sup>.

22 Carta de Freud del 22 de enero de 1911, en Sigmund Freud/C. G. Jung, *Briefwechsel*, edición de William McGuire/Wolfgang Sauerländer, Frankfurt a. M., Fischer, 1974, p. 428.



La conquista y colonización de la mitología por la ciencia que aquí exige Freud, como ya hemos visto, no se logrará de ningún modo. Más aún, el mito se convertirá para él en un punto de referencia último cuanto más avance desde la praxis terapéutica a la especulación metapsicológica.

Y es que el mito funda la conexión narrativa que las ciencias (y la vida) a menudo han echado de menos con tanto dolor. La narración le da a la vida una dramaturgia, una finalidad y un origen. Éste es el principio que se aplicará en la praxis analítica; pero también es el principio que Freud empleará en su propia teoría sobre la naturaleza y la normatividad (*Gesetzlichkeit*) de la vida psíquica. En el más allá (*Jenseits*) que recorre con *Jenseits des Lustprinzips*, Freud se encuentra muy lejos del estricto racionalismo de sus comienzos así como de la fe absoluta en la Ilustración. En los años siguientes, se atreverá una y otra vez a entrar en las tinieblas de la metapsicología. El mito se convertirá al mismo tiempo en su hilo de Ariadna en el laberinto: el hilo rojo del narrar, que añade a los conocimientos una conexión plena de sentido y una historia que puede reconstruirse.

Él confesará esto, con toda franqueza, en una carta abierta, de 1932, a Albert Einstein, que se publicó bajo el título «Warum Krieg?» («¿Por qué la guerra?»). Freud culminará aquí sus elaboraciones sobre la pulsión destructiva, otra denominación de la pulsión de muerte, con las palabras:

Puede que usted tenga la impresión de que nuestras teorías son una especie de mitología; en este caso, ni siquiera una mitología agradable. Pero ¿acaso no van a parar todas las ciencias de la naturaleza a un tipo semejante de mitología?<sup>23</sup>

La mitología y la fuerza que tiene para conectar y para crear significado como punto de fuga desde el que parten todas las ciencias... ésta es la conclusión de un pensador y autor que, tras un «rodeo por las ciencias naturales, la medicina y la psicoterapia, que le llevó toda su vida»<sup>24</sup>, volverá al final a cuestiones antropológicas fundamentales que él no puede tratar sino de forma mitológica (narrativa).

Por ello, puede que el fundador del psicoanálisis haya sido, más que un científico, un creador de épica. Durante toda su vida estuvo escribiendo la gran «epopeya de la psique» en la que quedan absorbidas todas las historias de sus casos, todas las especulaciones ficticias y todos los mitos antropológicos. Y el propio Sigmund Freud se ha inscrito como un héroe de esta epopeya: como el héroe que ha descendido al submundo del inconsciente.

23 S. Freud, «Warum Krieg?», en *Studienausgabe*, ed. cit., tomo IX, p. 283.

24 S. Freud, «Nachschrift 1935 zur Selbstdarstellung», en *Gesammelte Werke*, tomo 16, p. 31.





**MEDITACIONES SOBRE LA PULSIÓN DE MUERTE**

Massimo Recalcati



#### NOTA INTRODUCTORIA

La época contemporánea no es la época de Antígona sino la del libertino. En la ideología contemporánea de la desinhibición generalizada, del goce como nuevo imperativo social, ¿qué aspecto del pensamiento de Freud puede resultar todavía verdaderamente escabroso? No resulta escandaloso hablar de sexualidad infantil, del sentido simbólico de los sueños, del complejo de Edipo, de deseo inconsciente, de *lapsus*... Nuestra época es fundamentalmente la época del psicoanálisis. Pero hay un aspecto de Freud que sigue mostrándose irreducible. Irreductibilidad que se acentúa si se considera otro rasgo de la Cultura contemporánea —enlazado paradójicamente al del goce como imperativo— como es el culto positivo de la salud, la ideología higienista del bienestar. Hay, así pues, algo de Freud que sigue siendo, también para la comunidad de ana-

listas que se reconocen freudianos, piedra del escándalo, y no se trata en este caso del Freud teórico de la sexualidad o de Edipo, sino del Freud teórico de la muerte, el que responde al bienestar como meta de la pulsión. Es el Freud que responde al culto positivo de la salud y la ideología higienista del bienestar, el Freud teórico de la pulsión de muerte, del *Todestrieb*. Bien sabemos, en efecto, la hostilidad que este concepto ha suscitado y sigue suscitando en el postfreudianismo, que lo considera mayormente un fantasma personal de Freud. Sólo Melanie Klein y Jacques Lacan no renunciaron a seguir a Freud por esta vía escabrosa. ¿La pulsión de muerte no es acaso el *arché* (principio) de Freud? ¿No es, en rigor, mediante esta noción como toma forma la *arqueología freudiana del sujeto*?

Quiero proponer, pues, en este artículo, cinco meditaciones sobre la pulsión de muerte. Cinco meditaciones sobre esta piedra de escándalo destinada a ser, para el propio Freud, la piedra fundamental de la doctrina psicoanalítica. Cinco meditaciones sobre el concepto *más indigesto* de Freud.

## I. PRIMERA MEDITACIÓN: EL INCONSCIENTE COMO SUBVERSIÓN Y EL INCONSCIENTE COMO DESTRUCCIÓN

La noción de arqueología convoca la noción de inconsciente, convoca el inconsciente freudiano. Pero ¿qué inconsciente? Vayamos al corazón de la cuestión lo más simplemente posible. Es mi estilo. ¿Hay un solo inconsciente freudiano o



deberíamos, más bien, hablar de dos inconscientes freudianos? Es mi primera meditación: el concepto de pulsión de muerte nos obliga a una *duplicación del inconsciente*.

Puede notarse cómo la duplicación de las tópicas indica, entre otras, la siguiente dificultad en Freud: el inconsciente no se puede reducir a la provincia del deseo, a la coincidencia con la represión. Freud procede hacia la segunda tópica —Yo, Ello y Superyo— porque la experiencia clínica lo ha enfrentado a otra cara del inconsciente. Una cara irreducible al deseo reprimido. Este otro inconsciente se halla asociado a la figura del Ello. Es el inconsciente como pulsión de muerte.

Detengámonos sobre esta duplicación del inconsciente freudiano. El sueño ha sido la *via regia* para encontrar el inconsciente como lugar del deseo reprimido. El trauma y la tendencia a la repetición provocada por éste deviene, en cambio, la *via regia* para encontrar el Ello como lugar de la pulsión de muerte. El tiempo del trauma no es el tiempo evanescente del sueño, sino el tiempo que se repite, igual a sí mismo. Es un tiempo sin posibilidad de olvido. Es un tiempo sin posibilidad de duelo. En la repetición retorna lo que no ha sido simbólicamente elaborado. Los soldados traumatizados, a diferencia de las histéricas, no sufren reminiscencias sino una fijación psíquica inconsciente del mal del trauma.

Debemos constatar que existe una variancia entre estos dos lugares. Entre el inconsciente como lugar del deseo reprimi-

do y el inconsciente como lugar de la pulsión de muerte. Entre el inconsciente como *Wunsch* y el inconsciente como *Es*. ¿Qué nos indica esta falta de asimilación? Estamos en un punto vertiginoso. Freud no anula el inconsciente como lugar del deseo reprimido con el inconsciente como pulsión de muerte, más bien prueba a pensarlos juntos en su falta de asimilación. Por una parte tenemos la experiencia de una subversión del sujeto, haciendo uso de un término que será empleado por Lacan. La idea del inconsciente como deseo reprimido reduce el poder deliberativo de la conciencia. El yo deja de ser el patrón de su propia casa. Se trata de un efecto de descentramiento, de división del sujeto. La conciencia y lo psíquico, afirma Freud, no se sobreponen completamente. Existe lo psíquico irreducible a la conciencia y sus atributos. Paul Ricoeur describió este movimiento como una inversión de la *epoché fenomenológica*: con Freud el problema no es más el de una reducción *del ser de la conciencia*, sino el de una reducción *del ser mismo de la conciencia*.

Este efecto de descentramiento del sujeto evidencia una escisión que no se puede curar; la escisión entre el yo y el inconsciente. Pero esta escisión no autoriza ningún irracionalismo. El paso siguiente de Freud consiste en mostrarnos que el inconsciente no tiene relación con lo irracional al ser el lugar de una razón, de una razón que se revela sobre todo como *facultad de significación*. Ésta es la naturaleza hermeneúatico-semiótica del inconsciente freudiano. El inconsciente no lo conforman lo esquizofrénico, lo insensato, lo subterráneo de

las pasiones, sino que es el lugar donde vive el deseo más íntimo del sujeto. Su estructura, dirá Lacan, es la de un lenguaje.

Sin embargo, resta aquello que el mismo Lacan en el Seminario XVII, *El revés del psicoanálisis*, define como el *segundo paso de Freud*: El paso que lo conduce del deseo inconsciente hacia el abismo del *Todestrieb*. Es, como decíamos, la experiencia clínica que le obliga a esta *segunda navegación* del inconsciente: los pacientes, constata Freud, *¡no quieren curarse!* La escisión en juego no se refiere en este caso al descentramiento del sujeto. Estamos obligados a integrar el *efecto de subversión*, que no es del todo nuevo, con un *efecto de destrucción*. La noción de pulsión de muerte expresa, en efecto, el escándalo de la tendencia de los seres humanos a perseguir el propio Mal y, por lo tanto, a rechazar toda ética hedonística, toda ética fundada sobre el principio del Bien. Es lo que descubre Freud en esta segunda navegación: *el principio del placer no logra definir el telos del hombre*. La dimensión hermenéutico-semiótica como voluntad de significación debe ceder su lugar a la dimensión ética del inconsciente como irreductible a todo hedonismo naturalista. Su registro no es el hermenéutico-semiótico del sentido, sino el registro pulsional del goce.

Si el *efecto de subversión* es un *efecto de descentramiento* que destituye al yo como centro ontológico, el *efecto de destrucción* muestra que el sujeto *no sólo está dividido sino que, sobre todo, estructuralmente, está vuelto contra sí mismo*. Los dos inconscientes de Freud nos obligan a pensar la *Spaltung* subjetiva de



otra forma. La *Spaltung* como no-identidad, diferenciación tónica, discriminación de instancias, de provincias, como des-identidad fundamental del sujeto y la *Spaltung* como auto-agresión, tendencia hacia la muerte, repetición destructiva, como escándalo de la vida contra sí misma.

En este caso el problema de la identidad es superado por el problema de la vida y de la muerte, o más bien por el problema de la «vida como carrera hacia la muerte».

## II. SEGUNDA MEDITACIÓN: DOS ARQUEOLOGÍAS

Hemos encontrado dos tesis de Freud sobre el inconsciente —inconsciente como lugar del deseo reprimido y como lugar de la pulsión de muerte— y sus dos efectos mayores —efecto de subversión y efecto de destrucción—. Propongo ahora verificar la existencia de dos arqueologías freudianas. Una primera arqueología se puede extraer de la idea del psicoanálisis como ciencia de las huellas, como *Spurenwissenschaft*, por usar una expresión de Freud. La huella como síntoma, en el sentido en el que Lacan lo define: *significante de un significado reprimido*. La huella freudiana es una huella significativa. Ésta implica como telón de fondo la idea del *inconsciente como ciudad sepultada*. La huella no es sólo significativa sino el fragmento de una totalidad que el análisis debe reconstruir. En este sentido, la arqueología freudiana se desliza hacia el archivo, o sea, hacia la idea de que, como afirma literalmente

Freud, «en lo psíquico todo se conserva». La arqueología freudiana es una *arqueología anticuaria*, diría Nietzsche. Todo está ya escrito, el futuro está detrás. La arqueología freudiana se configura como una *arqueología-archivo*.

Esta arqueología-archivo revela la centralidad de la función de la memoria. Éste es el lado platónico idealista de Freud: *la memoria es la cura*. No por casualidad, la oposición entre memoria y repetición es central en la experiencia freudiana del psicoanálisis: *lo que no se recuerda y no se elabora, se repite*. Ése es el karma freudiano. Pero también es necesario subrayar que la arqueología-archivo de Freud no es ingenua. Basta pensar en la noción de recuerdo encubridor para indicar cómo la memoria misma es una interpretación del pasado más que una simple conservación. Además, el mismo Freud insistirá en separar la verdad de los hechos de la verdad histórica. El problema de un análisis no es acceder a la exactitud del recuerdo sino producir la verdad histórica de un sujeto, es decir, una *construcción subjetiva de la memoria*. Por ello, el último Freud impulsa con decisión la rememoración hacia la construcción, llegando al final a pensar la memoria, no ya como baúl del cual sacar, sino como algo que es tarea del análisis producir.

En este sentido, al menos ya en Freud, la archivación cede su lugar a la subjetivización del pasado. Los fragmentos de la arqueología subjetiva encuentran un orden en la construcción del analista. La construcción ofrece una totalización de la



historia del sujeto no tanto a partir de sus recuerdos sino, sobre todo, de las lagunas de sus recuerdos.

Será Lacan quien transforme verdaderamente la arqueología-archivo en una arqueología crítica. «No se cura porque se recuerda, sino que se recuerda porque se cura», afirmará en *La dirección de la cura*. En otras palabras, la arqueología no debe dar lugar a una versión ontológica del inconsciente sino preservar el inconsciente como una posible escritura, como algo no realizado aún, según dirá Lacan en el Seminario XI. Esta caída en una concepción ontológica del inconsciente es para Jacques-Alain Miller el desliz fatal del Freud arqueólogo. Pero no es casual que ya en Freud la imagen del analista arqueólogo deba ser confrontada con la del analista químico. Si la arqueología concierne al archivo, la conservación del pasado, *la química, como ciencia del lazo, concierne a la transferencia*.

Freud evoca la química, y no la arqueología, cuando está en juego la transferencia. La transferencia no será, entonces, sólo repeticiones de lo que ha sido, sino un lazo inédito. Eso no implica sólo la excavación arqueológica sino el manejo de sustancias peligrosas con riesgo de combinaciones inéditas, de explosiones reales. Por esta razón la enseñanza de Lacan insistió en la necesidad de no confundir transferencia y repetición, es decir, de no hacer de la transferencia la simple repetición del archivo, la puesta en acto de lo que ya fue, su reedición, sino una posibilidad inédita para el sujeto.

Sin embargo, la cuestión es que la arqueología-archivo no es toda la arqueología freudiana. Existe una *segunda* arqueología a la que es necesario prestar atención. Hay en Freud, a partir de *Más allá del principio del placer*, la idea de una *arqueología inmanente a la vida*, de una tendencia al retorno, al *arché*, que asume a veces un acento cosmológico y biológico; se trata, para Freud, de una tendencia regresiva que aúna no sólo a los seres humanos sino a todos los seres vivientes. Se trata de una *superación del archivo como lugar de conservación hacia la conservación como meta pulsional*. Observemos de qué se trata este pasaje: Freud traslada la dimensión de la memoria hacia su límite, esto es, hacia la repetición. ¿Qué quiere decir hacer de la conservación una meta de la pulsión? Significa pensar que la pulsión arrastra la vida hacia su origen, hacia su dimensión inerte, hacia la muerte. Significa afirmar que «la meta de todo lo que está vivo es la muerte».

Estamos, si se quiere, en el corazón del pesimismo freudiano: la pulsión no es una aspiración a la perfección —precisa Freud—, es un impulso hacia la destrucción de la vida. La naturaleza de la pulsión *no es progresiva sino conservativa*. La arqueología no es sólo arqueología-archivo sino *arqueología pulsional*.

¿Qué implicaciones éticas podemos extraer de esta arqueología? Ante todo, que los seres vivos no tienden a lo nuevo; buscan lo nuevo para repetir lo mismo. Freud destaca la tendencia fundamentalmente homeostática del aparato psíqui-

co. La pulsión de muerte es «más pulsional» (*triebhafter*), porque encarna este impulso hacia el *arché* del modo más radical posible; impulsa la vida hacia la muerte, hace regresar la inquietud de la vida a la inercia de lo no viviente. El inconsciente como destrucción, como repetición de un goce traumático y, en este sentido, como algo más allá del principio del placer. El sujeto no es una semilla que se desarrolla según una teleología positiva. No es la actualización aristotélica de una potencialidad. Más bien la vida del sujeto responde a una *temporalidad estructuralmente partida*. Por un lado, Freud reconoce un camino progresivo de la pulsión –la pulsión es un «factor que impulsa al cambio y al desarrollo»–, pero, por otro lado, muestra la pulsión como absorbida hacia atrás, como «expresión de la naturaleza conservadora de los seres vivientes». Reencontramos esta imagen de la temporalidad partida en el corazón de la teoría freudiana de la libido: la evolución en estadios está constantemente contradicha por las fijaciones libidinosas que retardan, obstaculizan, interfieren, perturban cualquier idea lineal del desarrollo.

La principal implicación ética de esta nueva versión de la temporalidad –*temporalidad partida*– consiste en implicar el impulso hacia la muerte en la vida. En no separar la vida de la muerte. En pensar el sujeto como un «ser para la muerte». En pensar que el horizonte del ser hablante es aquel que está más allá del principio del placer, razón por la cual la vida no es el lugar de una teleología. La arqueología pulsional está más bien privada de *telos*. Pero ésta no se confunde con un



arcaísmo, con un naturalismo del instinto. La guerra es para Freud el fenómeno más dramático y que más elocuentemente manifiesta la tendencia destructiva como esencialmente humana. Los seres humanos provocan la guerra como puro fenómeno de destrucción, separado totalmente de la exigencia natural de supervivencia.

Más precisamente, la arqueología pulsional de Freud muestra que el impulso conservativo de la pulsión contrasta con todo programa de civilización del ser humano. Muestra que un resto pulsional, un *plus* pulsional, un *triebhafter*, no se deja gobernar por el programa de la Cultura. Se trata de un resto que contrasta con toda ideología de progreso y de liberación.

La fuerza de Freud consiste en poner el iluminismo social por delante de este resto. Y para Freud no hay posibilidad de comunidad humana sin incluir este imposible de gobernar; solamente asumiendo la ambivalencia fundamental que mantiene la vida enlazada con la muerte.

### III. TERCERA MEDITACIÓN: CONSERVACIÓN Y DESTRUCCIÓN

El ser humano no quiere su Bien o, como se dice en nuestra época, no quiere su bienestar. Es la tesis ética más importante que podemos extraer de la pulsión de muerte en Freud. Es una tesis que, como vimos, se impone sobre todo en la experiencia clínica: los seres humanos no quieren curarse, no renuncian

fácilmente a su apego al síntoma, al goce del síntoma. Se trata de una tesis de Freud que le acerca notablemente a Schopenhauer, quien introduce con fuerza en su filosofía esta separación primordial entre el *Ser* y el *Bien*. El ser no se manifiesta gobernado por el Bien. Éste es el tema central de la metafísica del goce de Schopenhauer: *el ser es repetición, repetición desprovista de sentido, repetición sin sentido del goce*. Freud aclara: repetición sin sentido del goce más allá del principio del placer.

En efecto, la noción de pulsión de muerte –*Todestrieb*– no puede ser traducida simplemente como *thanatos*. *Thanatos* significa simplemente muerte. *Todestrieb* se traduce en cambio, literalmente, como «pulsión de muerte». Esto significa que lo que más le interesa a Freud no es el misterio de la muerte como misterio metafísico, sino el empuje de los hombres a la destrucción, la destrucción de sí mismos y de cualquier lazo con el Otro. Freud está interesado en la muerte como pulsión de pérdida de la vida. Ésta es, a mi juicio, la raíz profundamente schopenhaueriana de Freud. En efecto, en Schopenhauer el principio originario que mueve a los seres humanos no tiene un fin último, no existe un *telos*. La *arché* de Schopenhauer carece de *telos*; en su universo, como en el universo freudiano, no hay lugar para Dios. Es el universo de la voluntad de vida que se quiere a sí misma, que se quiere a sí misma hasta la destrucción. No por casualidad, en la parte final de *Más allá del principio del placer* Freud declara que ha llegado «al puerto de la filosofía de Schopenhauer». No obstante, Freud no llega a la pulsión de muerte sólo por la



vía de la repetición, de la compulsión por la repetición. Lo que es aún más misterioso es el hecho de que Freud extrae la pulsión de muerte de sus reflexiones sobre el Yo. El *Todestrieb*, en efecto, tiene su origen en la radicalización de la pulsión de autoconservación, de las llamadas pulsiones del yo. En otros términos: la pulsión de muerte plantea el problema de qué une la conservación y la destrucción o, podríamos decir, la autoconservación y la autodestrucción. Freud, en efecto, llega a la pulsión de muerte a través del *narcisismo*. El narcisismo extremo, la defensa encarnizada de la identidad, conduce a la destrucción de la vida. Por el contrario, si la vida cede en relación a su protección, si sale de sí misma, si no defiende su identidad de forma narcisista, existe una posibilidad de lazo con el Otro. En este sentido, Freud considera las células tumorales profundamente narcisistas. El desarrollo de lo idéntico se vuelve contra sí mismo. Encontramos aquí una idea fundamental del psicoanálisis: hay enfermedad, no cuando se debilita la identidad, sino cuando se produce un reforzamiento extremo de la misma.

Éste es un tema muy difundido en la actualidad: *¿cómo puede ser que algo vital para el organismo se transforme en su contrario?* Para Freud, en efecto, el lugar de la identidad es un lugar estructuralmente suicida. Las reflexiones contemporáneas sobre el paradigma inmunológico —de Jean Luc Nancy a Roberto Esposito— muestran precisamente que el sistema inmunológico se puede convertir en agresión interna, en destrucción, en lugar de constituir un sistema de protección de la

vida. Freud, en la noción de pulsión de muerte, ya plantea esta cuestión: la enfermedad surge por una petrificación de la identidad, por rechazo de la contaminación, por la exigencia de reforzar la protección de la vida.

#### IV. CUARTA MEDITACIÓN: EL SUJETO EN ECLIPSE

Conocemos el juego del Fort-Da que Freud comenta en *Más allá del principio del placer*. El pequeño Ernst, nieto de Freud, organiza un juego cuando su madre lo deja solo. Este juego consiste en alejar de sí un carretel, una bobina —acompañando este movimiento con la exclamación «Fort!» («¡fuera!»)—, para luego hacerlo reaparecer en el segundo tiempo, acompañando el movimiento con la exclamación «Da!» («¡aquí!»). Sabemos que este juego conduce a Freud a conceptualizar la pulsión de muerte.

Este juego se ha transformado en un *topos* de la doctrina psicoanalítica, y ha sido objeto de numerosos comentarios. Lacan y Winnicott, por ejemplo, lo comentan y utilizan ampliamente, pero mi impresión es que hay algo elemental y fundamental de este juego que no ha sido objeto de su análisis. Lo que ha quedado fuera es justamente la *arqueología pulsional* que constituye el fundamento del juego.

Lacan y Winnicott, de diferentes modos, hacen de él el paradigma de la función del símbolo que, en su oscilación entre

ausencia y presencia, asesina la Cosa y permite que el sujeto convierta una situación de pasividad –el niño es abandonado por la madre– en una de actividad –es el niño quien decide, a través del juego, los tiempo de la separación.

Lo que no contemplan estas lecturas –extraordinarias en cualquier caso– es, a mi juicio, el *movimiento truncado del Fort-Da*. En efecto, Freud observa que el juego aparece frecuentemente constituido por un único tiempo, y sólo raramente se cumple en sus dos movimientos como *Fort-Da*. Por otra parte, como agrega Freud, el tiempo que se repite no es el de la reaparición, como podríamos imaginar según la lógica del principio del placer. El tiempo que se repite no es el de la reaparición y el dominio. El tiempo que se repite, en sentido único, es el tiempo de la pérdida, de la separación, de la desaparición. Lo que se repite, pues, no es el *Fort-Da* sino esencialmente el *Fort*, es decir el tiempo de la separación y desaparición del objeto.

Lo que contraría verdaderamente el principio del placer, y por consiguiente la lectura del juego como ejercicio de dominio simbólico sobre una experiencia desagradable en sí misma, es que se repite insistentemente sólo la primera parte de la doble escansión simbólica del juego. El juego, en definitiva, consiste en un *echarse a perder*. Freud quiere conducirnos a este punto vertiginoso. Al punto donde el juego del pequeño Ernst confluye de forma inaudita con el gesto extremo de Antígona. Freud nos conduce, no tanto al funcionamiento del símbolo, sino más bien a su punto de ruptura.



Al pequeño Ernst no se le ocurre arrastrar el carretel como si fuera un cochecito, observa Freud. La experiencia de la separación implica un corte, una pérdida. Es necesario pasar por el *Fort*, por el tirar. Esto implica la constitución del sujeto. Y en Antígona ¿no vemos acaso un *Fort* sin salida, un *echarse a perder*, «ese algo que en la vida puede preferir la muerte», como afirma Lacan? ¿No es Antígona, efectivamente, la figura con la que Lacan nos indica ese punto extremo donde la asunción del deseo puede convertirse en la destrucción más radical, el punto extremo donde el deseo se revela, en su pureza, como *deseo de muerte*? ¿No es éste el punto que Freud nos presenta en el juego del *Fort-Da*? Su arqueología pulsional ¿no lleva al sujeto, acaso, a la zona incandescente de la Cosa, no muestra la atracción fatal del sujeto por su propia disolución? Lo traduciría así: *el Fort —el tiempo del alejamiento y de la desaparición— resulta en Freud más pulsional que el tiempo de la reaparición y del acercamiento*. Esto significa que el tiempo del deseo humano como tal siempre es el tiempo de una separación, de una desaparición, de un alejamiento... El tiempo del deseo siempre es un tiempo en el cual está implicado un *echarse a perder*... ¿Cuál es la frágil frontera que separa el arrojarse del echarse a perder? ¿No es ésta la frontera del *Fort-Da*? ¿No es la frontera que atraviesa Antígona?

El juego queda truncado, constituido por un solo tiempo: el tiempo del regreso, del reapropiarse de sí mismo, no está garantizado por el Otro. Por eso Freud encuentra la verdad profunda del juego del *Fort-Da* cuando observa al pequeño



Ernst haciéndose desaparecer frente al espejo. En efecto, el tiempo de la desaparición no es solamente el tiempo de la desaparición del objeto, sino también el de la desaparición del sujeto. La unidad del símbolo se fractura de manera irreversible. La arqueología del *Fort-Da* evidencia el *Fort* como huella indeleble del sujeto. El sujeto está tomado estructuralmente en un movimiento de eclipse. Tirar el objeto es tirarse con él. Para Freud ésta es la esencia de la pulsión de muerte. Pero ¿este movimiento sin salida del *Fort* no indica una tendencia de fondo de la vida misma hacia su propia ruina, hacia el goce sin barreras? ¿No encontramos aquí *lo más pulsional de la pulsión de muerte*? Por tal razón, Freud la define efectivamente como una fuerza diabólica, demoníaca. Se trata de una verdadera arqueología pulsional: la compulsión le parece a Freud «más originaria», «más elemental», «más pulsional» que el principio del placer, que no toma en cuenta para nada. Siguiendo la huella de este «plus», de este *triebhafter*, Lacan formula su objeto «*plus de jouir*» como un objeto que no se puede absorber en el campo del sentido. Pero es también lo que lleva al mismo Lacan a afirmar que cualquier pulsión, como tal, es afín a la zona de la muerte.

#### V. QUINTA MEDITACIÓN: LA CLÍNICA CONTEMPORÁNEA COMO CLÍNICA DE LA PULSIÓN DE MUERTE

Si lo que planteamos es cierto —si la fuerza de la arqueología de Freud consiste en mostrarnos, más que su poder, la frac-

tura interna del símbolo—, ¿qué podemos hacer? Es en este punto donde los caminos de Freud y de Schopenhauer divergen. Freud no abandona el mundo. No abandona la noción de responsabilidad. Más bien opera una nueva fundación justamente a partir del Mal de la pulsión de muerte. ¿Podemos soñar el Mal, deseirlo, intentar alcanzar el corazón oscuro de la Cosa más allá de toda Ley? ¿Qué significa plantearse el problema de la responsabilidad, no a partir de la voluntad del Yo, sino a partir del Ello? ¿Somos acaso responsables de nuestros sueños?, se preguntaba Freud. Pero ¿qué significa asumir la responsabilidad de algo sin medida y que nos trasciende? La pulsión de muerte es un anti-duelo. La muerte no se asume, sino que se actúa. Habría, en el ser humano, una tendencia a gozar sin límite más allá del principio del placer, más allá de la muerte. La clínica psicoanalítica no es solamente una clínica del sujeto del deseo; es, más que nada, una clínica de la pulsión de muerte. Ser responsables de nuestros sueños no implica la censura sino el saber. No es la negación ideal de la pulsión de muerte, sino el acto de afrontarla. Es lo que trata de decir Lacan cuando teoriza el principio de la ética analítica como un no retroceder frente al propio deseo.

La extraordinaria actualidad clínica de Freud consiste en abrir una *clínica del más allá del principio del placer*. En este punto podemos medir la distancia entre Freud y los postfreudianos. Incluso los más esclarecidos de nuestros contemporáneos. Al principio, se formó un frente compacto que

repudiaba la noción de pulsión de muerte; pero hoy en día se proponen algunas tentativas de volver a incluirla en el cuerpo de la doctrina psicoanalítica. Pero ¿de qué modo? La pulsión de muerte se presenta como equivalente a «lo no pensado todavía», es decir, a lo que constituye el límite negativo de lo pensable, de lo representable. Por lo tanto, la tendencia es a vaciarla, desmaterializarla, domesticarla, reduciéndola a un negativo del pensamiento en espera del pensamiento adecuado. Hay pulsión de muerte sólo en negativo, es decir, cuando no hay pensamiento. Lo que no se considera es la sustancia de goce que acarrea la pulsión de muerte, su carácter freudiano de «más pulsional».

En Freud se detecta ya una clínica del goce. Esta clínica nos indica que el desequilibrio que el goce introduce estructuralmente en el principio del placer se puede manifestar por dos vías distintas. Por el camino traumático del exceso que arrasa el marco del principio del placer: la clínica de las adicciones nos ofrece aquí un paradigma. Pero también por el camino sustractivo, por el camino del principio de Nirvana que indica en cambio una narcotización del principio del placer. Suma y resta, exceso y narcotización indican los dos polos de una economía del goce que define al sujeto contemporáneo. Su denominador común es el carácter erógeno del masoquismo. Es lo que resulta simplemente impensable para las terapias cognitivo-comportamentales. ¿Cómo es posible que la máquina-cuerpo se sabotee, que se consagre a su propia destrucción? ¿Cómo es posible que uno quiera

gozar de su propio Mal? No callarse sobre esta «fidelidad indeseada» al propio mal. Con este deber, Freud asigna al psicoanálisis la tarea de ser el centinela de lo real. Y de ocuparse de construir, como afirmó Lacan, «una ética adecuada para las necesidades de nuestro tiempo». Una ética capaz de sustituir esa fidelidad indeseada con la fidelidad arriesgada al propio deseo.



## ÍNDICE

<u>Prólogo. JORGE ALEMÁN</u>	7
<u>El legado de Freud. JORGE ALEMÁN</u>	11
<u><i>Saxa loquuntur. Sigmund Freud arqueólogo y descifrador. ERMINIA MACOLA</i></u>	23
<u>«Virtualmente inmortales»: el inconsciente más allá de las excavaciones. ISABEL PLATTHAUS</u>	45
<u>Meditaciones sobre la pulsión de muerte MASSIMO RECALCATI</u>	73

