CONJETURAL

REVISTA PSICOANALITICA

El síntoma del lacanismo
Impropiedades del nombre
Lecturas de la negación

1

CONJETURAL

REVISTA PSICOANALITICA

ediciones sitio

RNPI: en trámite; ISSN: en trámite

CONJETURAL

REVISTA PSICOANALITICA

Dirección
Jorge Jinkis

Nº 1 — Agosto 1983

Correspondencia y originales
Rawson 22 - 1182 Buenos Aires
Argentina

Diagramación y tapa: Pablo Barragán

Composición y armado: Jorge Castillo

INDICE

Conjetural
revista psicoanalítica

Artificio del deseo para conjeturar un estilo

Jorge Jinkis

Ni demasiado temprano, ni demasiado tarde: así formulaba Freud el enigma sincopado de la interpretación. Se trata pues de pegar justo en el tiempo. "Ni demasiado temprano" dice que no al apresuramiento (esa costumbre de anteponer lo que ya se sabe), pero no lo extiende a la anticipación: más bien la espera, invita a ella. "Ni demasiado tarde" recuerda que no vale ampararse en el eterno mito del retorno para negar que las oportunidades se pierden: que no vaya a pasar entonces, pero dejar que ocurra el tiempo de producirse. *Anticiparse pues a lo ya producido para asomarlo a la existencia.* Veamos ahora si estamos en ese tiempo.

Lo ya producido es un síntoma que llamaremos *obediencia,* y que en nuestro medio se extiende más allá de los fines y confines del psicoanálisis. Pero esa extensión nos concierne porque sabemos que no es ajena a la transmisión del psicoanálisis, porque nos concierne su intensión en tanto el síntoma vive y se alimenta del lacanismo ambiente, porque aún conocerá éxitos en su proliferación universitaria y porque todavía logrará ubicarse en los asentamientos corporativos de los psicoprofesionales.

En cuanto a nuestra anticipación, es su índice esta manera porfiada de remontar la pendiente del mercado. Pero no tan solo: se medirá en las posibilidades que tengamos de desmontar el relieve institucional que ha transformado la consistencia lacaniana del discurso psicoanalítico en la inconsistencia de un idioma, el lacanismo, reducido a su vez al placer de uso de algunas pocas de sus palabras. No hay por qué disimular lo que puede ser nuestra precipitación: tal vez no deja de participar en el síntoma que denuncia, tal vez no alcanza a practicar todo lo que enuncia. ¿Pero cuándo si no ahora? En esta precipitación hay una apuesta y en la apuesta una convicción. Tenemos aquí el primer valor fuerte, en serio, de la palabra conjetura: un riesgo que hemos aprendido a nombrar como deseo, y un nombre para ese deseo: *Conjetural,* revista psicoanalítica.

Puede notarse que los lugares institucionales existentes en el campo del psicoanálisis en nuestro país, han suavizado la aspereza de sus fronteras imaginarias por la dificultad progresiva que encuentran esas instituciones en controlar las transferencias y asegurar un circuito obligado a las derivaciones. Esto a su vez es efecto de una trama de compromisos que se resuelven en una homogeneización creciente de los discursos. A esa homogeneidad, al lugar de esa convergencia podemos llamarlo *lacanismo:* conjunto sistemático de síntomas institucionalizados formados en idioma *lacan.*

No toda la culpa la tienen los psicoanalistas, sólo que los psicoanalistas suelen ser su clientela. Cuando esta se reclutaba entre las capas de la burguesía que solía aburrirse —aburrimiento de vanguardia— digamos en el Hindú Club, se interpretaba la angustia de separación del fin de semana; para angustiarse de esa forma: una sesión por cada uno de los 5 días llamados hábiles. Con dos sesiones semanales —promedio actual— aquella angustia ha desaparecido. Cuando fueron miles los psicólogos que comenzaron a analizarse, los asuntos urgentes pasaron a ser de dinero, de trabajo, profesionales... No hay que leer, alcanza con revisar los títulos de los artículos en las publicaciones más oficiales del psicoanálisis, y fecharlos. ¿Y ahora, cuando son miles (¿los mismos?) los que han interrumpido su análisis —eso a lo que ya no se atreven a darle ese nombre— buscando un análisis distinto, mejor, verdadero... verdaderamente lacaniano? Hay pues una demanda de lacanismo que los psicoanalistas no se atreven a interpretar y se preparan para poder conformarla: con otro análisis, o tal vez con un "grupo de estudio" que suministre un nuevo vocabulario para la sintaxis de siempre.

Introducir *otra* revista, ¿no es participar en la inflación del lacanismo, no es contribuir a la confusión general? Habrá que ofrecer despacio la respuesta, y con las debidas aclaraciones. El llamado lacanismo es una política que no se explicita, una política que se niega como tal y que incluso obtiene su fuerza de esa disimulación. Para ello no deja de contar con el soporte subjetivo del gesto de la cabeza hacia atrás y el brazo cruzando los ojos, una cierta repugnancia incluso, la política... ¡qué fastidio!

Pero como en algunas novelas en las que hay muchos asesinatos, y donde los divorcios y concubinatos urden enfrentamientos entre los hijos legítimos por deshacerse de una herencia bastarda, también aquí, en el psicoanálisis, pasa de todo... El asunto escabroso es que no se puede rechazar esas historias hacia la obscenidad en nombre del buen gusto: ¿qué psicoanalista le restaría un papel en la transmisión, a ese anecdotario sórdido que zigzaguea burbujeante entre los guiños mudos de una complicidad erotizada?

Los psicopundonorosos —ave de corto vuelo y fácil domesticación, aficionada a formar colonias en lugares húmedos— suelen resolver estas cuestiones imputando narcisismo a sus semejantes: exquisita economía, basta enunciar la tesis para volverla verdadera. Pero a esta manera fácil de no equivocarse, agregan lo que imaginan en los otros, siempre en los otros, algo así como una

ambición de poder, alguna oscura voluntad de dominio, inevitable debilidad que busca seguramente compensar alguna inferioridad ¡humana al fin! Llámese freudiano, kleiniano o lacaniano, el gesto de desentendimiento parece idéntico: "son cuestiones políticas" se dicen. E ignoran que en lo que dicen llevan montado sobre sus espaldas a aquel pequeño enano que creía trepar a los hombros de Freud. ¿Quién hubiera sospechado esta vigencia impresionante de Adler en el psicoanálisis contemporáneo?

Así pues, no es pudor lo que nos falta cuando no atenuamos que inventar esta revista es un acto político. Sólo que lo exageramos para poder decir que la disimulación es otra política. Sería oportunidad de introducir la referencia ética, pero ignoramos demasiado. Y sin embargo, si ya no se trata de una fobia por la palabra, se plantea la cuestión de cuál es la política que guarda consistencia con el discurso que se descifra de la práctica analítica, para devolver a esa práctica la verdad de su política.

Es índole estructural de un discurso que las condiciones de su transmisión cabalguen contra el valor de verdad de su palabra. Eso vuelve frecuentes las tentativas por las que ese discurso pretende rescatar su singularidad de las tergiversaciones alcanzadas en aquella transmisión. Y suele hacerlo por dos vías, una más romántica, otra más institucional. Tarea siempre delicada, sucumbe en el tono reivindicativo cuando la aspiración de autenticidad aparece tocada por un aire de ingenuo arcaísmo: la desesperación de la protesta suele resignar en boca de los otros las palabras gastadas que ya no aseguran la diferencia perseguida; es tarde, el momento justo en que la rebeldía se suma como afluente de la corriente principal. Ocurre que la reivindicación no sólo es estéril, en psicoanálisis es teóricamente incompatible: toda denuncia del escamoteo de su originalidad más radical tiene impedida la nostalgia de alguna inocencia de su fundación.

La otra vía de restitución practicada tiene la racionalidad de la represión: se apela a la función institucional de respaldarse en algún valor para repartir los territorios entre el falso y el verdadero psicoanálisis. En esta vertiente, y de un modo más o menos reglamentado, se comienza a despejar la paja psicoanalítica de cualquier otra cosa, hasta que no queda sino la relación idealizada que el agente de esa operación mantiene con los textos de Freud y de Lacan. Es cierto que la psicoterapia no es psicoanálisis, pero se pierde lo esencial: ¿por qué la terapia debe llamarse "psicoanalítica" para conocer el éxito? ¿No se advierte que es el mismo psicoanálisis lo que hace síntoma cuando busca su funcionalidad en las configuraciones discursivas que la cultura le dispone?

Cuando cualquiera de estos dos sentidos se levantan en defensa del psicoanálisis, ésta resulta ineficaz, cuando no aburrida. Cuando no aburrida, ridícula: piénsese si estas dos vías no parecen repetir, en forma velada, aquella frasecita de la que todavía hoy New York se ríe: "no saben que les traemos la peste". Esta frase resuena verdadera trasmutada en el síntoma: las embajadas austríaca y francesa auspician las visitas alquímicas de famosos destiladores que anuncian el último elixir obtenido, y la bobería local compra

todo lo que tenga envase francés. Por fin, se anuncia, el *San Martín* será el teatro de la extensión del psicoanálisis a la cultura y de la cultura a los psicoanalistas.

El camino que hemos elegido —extraño a estas alternativas— nos parece la forma de establecer una congruencia entre el psicoanálisis y la palabra "política": *como no hay transmisión que resulte ajena a la legalidad del síntoma, toda restitución de la verdad del psicoanálisis pasa por la interpretación de los síntomas que anudan, con vergüenza, esa verdad, a la institución de los discursos que la reprimen.*

Cuando un nombre propio se presta a bautizar una ideología (lacanismo), o la extensión geográfica del poder institucional del yo (lacanoamericanos), pero también un estilo de invención (lacaniano) que transmite el psicoanálisis, podemos decir que esa fuerza del nombre propio es la misma que lo disuelve en nombre común. El poder simbólico que adviene en la metáfora *lacan* tiene una historia: la *traducción* de Freud salteándose el inglés, la *lectura* de los autores anglosajones, más atenta y cuidadosa que la de sus propios partidarios, y la *interpretación*, intromisión inédita por la consecuencia de su estilo, de las organizaciones psicoanalíticas que habían confundido sus fines con su autoperpetuación.

Si somos capaces de aprender, en esa historia está el comienzo de una política que podemos hacer nuestra. Este es el sentido "suave", invitativo, de la palabra conjetura.

Querer lo que se desea

Puede advertirse que no hemos querido reiterar el gesto de una declaración, que hemos preferido el tono de un discurso que no disfrace de firmeza el rechazo de los matices y que le permita al lector reconocer el tiempo que nos hemos dado para tomar aliento: ocurre que queremos ser claros.

Podemos decir entonces que el lacanismo, como fenómeno de difusión masiva de las ideas de Jacques Lacan en nuestro medio, no es algo que nos parezca criticable en sí mismo, ni en bloque. Al contrario, incidió de manera fundamental para que las crisis de las instituciones oficiales del psicoanálisis se inclinaran hacia el buen lado: había que pensar qué cosa era el psicoanálisis. Ayudó a desbaratar casi todos los criterios autoritarios, los institucionales, los del hábito y los de la tradición, los de la experiencia y los del reglamento, y permitió que muchos se iniciaran en el psicoanálisis desde una mejor disponibilidad, un menor embarazo y una convicción incipiente que hablaba con palabras que todavía "no eran cultas contorsiones de la tinta". Se había descubierto que la "voz de la experiencia" no habla ni dice, manda; que la gravedad era cansancio ritual y el misterio patética impotencia. Y como en todo hecho epidémico, hubo exageraciones que sería estúpido lamentar.

Pero, ¿se entiende entonces que no criticamos el síntoma del lacanismo en tanto síntoma? Si lo que hemos apuntado fue su primer valor de palabra, po-

dríamos afirmar que se trataba de un síntoma saludable, de hecho lo hemos saludado e incluso hemos colaborado en darle la bienvenida. Ahora, ahora ha virado el signo; el lacanismo ha cambiado de discurso.

Cuando hace quince años decíamos que "Lacan está de moda", hablábamos de la tentación y del vértigo provocados por ese discurso atópico, en quienes se acercaban a él desde posiciones que variaban entre la desconfianza de quienes ya lo habían perdido sin saberlo hasta la hostilidad de los más lúcidos y complacientes. Cuando ahora parecemos decir lo mismo, decimos que Lacan es un objeto consumido por los psicófagos, hablamos de un lenguaje y no del nombre de un discurso.

Pero no es la moda lo que criticamos, al menos no en su carácter efímero, no su frivolidad ni tampoco sus vías de transmisión. La *actualidad* de una moda —uno de sus valores— no es referencia al presente; la moda es siempre *revival*, abolición del tiempo, creación del pasado como *forma* muerta de tiempo, gracias a lo cual el pasado puede siempre retornar. A la moda le cabe la fórmula freudiana de la histeria: sufre de reminiscencias, vive obsesionada por el pasado, pero para olvidarlo mejor. La moda no dice "retorno de Freud" sino "retorno a Freud", es una estética del recomienzo, una moral de las fuentes que ofrece la oportunidad de una segunda existencia. En esto, la moda es religión.

Y el lacanismo de moda es religioso, con formas de organización que adquieren relieves eclesiásticos o alcanzan *reencuentros* místicos. En cuanto a los modos iconográficos de devoción colectiva, la tradición no hace obstáculo al progreso: un público mudo, unos ojos transidos de emoción participativa, y la *Televisión* que los abraza a todos.

Se vuelve claro entonces que cuando también nosotros repetimos: "si el psicoanálisis triunfa, fracasará", no indicamos al fracaso como la vía de una identificación romántica. El psicoanálisis no puede solventar una ética basada en el principio del placer y resulta claro que se trata de hacerla fracasar, al menos, como moral para los psicoanalistas. Pero oponerle una reivindicación del goce, es la enfermedad infantil del lacanismo. En cuanto al goce, somos unos niños: ¡un niño es gozado! dice el saber inconsciente, y sólo los sueños del filósofo aspiran a gobernarlo. Cuando los psicoanalistas hablan de la pulsión de muerte suelen ignorar que repiten a Nietzsche y no saben que excluyen el azar. Eso los angustia.

Pero se tranquilizan cuando logran habitar un espacio en la política que dicta el deseo de algún otro, si se me permite un uso no estricto del término. Si bien el deseo no es del sujeto, a diferencia del goce, hay un sujeto del deseo. Por eso la ética comienza en el deseo, aunque sea un pobre deseo. Aunque sea... dice el pedigüeño, pero sabemos que no se contenta ni con una respuesta *de mil amores*. Hasta el deseo no alcanza: todavía es preciso querer lo que se desea.

Obediencia: aspiración del modelo

El confort que suministran varias formas de funcionamiento jerárquico, bien puede recibir el nombre de obediencia. Esta obediencia no supone necesariamente una abdicación subjetiva: es efecto de la cotización de los "conocimientos psicoanalíticos en el mercado del saber, y de la progresiva profesionalización de los discursos. Esa obediencia se declina en dos vertientes principales: a) en la transmisión y enseñanza del psicoanálisis, y b) en sus instituciones. (Ya indicaremos que no deja de articularse como malestar de sus practicantes, en tanto resulta un fenómeno advertido y disimulado a la vez.)

En el dominio de la transmisión del psicoanálisis, la obediencia se articula por la hegemonía que han adquirido las construcciones auxiliares sobre los conceptos. Lo que puede ser deseable en un momento del propio aprendizaje, justificado incluso por alguna estrategia didáctica o hasta exigencia de la comunicación entre analistas, se fija y se consolida hasta el extremo de que un discurso que se define conceptualmente por la exclusión del modelo termina siendo apropiado por este último.

Si hubiera que dar una definición de las "series complementarias", tal vez uno de cada cien analistas alcanzaría a vacilar; esta proporción quedaría invertida si se propusieran responder por el concepto de sobredeterminación. El primer término, modelo cuya trivialidad no se podría exagerar, intentó ser una fugaz interpretación del concepto rápidamente sustituida por Freud: la comodidad, sin embargo, realizó su equivalencia. Es sabido que la inercia del modelo del "peine" lo llevó a Freud a suponer una regresión genética, y a errar mucho tiempo tratando de justificarla: esto facilitó los conocidos disparates postfreudianos sobre el tema. Podríamos multiplicar los ejemplos, pero lo más cómico es que a esto todavía se lo llama *fidelidad*, ortodoxia. ¿Se conocen los estragos de las fidelidades lacanianas? Un grafo, pongamos el óptico, puede servirle a Lacan para *decir* una articulación entre el Ideal y el yo; pero cuando el yo lacaniano toma el esquema por ideal, enmudece: ¿cómo se puede llegar a pensar que se puede pensar con un esquema? Las fórmulas discursivas y algunos enunciados menos aforísticos parecen tener la misma función que aquellas construcciones auxiliares: así se va conformando una letanía que adormece a los demás mientras el coro se arrulla con el resumen ya *normalizado* del esquema.

¿Se entiende nuestro énfasis? Decimos que el predominio del esquema, del resumen, del modelo, es el mayor obstáculo que encuentra la posibilidad de la lectura. Por eso una revista: porque no hay lectores.

Algunas criaturas que por azar viven en este mundo, se muestran desconcertadas por el escándalo que ha provocado el intento lacaniano de proponer una notación cuasi algebraica para el poco de la clínica psicoanalítica que responde a una estructura real, y que en esa empresa, no se haya privado de buscar apoyo en la etnología de Levi Strauss, la lingüística, la lógica, la topología, o se haya entrometido con la filosofía, la historia de las ciencias, las religiones, la literatura, etcétera. Ese recorrido tiene sus vueltas, y esas vueltas

pueden fecharse. Pero esto no autoriza a hacer de Lacan un "hijo de su tiempo" y reducir su discurso al movimiento de las mareas que ha dirigido la difusión de las ideas de la época. Menos aún, pretender reconocer algo así como un crecimiento interno, haciendo del *orden* cronológico (imaginario, simbólico, real) la escalera del progreso. Quienes levantan la topología como bandera no ideologizan las matemáticas sino el psicoanálisis: por eso nos interesa. Pues equivale a suponer que los recién llegados —siempre los hay— no tendrían que pasar por la relación —aunque fuese de exclusión— con aquellos otros discursos, porque se está confundiendo "lo último" con los *fines* y porque se levanta, en relación a Lacan, una represión equivalente a la que sufrió el discurso de Freud: hasta que la interpretación permitió escuchar como moderno el proyecto de 1895.

Pero si en lo que concierne al psicoanálisis, le restamos a las matemáticas el privilegio que parece tener reconocido en el ámbito de las ciencias llamadas humanas (cada vez más *teo*métricas), hay un modo, sin embargo, de distinguir el rigor de la medida y de la minucia, es la lógica. Ocurre que hay un objeto que es bisagra de la experiencia analítica y que escapa a la captura del significante, un objeto que no es kantianamente incognoscible pero es desconocido, un objeto desconocido que no es hegelianamente cognoscible. El modo tradicional de hacerse cargo de lo que se escabulle del discurso ha sido el mito: Lacan se desvía de esta apelación por un recurso a la escritura del que ya no podemos desdecirnos.

Grafos, notaciones, fórmulas, algoritmos, nudos[1] ... cualquier auxilio es bienvenido, cualquier ingenio, cualquier artificio. Pero modelizar la ficción es primero interpretarla, luego naturalizar esa interpretación, y al mismo tiempo que se desconoce su valor metafórico se reprime lo que ha permitido la metáfora: tiempo en el que el síntoma se vuelve institución. Es lo que se llama ideología.

No es entonces la formalización en sí misma lo que ha provocado tanto escándalo, sino su función secundaria de desautorizar los emblemas inefables y silenciosos de una impotencia de decir que se transmitía como autoridad de la tradición. Pero no tan solo: habiendo obtenido ayuda —casi siempre de un modo impertinente— en aquellos otros discursos, la inminencia de que se pudiera reconocer en ellos un modelo, hacía que una estrategia de transmisión del psicoanálisis disolviera esa referencia volviendo a desanimar a los creídos de haber hallado El Dorado. El escándalo de Lacan no es sólo la multiplicidad de las referencias de su discurso, sino el hecho de *abandonarlas*.

[1] La referencia de Lacan al discurso de las matemáticas no es indiscriminada ni forma parte, como lo cree alguna ingenuidad analítica, de un proyecto por volver científico al psicoanálisis. "Real, imaginario, simbólico" es la metapsicología lacaniana, pero no son "puntos de vista". Una conceptualización estricta de los tres registros, mostraría que la definición de lo real reclama la escritura lógica para sustituirse al mito, que la teoría de los nudos es la reinvención histórica con otro estatuto, de lo que los Antiguos llamaron retórica, y que la topología no es un intento de inhibir la imaginación sino de rectificar el campo de una ilusión construida sobre los fundamentos de un sujeto definido por los datos de la conciencia, es decir que, por primera vez, se quiere construir la estética que conviene a la concepción psicoanalítica del cuerpo.

Si no se atiende a la demanda de los amantes del cuadro sinóptico, ¿no resulta obvio que no hay modo de seguir ese movimiento sin inventar una lectura?

No se trata de eludir ese momento de cada uno que identifica a los textos con un saber supuesto sujeto, pero para leerlos, interpretarlos, hay que devolverlos a la dimensión del discurso. ¿No sería una ayuda recordar que por allí ronda un cuerpo? Y cuando un discurso se topa con un cuerpo —tiene esa costumbre— es capaz de las más maravillosas tonterías, quiero decir que es analizable. Que Freud sufría de su origen humilde, que temía por la falta de dinero y era víctima de la persecución antisemita en la Universidad del Emperador es, en su caso, estrictamente falso. Pero apenas reconocemos allí los fantasmas freudianos, se vuelve verdadero su sufrimiento. Y Lacan, en una época en la que ya se había "distanciado" de Freud, ¿no hace, también él, su viaje a Estados Unidos, no reitera su visita precisamente a Roma? Cuando afirma que el inglés y el francés "son los idiomas de la cultura", ¿pondremos este enunciado en la cuenta del discurso psicoanalítico, o advertiremos que el yo francés es la *extensión* de su cultura?

Que la carne adquiere una forma llamada cuerpo, que eso ofrece resistencia pero al mismo tiempo resulta el soporte indispensable de la transmisión de un discurso, es una trivialidad sobre la que no dejaremos de insistir. Nuestra vergüenza es que ese cuerpo parece estar ausente en la permutación *indiferenciada* de los significantes lacanianos que tiene lugar en nuestro medio. Ahora sabemos qué se saltean nuestros lacanianos cuando se ahorran la lectura de Lacan.

La primacía del modelo excluye la lectura, la falta de lectura lima las asperezas de un discurso hasta consagrar alguna versión normalizada del mismo que funciona como modelo que elide la lectura. Llamamos obediencia a esta tribulación circulizada, forma de solearse de la lagartija que pierde la cola sólo para recuperarla.

Obediencia: institución del superyo

En cuanto a las instituciones, hay que decirlo, no somos contrainstitución, si por esa palabra se alude a los distintos "establecimientos psicoanalíticos" más o menos afincados con suerte diversa, desde esas modernísimas academias que agregan a la eficacia de sus métodos a lo ILVEM la versatilidad de una Pitman, hasta los kioscos de paso, alguna factoría de avanzada en zona de frontera o una pulpería en pleno centro, que la hay. Cualesquiera sean sus figuras legales, Sociedad de Fomento, Asociación sin Fines, Instituto Superior, Centro Médico, Colegio Psi, Banquete, Escuela, Grupo (sin retroceder frente a la antinomia) de estudio, Salón, Club-de-amigos-independientes y próximamente Partido: todos ellos pueden o no, sostener un efecto de institución, y casualmente, el no y el sí se reparten según la advertencia de Sé-

neca: "no confundir el ocio con perezoso negocio".

Llamaremos institución a la consagración de un sentido que excluye las diferencias que el estilo instituyé. No subrayaremos "sentido", lo que inclinaría a la institución del lado del síntoma; decimos "sentido consagrado", en su acepción religiosa pero también según su valor de uso más difundido: establecido, fijado, excluido del tiempo. Lo que la acerca a la inhibición. Para reconocerla entonces, no necesitamos de la placa en la puerta. Pero además, si uno advierte a qué obedece una institución, puede llegar a saber a qué se obedece en una institución. La institución cumple la función de autorizar al analista en su práctica, y su modo de hacerlo conlleva la disimulación de esa función.

La legitimidad del análisis —no decimos su legalidad— no excluye de un modo necesario esa autorización, pero es interesante, sin embargo, que la institución identifique siempre la autorización con un "cómo-llegar-a-ser". Hace un tiempo, esto era más fácil: un didáctico, dos controles bianuales y los seminarios. Ahora, más advertidos todos sobre la palabrita "ser", ya saben que *tienen* que enterarse que no saben que el ser se pierde en el tener, que el tener se reduce a un parecer que a su vez no está al alcance de cualquiera: infórmese pues de que no hay garantías (yo se lo garantizo), que el analista está solo (aunque seamos pascalianamente muchos), y agregue un *petit peu* de francés, el mínimo de *deutsche Sprache* como para separar las raíces y reconocer las desinencias, y un cursillo acelerado de lógica primaria. (A)pren-d(a) que "el p(a)p-el *es* el Lug(a)r de ~~La~~ l'êtr(a)", como dijo Gutenberg inopinadamente *nachträglich;* adquiera una reproducción de Bosch o Holbein, consulte a Fermín Estrella Gutiérrez o algún manual equivalente, y tenga a mano el *Ferrater* por si se ve forzado a interrumpir el ejercicio ataráxico en una reunión social. ¡Buena suerte!

El "cómo llegar a ser" institucional, es una respuesta que ha inventado una pregunta, es una oferta que ha creado su demanda: "no puedo llegar a ser psicoanalista... sino a través del cómo serlo que dicta lo instituido". Si se lee con cuidado mucho de la literatura francesa y local, las palabras "función", "deseo", "posición" del analista, resultan metáforas fallidas que desesperan por el ser. No es extraño entonces, encontrar que para una gran mayoría de analistas el psicoanálisis sea, si no la razón, la justificación de su vida, una condición imprescindible, una presencia necesaria, la estofa misma de un fantasma a cuyos bordes angustia asomarse.

La llamadas demandas de análisis, variadas, infinitas en su particularidad, *no vuelven necesario* ningún análisis, pero cualquiera de ellas puede ser condición suficiente si media el sufrimiento de un sujeto. Luego el yo se las arregla como puede para justificar ese análisis: y no está mal. Pero es pactar con esa razón hacerlo necesario. La expresión de que alguien "necesita un análisis" (y en boca de quienes rechazan la psicoterapia) forma parte de la estupidez ambiente; cuando proviene de un analista, es seguro de alguien que se cree "clínico" porque tiene un prejuicio teoricista y desconoce que goza en la obediencia al valor superyoico de lo que llama "teoría". Cuando esa expre-

sión adquiere la fórmula "le falta análisis", es seguro que se refiere a un analista a quien siempre se lo supone analizado, como quien dice: *terminado*. Las cosas han llegado a un punto en que bien podría medirse un análisis por la posibilidad que tiene el que lo haya pasado de *poder no ser un psicoanalista.*

La pertenencia a esta ideología ambiente —aún con una ubicación incómoda— *funciona por sí misma como autorización:* hay un "debe" bastante sistemáticamente estructurado, cuya obediencia suministra —como un servicio— el ser del analista. Si fuera deseable agregarle un bautismo, el ritual de una nominación, sólo restaría duplicar aquella pertenencia, sancionarla, haciéndose miembro de algún establecimiento, esta vez sí preferentemente con placa en la puerta.

Dos son las formas de obediencia en la realidad institucional del psicoanálisis. Una es la obediencia al mandato superyoico, por goce, como se dice. Ninguna ocasión mejor que ésta, si alguien pudiera escribir una *Miseria del psicoanálisis.* Pero se equivocaría: se trata de un síntoma que, en nuestro país, excede por lejos los límites de nuestra práctica. El "por qué" no podríamos decirlo aquí sin hacer un poco de historia. Lo cierto es que se pertenece a una institución para no importa qué, *se pertenece... para pertenecer.* El ser pues se flexiona en *ser-de,* y la pertenencia que se motivaba en un *para-ser* se disuelve en el ser de la pertenencia. Y en eso hay goce, en las secretas formas instituidas de servidumbre, goce en la sumisión a esa servidumbre, goce de pertenecer. Y no se presuma una intención admonitoria o alguna amonestación compasiva; sólo hay odio, y vergüenza de decirlo.

El nombre vulgar de la otra forma de obediencia es identificación: se obedece por amor. Pero no se trata de aspirar a una no-identificación (algunas tonterías que se oyen sobre femineidad y el masoquismo). Que la identificación sea un obstáculo, es algo sabido, pero no insistimos sobre eso. Decimos que la función de la institución es ofrecer apoyos identificatorios que se consolidan en una "técnica": si el modelo es el impedimento de la lectura, la técnica tiene una función equivalente en el análisis.

Lo que algunos consideran la desenvoltura técnica de Lacan (que no traduce libertad sino rigor teórico) fue objeto de un saqueo que ha procedido por idealización de algunos rasgos sin poder acompañarla de ninguna fundamentación que la sostenga: fue la ocasión de desempolvar de los guardatrastos las viejas técnicas de terapia breve ahora lustradas con nuevas palabras que se aglutinan como queriendo hacer concepto. La vieja figura de psicoanalista inhibido, máscara de gravedad obsesiva, caricaturiza ahora una histeria bajo la forma de actuaciones no menos seriamente meditadas. La inflación financiera ha difundido el "corte" de la sesión, lo que permite "colocar más pacientes" en el mismo tiempo; ahora el analista vuelve a juntar clientes en la sala de espera como médico de campaña o se levanta transgresivamente del sillón cual héroe de Chandler que atraviesa el fantasma sin esperar que abran las ventanas. En definitiva, y en cuanto a técnica, el lacanismo se complace en confundir la función de resto del pequeño objeto con una basura.

Pero si dejamos los *adelantos* técnicos, hay que reconocer que la mitad de

quienes estudian Lacan[2] lo hacen como quien lee las cartas de Mme. Sevignée a su hija: curiosidades amenas, costumbres ajenas que no habrán de pervertir lo que ya está consolidado por un trabajo que merece llamarse forzado: "una cosa es la teoría, y otra el consultorio". Si cada cosa en su lugar, puede haber lugar para cualquier cosa: así se entienden los cocktels, shows, jornadas y festivales multitudinarios, sin distinción de sexo, raza o religión, salvo la diferencia "franceses/argentinos", a la que todos nombran y de la que nadie se hace cargo.

Hay una institución francesa que se llama el ensayo, y que es la forma que tiene la universidad de apropiarse de otros discursos y extender los límites de la civilización. Para muchos profesionales argentinos de las últimas generaciones, la filosofía es alemana, la literatura latinoamericana, la teoría de la literatura rusa, el cine japonés, la pintura italiana, y la manera de hablar de todo esõ: el ensayo francés. Y ahora pasa con el psicoanálisis. El eco de las visitas francesas, tiene un lado que se enlaza con la obediencia: ocurre que no imaginan a los argentinos como *otros*, y esto que es casi cierto para su audiencia, produce en los locales un cosquilleo que es casi como estar en París; qué digo, por poco y ¡éramos franceses!

Puedo recordar que en época en que los germanos latinizaban su nombre (Segismundo), Freud germanizaba el suyo (Sigmund), haciendo vocación de su destino[3]. Y no a la inversa, y esto significa rehuir la complacencia de la nostalgia y atender a las derivaciones del deseo cuando éste se introduce en la historia. ¿Leyeron lo que escribió sobre Alemania el judío Freud en plena guerra? ¿Fue un obstáculo para el psicoanálisis que su inventor fuera un estilista de la lengua alemana?

No se trata entonces de elegir entre una reivindicación folklórica de alguna particularidad o el universalismo abstracto de un humanismo decadente. Son asuntos más sobrios los que nos ocupan, y más sencillos también. Reconocer, por ejemplo, que el proyecto de una revista en castellano dirigida desde París (Escansión) y proyectada por un Departamento Transidiomático (sic) nada tiene de psicoanalítico y forma parte de la FIDUP (Federación Internacional de Departamentos Universitarios de Psicoanálisis), empresa que diseña

[2] Nuestra crítica se dirige al campo del lacanismo, porque nuestro interés no es etnográfico. Ocurre que lo único serio que pasa en psicoanálisis pasa por ese campo. Para lo que ocurre fuera de él, daremos un solo ejemplo. La APA, en ocasión del 40º aniversario de su fundación, ha publicado un monumento funerario por el que pretende poner al día su historia. Hay allí, desde la actualización candorosa (así nos enteramos que Cárcamo, que hasta hoy había supervisado con Löwenstein,. desde hoy ha supervisado "con Löwenstein, el psicoanalista de Lacan" -p. 14-), hasta el balance "naturalmente" desapasionado de Baranger y Mom: "Seguimos pensando que la APA es el lugar natural —como lo fue siempre— de la formación para los psicoanalistas" (p. 77). Si bien el *Epílogo* comienza como quien corre con sus propios miembros: "Según las estadísticas de 1979, las asociaciones norteamericanas van a la cabeza en cuanto a número de miembros" (la APA entra cuarta con 271), su final, por fin, se eleva al rasgo de delirio: "La APA tiene historia; como los pueblos, resistió muchos embates; como los pueblos, debe apoyarse en ella, aun en sus vicisitudes menos afortunadas, para construir el porvenir" (p. 141).

[3] Declaró en una entrevista: "¡Qué paradoja! Sigmund significa boca victoriosa, y así fue: de varios órganos que se disputaban el derecho de acabar con mi vida, ha ganado la boca".

Miller con algunos socios argentinos alquilados aquí y en el exterior[4].

Freud quiso preservar al psicoanálisis de su transmisión, asegurando ésta: creó la I.P.A. Así, *también* nos transmitió la IPA. La institución internacional, olvidada de aquel discurso, se transmitió a sí misma, perpetuándose en filiales dedicadas a la reproducción de analistas. Lacan crea su Escuela para hacer un lugar a su enseñanza y sintomatizar la institución, pero la difusión de su discurso se institucionaliza en síntoma. Para facilitar la continuación de ese discurso y, nuevamente, preservarlo de la institución, Lacan disuelve, no la escuela (¿cómo podría hacerlo?), sino "la Asociación que le da estatuto jurídico" (hay que *leer* la llamada solución). Pero en Caracas, también nos transmite la FIDUP, que pretende ser la interpretación institucional de aquella disolución, algo así como un atajo del equívoco por medio de un *cartel* internacionalista.

En nuestro país se pidió permiso para copiar la I.P.A. Luego, sin permiso, se parodió la *Ecole*, más tarde se la reprodujo. ¿Por qué un discurso como el de Lacan, tan dispuesto para con el lapsus que hasta se deja inventar por él, tan desembarazado que parece siempre decir que se puede hacer otra cosa, sólo ha invitado al simulacro de su reproducción?

Infandum, regina, jubes renovare dolorem. Pero hay que decirlo: porque hay un goce que se ha dado en llamar de esclavos.

Se entiende que no es "originalidad" lo que falta. Pero es elocuente que esa queja se origine en quienes nos recuerdan con insistencia que son clínicos, que son prácticos. Son los que con mayor empeño niegan nuestra propia historia, entorpeciendo la posibilidad de enunciar un discurso que atienda a las preguntas precisamente de nuestra práctica, con los recursos de nuestra lengua.

Conjetural, revista psicoanalítica

Agreguemos una mayúscula, y convengamos con Lacan que la Cultura habla en inglés y francés. Si un discurso puede convertirse en idioma, un idioma también puede devenir discurso. El progresivo vaciamiento de la motivación del símbolo, ha empujado a la modernidad hacia la *comedia* de la desesperación nihilista (y el francés es su lenguaje), o hacia la *tragedia* —a escala de la especie— de una universalización tecnocrática del lenguaje (y el inglés es su idioma). No olvido que por suerte hay quienes escriben —como Beckett, como Lacan— para ayudarnos a recordar que "francés" e "inglés" también son nombres de lenguas. Pero cuando el español perdió su imperio —que también lo tuvo—, el estallido no conoció ese movimiento de reconcentración del poder sobre la lengua; al revés, encontró su lengua habitada por otras voces. ¿Acaso, por eso, el español se muestra menos propicio para enunciar un dis-

4 También Laplanche puso su analítica, argentina en México, dirigiendo una revista en la que él escribe su editorial.

curso que tenga esa pretensión de *universalidad* que podemos reçonocer como aspiración en otros pocos idiomas? De cualquier forma: que las palabras al pasar de lengua encuentran otras resonancias porque se enlazan a sistemas simbólicos diferentes, podría permitirnos advertir que son las mismas lenguas las que proponen "temas", inventan preguntas e impiden otras, es decir, funcionan como discursos.

Se trata entonces, menos de reivindicar "nuestra" lengua frente a otras, como de hacerla *nuestra*. Y esto muy bien puede comenzar por la interpretación del valor de discurso que una lengua tiene en el interior de otra, en particular, esa vocación de trascenderse en alguna universalidad que se congela como lenguaje. Cuando las formas institucionalizadas de funcionamiento de una práctica adoptan este lenguaje, puede hablarse de una "cultura profesional". En este sentido, hay una cultura psicoanalítica, y no se hace sino realimentarla, cuando se opone una parte a lo demás para quedarse, no con todo, para quedarse con la parte. El equívoco de la lengua tiene valor de interpretación de cualquier "estado de cultura", pero en el intervalo entre la ruina de un sentido y la consagración de algún otro, la letra puede escribir esa interpretación como matema. La formación de una "cultura psicoanalítica" se ve facilitada por el desfallecimiento de esta función (he aquí lo imaginario), asignada al analista, de sostener la tensión (sin elegir por alguno de sus términos) entre la simbolización de lo real como dirección de su práctica, y la realización de lo simbólico como condición (antes que horizonte) de su transmisión.

¿Cómo desaprovechar en nuestro tiempo una de las pocas prácticas de discurso en que la palabra es todavía la medida del hombre, y que no exige, al contrario, excluye , la transmisión dogmática de la información? Mientras que en el conjunto de las prácticas sociales la información parece difundirse privilegiadamente por vía imperativa, el psicoanálisis tal vez sea el único lazo social de discurso que la alcanza por vocación, que hace un llamado engendrado por la *contingencia* de su práctica.

Prestando oídos al disparate del simbolismo, el psicoanálisis nació como una interpretación involuntaria de cualquier forma de trascendentalismo. ¡Y lo sigue siendo! El psicoanálisis es lo que se puede deducir con rigor de que el hombre está traumado por los signos. Si usted puede desentenderse de una significación bizarra e insignificante, y de que ésta *ocasiona* la realidad del sujeto, puede quedarse tranquilo, pero también puede olvidarse del psicoanálisis. La pregunta psicoanalítica no es por qué habla el hombre sino, dado que habla, ¿por qué sufre de la manía hermenéutica? ¿Por qué lo real se hace enigma y su desciframiento destino?

Lo divertido es que lo que se llama analista significa que no hay deseo que ponga límites a esas preguntas en vista de ordenar en sistema sus respuestas. Lo divertido (y arriesgado) es que esas preguntas no resultan de una elucubración del pensar, sino que resuelven el sufrimiento del nudo más particular. Lo divertido es que estas preguntas "últimas" no son las últimas, que no hay "tema" psicoanalítico, que no está dicho de antemano de dónde puede pro-

venir un llamado, y que un analista puede ocuparse de cualquier cosa sin que ninguna sea cualquiera.

Diríjase a quien no se cuente entre los enterados del psicoanálisis (en su defecto, alguien con quien no tenga complicidades) y dígale qué cosa es el psicoanálisis. Si además usted es de los que afirman que un análisis llega tan lejos como puedan suspenderse las propias certezas, las dificultades que encuentre su explicación le dirán hasta dónde esas certezas impiden aquel análisis: aquellas dificultades serán la medida justa de lo que desconoce que ignora. Pero además, ¿no sería una manera de advertir cuáles son sus preguntas sin necesidad de pedirlas prestadas? Luego, y con sólo un poco de consecuencia, se puede seguir el camino que esas preguntas inventan. *Esta posibilidad es la que queremos preservar de la institución.*

Esta posibilidad es una condición de posibilidad de la práctica analítica: significa que vale para el "adentro" o el "afuera" de cualquier institución. El discurso analítico puede encontrarse con el obstáculo de algunas pertenencias (incluyendo la pertenencia de los autónomos a la Institución Ninguna). Pero un obstáculo no es un impedimento. Y sin embargo, la institución vive de esta confusión, pues es la que le permite identificar los límites de su territorio con los del discurso que los arruina.

Las publicaciones psicoanalíticas suelen ser prolongaciones institucionales, "órganos" como le dicen, de aquellos establecimientos, y para desgracia del psicoanálisis (y felicidad del historiador) siempre alcanzan a ser representativos de los mismos. Cuando no lo son, también lo son, y representan la institución de los valores timoratos del eclecticismo en nuestro medio.

Hacer una *revista de escuela* no es intentar zafarse de esta alternativa: hace mucho que estamos en otra cosa. Pero es, de nuevo, un *modo*, una ficción, un artificio que se da el deseo para conjeturar un estilo que transmita el psicoanálisis. Es cierto que una revista que se quiere de escuela, pero es lo que le pasaría a una escuela, no puede gobernar los efectos de su transmisión sin revelar en ellos su causa, dejando así que la apropiación (lo que se llama "resultados" o "consecuencias") se produzcan en cualquier parte. Conjeturarlo no es imaginar, es deducir con rigor el retorno de lo incierto, imperfeccionar la compacta certeza presente.

Impropiedades del nombre

El seudónimo, hipocondría del nombre

Luis Gusmán
Jorge Jinkis

Las tonterías indudables escritas por psicoanalistas sobre las relaciones entre su práctica y la literatura, han tenido seguramente un papel en el casi sistemático intento por evitar su renovación. Pero la inhibición no podría ser un efecto saludable: al salvajismo de algunas interpretaciones que implicaban una desatención radical por las cuestiones de la escritura, le ha sucedido ahora un respeto por el escritor que no ayudó a aclarar ninguna de esas cuestiones y que sólo constituye un índice del lugar cada vez más acomodado que tienen los profesionales en el campo de la cultura.

Si en los tiempos pasados se hacía estallar con dinamita el yacimiento literario, y el afán de ilustrar un concepto traía las consecuencias conocidas para la biografía del autor desafortunado, ahora no sólo las maneras se han suavizado, y la inhibición ha logrado transmutar aquella incompetencia en una relación idealizada con la literatura: se encaminan hacia ésta como por un Sendero Espiritual, hamacándose entre un misterio de oriental luz y una versión no menos inefable de alguna experiencia—límite a lo Jaspers. Los psicoanalistas ya no psicologizan, ahora se automistifican; y no es vana paradoja acentuar el oscurantismo poético como rasgo que acompaña a la creciente profesionalización.

Pero si tan difícil resulta alcanzar una interpretación "fuera del consultorio", ¿no será que la dificultad está en ese "adentro", reducto colmado de psicobiografías e ilustraciones de conceptos? Efectivamente, la psicología del autor y el reconocimiento —no podríamos decir de la teoría— de algún "sentido" construido en un más allá del texto, parecen primar en los testimonios y relatos de casos. No es que el psicoanálisis se vuelva más improbable en el campo de la literatura; hay que advertir que su campo confina en los límites operatorios de sus conceptos, que esto puede efectivamente establecer una convergencia entre su discurso y algunas prácticas de la escritura sin necesidad de postular ninguna relación, y la cuestión de la singularidad de un texto no es en verdad asunto específicamente literario ni carece de respuesta si existe una respuesta para el problema de cómo transmitir un análisis de lo particular.

Este problema se resuelve suprimiéndolo. No hay análisis, es cierto, que no vaya de lo particular a lo particular. Esto significa que desentrañar el sentido de tal o cual síntoma fóbico, no añade sentido al síntoma de cualquier otro

fóbico. Pero entonces, ¿hay más de un fóbico? ¿Hay "tipos" de síntomas? Responder que sí equivale a afirmar que el síntoma se define por una estructura que tiene un papel en la determinación del sentido, pero que ese sentido no se confunde con aquella estructura. Otro síntoma del que pueda despejarse la misma estructura no tendrá, sin embargo, el mismo sentido. Si *un* análisis se interesa por *un* sentido que es siempre particular y lo único que importa, no es interesante, sin embargo, transmitir ese particular. Hay interés en la transmisión del *análisis* de ese particular, y esa transmisión sólo se ve posibilitada por una vía que trasciende aquel sentido.

Esa vía, la que disponemos, no es exacta, pero puede aspirar a ser rigurosa. Nuestro intento es tal vez prudente, pero no tímido. La prudencia consiste en no haber atendido al valor que puede adquirir un seudónimo en la economía subjetiva de un caso particular, para elevar luego ese sentido, por generalización, al rango de teoría general del seudónimo. El riesgo es habernos entreverado con el seudónimo en un registro ajeno a la curiosidad que despierta su sentido, haber dado existencia a *el* seudónimo por la asignación de un rasgo que nos parece definir su estructura.

El carácter inconcluso de este trabajo, tal vez se explica por ser uno de los rodeos de un estudio más amplio que nos ocupa: el de los sobrenombres, los nombres propios y los falsos, los títulos profesionales, los patronímicos, los apellidos, los plagios, las atribuciones erróneas, las filiaciones imaginarias, el campo, quizás inabarcable, de los modos por los que la palabra logra la identificación del sujeto mientras arruina su identidad. El seudónimo es uno de los nombres de esas ruinas y nos atendremos a su presencia en la literatura, allí donde la verdad se enmascara hasta con la verdad logrando alcanzar el extremo de convertir al nombre propio en renombrado seudónimo.

Los nombres del seudónimo

Los manuales e historias de literatura suelen introducir el seudónimo en relación a la atribución de la obra, es decir, a lo que comúnmente se nombra como paternidad literaria. El sueño propuesto por Valéry y continuado por Borges de hacer una historia de la literatura sin nombrar un solo autor, aparece en este sentido tan imposible como el fugaz proyecto freudiano de interpretar los textos de los sueños sin intervención del soñante. La aparición del seudónimo no es ajena históricamente a la noción de nombre de autor, pero antes de introducir su "origen" histórico indiquemos las técnicas dominantes[1] en la práctica del seudónimo:

a) El empleo de un nombre diferente del verdadero. Almafuerte (Pedro Bonifacio Palacios), Stendhal (Henri Beyle). Subrayemos la vigencia de esta

[1] Kaiser W.: *Interpretación y análisis de la obra literaria.* Gredos.

transcripción: el seudónimo precede al nombre propio del autor, y los paréntesis marcan esos nombres "desconocidos", borrados y hechos notorios a la vez, por el seudónimo.

b) El anagrama: el nuevo nombre está formado por una combinación de las letras del nombre verdadero. Rabelais (Alcofribas Nasier).

c) El criptónimo. Las primeras letras del nombre verdadero componen otro con que se encubre el autor, sólo hasta cierto punto. Crisfal es uno de los criptónimos formado con las primeras sílabas de Cristobao Falçao.

La práctica del seudónimo

Es necesario distinguir desde el comienzo, y el derecho lo hace, la diferencia entre el seudónimo y el nombre falso. Aunque se diferencian por su fin y sus efectos, ambos tienden a confundirse por su etimología, cuando se acentúa que los dos sirven para enmascarar (y es en la fuente misma del derecho donde encontramos la referencia al enmascaramiento que habrá de insistir en los estudios literarios sobre el seudónimo).

El nombre falso tiende a ocultar absolutamente la identidad de su portador, el seudónimo es empleado en una esfera determinada (vida literaria, artística, religiosa) dejando la personalidad al descubierto, enmascarándola únicamente en un orden de ideas limitado o dispensándola de mezclar su nombre a actos determinados.[2]

Es durante el Renacimiento que los escritores comienzan a latinizar su nombre. Así Jean Rameau deviene Ramus, el presidente Faure transforma su nombre en Faber. ¿Será éste el origen de los seudónimos literarios?, pregunta Perreau en su libro. La *Grande Encyclopédie* también sitúa la aparición del seudónimo en el Renacimiento, hallando los primeros antecedentes en Alemania, en 1669. Sin embargo, R. Dragonetti analiza la formación del seudónimo en relación a la *La Leyenda del Graal* de Chrétien de Troyes.[3]

E. Curtius[4] en su capítulo sobre la mención del autor en la Edad Media, ubica a "las formas de humildad" como el tópico retórico donde se disimulaba el nombre de autor, encontrando su lugar en la perífrasis de la oración o en la dedicatoria al Mecenas, sin atentar contra el pecado de la *vanitas terrestris*. No sucedía lo mismo en la antigüedad, tal el sello con que Hesíodo coloca su nombre al final de *La Teogonía* o el uso burlesco del sobrenombre o

[2] E.H. Perreau: *Le Droit au Nom en Matière Civile;* Recueil Sirey, 1910.
Adolfo Pliner: *El nombre de las personas*, Edit. Abeledo-Perrot, Bs. As. 1966.

[3] Dragonetti, R.: *La Vie de la Lettre au Moyen Age;* Seuil, 1980.

[4] Curtius, E.: *Literatura europea y Edad Media latina*, F.C.E.

apodo en el género satírico. Será el cristianismo el que elevará la prohibición del nombre del autor y Dios sostendrá con su nombre el nombre del autor.

Cuando Dragonetti emprende un análisis de la función retórica de la práctica seudonímica en la Edad Media lo hace a partir de la conmutación de la letra I que señalaba y servía para nombrar a Dios padre; la sustitución y permutación de letras revelaría, según el autor, el incesto que la poesía cortesana enmascaraba. Rodeos de escritura entonces que ocultan y relacionan por el equívoco amistades fraternales y paternales. Estos rodeos engendran genealogías que caen de esa letra, apoyándose en el uso etimológico de los nombres propios en la Edad Media, de los que se extraían argumentos del nombre (a través de la interpretación del mismo se deduce algo bueno o malo). Por fin, el sobrenombre respondería para Dragonetti a la marca del deseo que hace exceder esa equivalencia.

En Chrétien de Troyes los nombres funcionarían como "significantes poéticos" que cifrarían en sus sílabas una identidad perdida. El seudónimo sustituiría transgresivamente al nombre propio, algo así como el *sobrenombre* de su innombrable deseo. Partiendo de querer desterritorializar ese sintagma cristalizado de que el autor es hijo de sus obras, ya que les debe a ellas su nombre, Dragonetti ubica la obra como donación de la hermana y a partir del análisis de la sustitución de la letra I y de la homofonía entre padre y par (*père-per*) en francés antiguo, la obra llevaría un *Sor-Nom* (sobrenombre del deseo).

Nuestro autor establece una relación inmediata entre seudónimo y transgresión; idea interesante pero fácil de criticar, ¿cómo situarla para advertir su valor, si no fundamenta en qué esa marca del deseo en el nombre se diferenciaría de una concepción arquetípica que encontraría su "destino" en la etimología de los nombres propios? Se puede decir que encuentra en esos significantes poéticos un uso "motivado" del significante.

Entre las razones que suelen ofrecerse para que un autor adquiera un seudónimo, hay dos que suelen insistir, una afecta a la materialidad misma del nombre (nombres ridículos u obscenos que llevan a abandonar los nombres de familia para elegir otros mejor sonantes); la otra hace a la relación entre el seudónimo, la reputación adquirida y el reconocimiento público. Esta última suele ser la oportunidad para los mejores autores psicoanalíticos de perderse en su propia casa; parten de una concepción del nombre propio en relación al Nombre del Padre que podría ser medida en términos de performance y de un reconocimiento social susceptible de ser alcanzado "intencionalmente" por algún sujeto: "Este paradójico anonimato se ofrece como un grado cero, a partir del cual todo sujeto podrá por medio de su existencia, sus obras ejemplares, en bien o en mal, transmutar su nombre en verdadero nombre *propio*".[5] Es obvio que aquí, Rosolato no deja de ceder a la tentación de adoptar el punto de vista del héroe de la novela familiar, su acentuación de la

[5] Rosolato, G.: *Ensayos sobre lo simbólico*, Anagrama.

propiedad del nombre revela el modo con que el autor se apropia de un fantasma transgresivo que también es el suyo.

Del nombre propio al seudónimo, del seudónimo al nombre propio

Se piensa el seudónimo a partir de la teoría que se tiene sobre el nombre propio. Pero ese recorrido suele desplegar razones que exceden la facilidad del quiasmo, esa trivialidad que es la de Barthes cuando al referirse a P. Loti encuentra en el nombre propio lo propio del nombre.

De este recorrido nada da mejor cuenta que lo escrito por Kierkegaard en algunos de sus textos cuando su escritura sigue los pliegues de esa relación que va desde el nombre propio al seudónimo. Relación que produce efectos en su estilo (la ironía) y en su temática, estética, religiosa o ética. Según lo que se ubique del lado donde se efectiviza la enunciación, seudónimo o nombre propio, será el carácter del enunciado: "El movimiento descripto por mi actividad es éste: desde el poeta (desde lo estético), desde la filosofía (desde la especulación), al señalamiento más central de lo que es el cristianismo, desde la seudonimia *alternativa*, a través del *postscriptum, con mi nombre como editor*... Por esta razón nunca había escrito nada estético, sino que había empleado seudónimos para todas mis obras estéticas, mientras que los *Discursos Edificantes* eran del maestro Kierkegaard... Es preciso recordar que este era un seudónimo (Frater Taciturnus) y que por eso era mayor la dificultad de escribir un artículo polémico a causa de la forma poética que tuve que adoptar para estar de acuerdo con el carácter del seudónimo".[6] Este movimiento también conoce sus detenciones: "Más tarde apareció un nuevo seudónimo Anti-Climacus, pero el hecho de que sea un seudónimo (como el mismo nombre lo indica) requiere que haya que considerarlo más bien como una señal de parada".[7] En esta "parada" no podemos dejar de subrayar las múltiples referencias, tal como lo anota el mismo Kierkegaard en notas a pie de página, por las que el escrito anónimo le permite mantenerse fuera del texto.

La dirección inversa, del seudónimo al nombre propio, puede hacer más evidente que la concepción del primero se subordina a la que prima sobre el segundo. Así J. Starobinski, en su trabajo *Stendhal Pseudonyme*,[8] al interrogarse sobre la prodigalidad de los seudónimos en Stendhal, se pregunta qué es un nombre.

Partiendo de la ecuación yo = yo, el nombre interviene para el autor como un signo de igualdad: "Confiando a nuestro nombre nuestra identidad, ésta queda allí alienada, nos viene de otro y por otro". Ahí donde el nombre

[6] Kierkegaard, S.: *Diario íntimo*, Edit. Rueda.

[7] Kierkegaard, S.: *Mi punto de vista*, Edit. Aguilar.

[8] Starobinski, J.: *L'Oeil Vivant*, Edit. Gallimard.

da una unidad, una identidad, pero a la vez una alienación, el seudónimo operaría una disyunción radical separando la persona del personaje.

En la argumentación de Starobinski, yo, nombre, identidad, persona, funcionan como una unidad equivalente donde se agitan aún las aguas del Cratilo. Planteado el nombre en términos de identidad y en relación al otro de la fenomenología, el seudónimo aparece como la posibilidad "efectiva" de que la conciencia salga de la alienación. Starobinski propone pensar el desplazamiento seudonímico en Stendhal en términos de ascenso social; ese movimiento sería la ley de la existencia seudonímica, la condición de su éxito que va desde Henri Beyle al Barón Frederic Stendhal.

Esta seudonimia deriva en una polinimia sistemática que Gérard Genette desplaza del nombre de autor, a los papeles íntimos, a sus corresponsales, a los títulos de sus obras (hasta convertirse en el pasaje de una lengua a otra, *De l'amour* la bautiza *Love*). Se trata de una reacción en cadena, como si el primer título adoptado llamara inmediatamente a una sustitución seudonímica, la que una vez estabilizada en una denominación propia apelará a su vez a otra permutación.

Este movimiento no se priva del recurso al anagrama como seudónimo, y el desplazamiento puede llegar a detenerse en Stendhal, pero Henri Beyle ha quedado borrado. Goyet nos dice[9] que el nombre propio y el anagrama que se ha extraído forman una proposición donde el primero tiene el lugar del sujeto y el segundo el del atributo. Pero si esta concepción fuera sostenible, cuando aparece el seudónimo la proposición se invierte, sucede lo contrario, el nombre propio ha pasado a ocupar el lugar del predicado y el anagrama el lugar del sujeto. Se podría escribir: *Stendhal es Henri Beyle*, ya que retroactivamente el seudónimo ha colocado al nombre propio entre paréntesis, tal como aparece en la historia de la literatura y en las cubiertas de los libros.

Por eso el uso del seudónimo es diferente en Stendhal y en Kierkegaard. Stendhal "practica" el seudónimo pero éste lo suprime: el movimiento va del nombre propio al seudónimo para desplazarse en una cadena abierta que, a lo sumo, puede retornar hasta Stendhal pero no hasta Henri Beyle. Kierkegaard en cambio, retorna del seudónimo al nombre propio: por eso hallamos en este autor referencias explícitas al uso del seudónimo, hasta el punto que puede transformarlo en nombre común (*Diario Intimo*) o referirse a sus *cualidades* que coloca entre paréntesis como atributos: "Constantino Constantius (endurecimiento intelectual), Víctor Ermita (ironía simpática)".[10]

[9] Goyet, F.: "La preuve par l'Anagramme", en *Poétique* 46, Seuil.

[10] Kierkegaard, S.: *Diario Intimo*.

Stendhal escribe para su tumba de muerte su nombre en italiano. El epitafio italianiza su nombre perdiendo Henri esa H en Arrigo Beyle, esa H que en Stend*h*al parece fuera de lugar modificando Stendal, nombre de esa ciudad prusiana donde se celebraban fiestas de máscaras.

También los seudónimos que utiliza guardan esa relación tan particular con otra lengua. Refiriéndose a ella escribe G. Genette: "La cosa más rara aquí es el tabú puesto sobre la lengua materna (a menos que sea necesario decir paterna —*sermo patrius*— la lengua originaria, del lado de los Gagnon era —míticamente— italiana)".[11]

¿No encontramos en Henry Brulard la voz de Madame Henriette Gagnon leyendo *La Divina Comedia* en el original, poco después que el joven Henry ha hecho la comedia de arrojar sus memorias al fuego, cuando justamente Brulard arde por el recuerdo de su madre? Ese goce justificado en un origen italiano, por el que un Gagnon por circunstancias funestas ha debido transformar y cambiar un poco su nombre.

Aquí sí se vuelve pertinente hablar de *la novela familiar del seudónimo*, en tanto están en juego posiciones críticas que recubren en sus reflexiones la toma de partido por una genealogía, ya sea paterna o materna. Pero entonces Starobinski se precipita sin que podamos seguirlo: "Tomar un seudónimo es, de entrada, por vergüenza o resentimiento, repudiar el nombre transmitido por el padre; en el rechazo del patronímico tiene lugar el asesinato del padre". ¿Es tan seguro? ¿Es tan cierto que sea tan automáticamente cierto?

Tomando las cartas en la mano y refiriéndose a la correspondencia de Stendhal, Starobinski concluye que, humillado por su padre, Stendhal se ha vengado de éste llamándolo bastardo. En su odio familiar, Stendhal imagina las más singulares hipótesis para rechazar la repugnancia que le producía la familia Beyle. Sistema de interpretación filial ya que se siente diferente de Cherubin Beyle para ser su hijo legítimo. "Es Stendhal mismo quien se creía bastardo, pero la acusación infamante es proyectada contra su padre. Si él rechaza el patronímico Beyle es que descubre ahí una predestinación a la que espera sustraerse ya que lo encadena al universo paterno".

Es claro que la *proyección* aducida retorna sobre el texto para convertirse en argumentación de aquello que se enuncia en el momento mismo que se enuncia. Pero, ¿no se descuida que el encadenamiento está producido por la violencia misma del rechazo? Y al revés, ¿que hay historias de las que no podemos hacernos cargo sino negándonos? Pero no tan solo, si aquí hay asesinato, sus formas de mediación simbólica —lo único que podría interesarnos—, están descuidadas. Declarar la bastardía del padre, ¿no es ya indicar suficientemente que se apunta más allá del padre? No al padre por su nom-

[11] Genette, G.: *Figures II*, Seuil.

bre, como lo piensa Starobinski, sino al nombre por su padre. Y la referencia en Stendhal alcanza ese "más allá": "Mi abuelo no había vuelto nunca a subir a la casa desde la muerte de su hija; él no hubiera tolerado aquello —mi padre Cherubin Beyle, como ya he dicho, me quería como continuador de su nombre, pero en modo alguno como a un hijo." La infamia toca al nombre, al padre entonces, pero en tanto sólo se lo puede alcanzar en su nombre. Una vida consagrada a los artificios del goce que le hace al odio —lo veremos— deletrear amorosamente la cadena de las letras.

Si Stendhal no fuera el seudónimo capaz de nombrarlo, y aquello capaz de designarlo se desplaza y transforma de una lengua a otra, esta *alogeneidad*, para usar la voz con que Lacan sorprende el estremecimiento del joven Gide, no habría que ubicarla como extrañamiento del yo, sino en relación al nombre propio y a la enunciación, al seudónimo y la lengua.

Stendhal pierde ese cuerpo de letras, las sustituye, las adultera. Kierkegaard encuentra en la letra K aquello que lo anuda a través de una lengua muerta, incorruptible, al cuerpo de la iglesia (*Kirke*). Esta relación de oposición sitúa a los dos autores en lugares diferentes respecto al nombre del autor y a la propiedad de los textos.

Se podría decir que en el plagio hay una relación, un movimiento que va del nombre al texto y que en el seudónimo está en juego el nombre. Se puede hablar de plagio cuando X se atribuye el discurso de Y; es necesario hablar de atribución cuando X atribuye a Y un discurso de X.[12]

Sabemos que Stendhal había plagiado sus primeros libros, y tal vez habría que detenerse en esa relación entre plagio, nombre propio, seudónimo, que la obra de Stendhal recoge de distintas maneras a través de sus firmas. Pero quizás alcance esta cita de *Temor y Temblor* para marcar aquellos lugares opuestos: "El presente autor pues, ha previsto claramente el destino que le aguarda... Pero lo que más le espanta y horroriza es que cualquier osado escriba o plagiador de frases... me despedace en párrafos y lo haga con la misma inflexibilidad de aquel hombre que por amor a la ciencia de la puntuación dividía sus discursos según la cuenta de las palabras: cincuenta exactamente hasta el punto, treinta y cinco hasta el punto y coma".[13]

Stendhal pierde letras como a veces pierde esos textos que recupera años después; en Kierkegaard el plagio despedaza el cuerpo imaginario del texto, más cerca entonces de esa literatura teológica plagada de metáforas que asimilan el hombre al libro, para dar cuenta que el cuerpo del hombre, texto o libro, está marcado por la letra de Dios.

¿Existe una materialidad de la letra en el seudónimo? "Escribí Henri Beyle", escribe el narrador en Henry Brulard. No nos detendremos en el lugar de la enunciación, subrayemos simplemente el desplazamiento de esa

[12] El Fattah Kilito, A.: "L'Auteur de Paille", en *Poétique* 44, Seuil.

[13] Kierkegaard, S.: *Temor y Temblor*, Edit. Guadarrama.

i a esa *y*, la misma que afecta a veces al Henry Beyle de la firma con el Henri Beyle del estado civil.

El movimiento y sustitución de las letras no se detiene hasta condensarse en abreviaturas (Kierkegaard iniciala sus papeles íntimos con las letras N.B.); y Henri Beyle se reduce a H.B. o a H. Se podría decir que Stendhal colecciona letras, tal la nota de autor que se puede leer en *Vida de Henry Brulard* cuando esos cuerpos de mujer son reducidos a iniciales: " ¡Quién piensa hoy, a no ser yo, y con qué cariño, en mi madre muerta hace cuarenta y seis años! Puedo hablar libremente de sus defectos (¡cuánto tiempo hace que he escrito este nombre!), Virginie, 2 Victorines, Angela, Melaine, Alex, Matilde, Clementine, Julia, Albert de Rub, adorada sólo en un mes, V. 2 V. A. M. A.M. C. J. A. 9, un hombre más positivo diría: A.M.C.J.A."[14]

Un tiempo borrado por la escritura de su nombre, un espacio de letra idolatrada, fetichización de la letra que consagra al sujeto a un movimiento perpetuo de vacilación entre la aceptación del nombre y el rechazo del seudónimo. Pero si Stendhal no puede dejar de contar letras en esa relación del sujeto con el otro, donde para él se juegan todas las mascaradas, todas las metamorfosis, esas letras encuentran su lugar allí donde no las espera, donde no se pueden contar, en ese lugar Otro donde el sujeto se divide: Stendhal cuenta *cinco* letras en Brulard porque es Beyle; el apellido que como resto permite esa sustitución. Ese lugar Otro deja caer sus efectos en lo que parece ser más que un procedimiento literario cuando es Stendhal quien escribe la necrológica de *monsieur* Beyle, dejándose a su vez contar por ciertas letras: "Amó a Cimarosa, a Shakespeare, a Mozart, a Corregio. Amó apasionadamente a V, M, A, Ange., M., C., y aunque no tuviera nada de guapo, fue muy amado por cuatro o cinco de estas letras iniciales." Es en la autobiografía, donde se plantea de manera directa la relación entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado.

Hipocondría del seudónimo

La autobiografía plantea la cuestión del nombre propio, en relación al autor, la identidad, la atribución del texto, su propiedad. Se lo ve: un nido de ratas... *La vida de Henry Brulard* suele aparecer en el orden de los ejemplos como el "modelo límite" cuando se trata de encontrar los fundamentos de la autobiografía.

¿Por qué la máscara? ¿Por qué la máscara aparece como efecto de los usos del seudónimo? Estos efectos suelen ser pensados desde una metafísica de la expresión, la mayoría de las veces de índole psicológica o según su variante caracterológica. Si en cambio situamos la máscara en el lugar de la enunciación, estará impedido reducir el seudónimo a un enmascaramiento de la per-

[14] Stendhal; *Vida de Henry Brulard*, Edit. Alianza.

sonalidad, o a una segunda personalidad. Si se puede hablar de máscara en el seudónimo es por esa particular relación entre el nombre y la enunciación, y la cita de Stendhal parece ubicarlo en esa relación: "Me encantaría llevar máscara, me gustaría cambiar mi nombre".

Obsesionados por identificar "a través" del seudónimo a una persona real, algunos autores le asignan la misma supuesta arbitrariedad del nombre propio, y como éste, aquél no indicaría ninguna persona distinta en el lugar de la enunciación.[15] P. Lejeune, en su libro *El pacto autobiográfico*,[16] relaciona el nombre propio y el apellido a la historia del yo. Nuevamente el ejemplo es el sistema de fugas en Stendhal, hasta alcanzar "unas letras íntimas" de las que está desplazada la esencia del ser. Juego que alcanza a la ortografía y al sentido.

En su apartado sobre el cuerpo propio y el nombre propio, y en contra de sus referencias al estadio del espejo y la formación del *yo*, la realidad de su argumentación no encuentra sino aquel valor referencial como modo de distinguir la autobiografía de la ficción. Para fundar esa referencia parte del valor referencial del yo en los relatos personales; el autor representado por su nombre es entonces el referente último (fundado en dos instituciones sociales, el estado civil y el contrato de edición), y a ese referente remitiría por pacto el sujeto de la enunciación. El pacto autobiográfico es en el texto la afirmación de la identidad del hombre entre autor, narrador y personaje, todos anclados al nombre de autor. En este lugar, Lejeune necesita definir el seudónimo, y lo hace como un nombre usado para publicar, diferente de aquél del estado civil; el seudónimo sería entonces un nombre de autor, y un desdoblamiento que no cambia la *identidad*. (El pacto novelesco imitaría —diarios íntimos, cartas— al pacto autobiográfico, reconociendo en la remisión al nombre del autor su límite).

Sin embargo, si algo puede llamarse pacto autobiográfico, nos parece que el seudónimo es lo que viene a romperlo. *La vida de Henry Brulard* ocupa ese lugar límite, problemático, desesperante para quienes separan tan fácil entre lo que es y no es ficción. No podemos, como pretende Lejeune, adjudicar las dificultades de este libro al simple hecho de que no estaba terminado para la publicación. No solamente por esas siete letras de Brulard que remiten a Beyle, sino que Brulard se escribe encima de Beyle. El resto del tiempo el nombre de familia es representado por B (que puede aplicarse a Brulard o Beyle), pero simplemente porque Beyle o Stendhal firman indistintamente el texto.

¿Cómo homologar la "identidad" del sujeto de la enunciación con el yo del enunciado y con el personaje, en un texto cuyo autor (lugar al que remitiría el sujeto de la enunciación) es un seudónimo (Stendhal), y que en el interior del texto el personaje (que es el narrador, el sujeto del enunciado) se

[15] El Fattah Kilito, A.: Op. cit.

[16] Lejeune, P.: *Le Pacte Autobiographique*, Seuil.

refiere a Stendhal, a Henri Beyle, a Henry Brulard como equivalentes? *No se puede homologar el sujeto de la enunciación a la identidad de una persona porque hay que pensar la enunciación como lugar.*

No descuidemos el sentido del enmascaramiento, y su *comprensión* seguramente exige una subordinación activa a ese mundo imaginario para perseguir los anversos y reversos de esas dobleces espejeantes en un movimiento impulsado por un fantasma transgresivo. Pero el análisis no puede plegarse a este fantasma después de haber esclarecido las paradojas de la moral, el valor defensivo de la culpa, el resorte de la eficacia del superyo: no hay transgresión pues aquél que cree sobrepasar los límites que fija el lenguaje jurídico de las normas, las prohibiciones y los reglamentos, ignora que es allí donde mejor desconoce que está bajo la jurisdicción del lenguaje. Así pues, no reduciremos a ese sentido la operación que coloca la máscara en el lugar de la enunciación. ¿No encuentra Lacan en el Enmascarado uno de los Nombres del padre? (Cfr. pág. 95).

Si en Stendhal la verdad de esos enmascaramientos se encuentra en ese clivaje de la enunciación entre nombre propio y seudónimo, en Kierkegaard la seudonimia instala la enunciación en otro lugar (irreductible, a diferencia de lo que supone J. Colette,[17] a una dialéctica de la comunicación): "Mi melancolía fue tal durante años que yo no podía decirme 'tú' a mí mismo en el sentido más profundo. Entre mi melancolía y 'tú' se extendía un mundo imaginario, es lo que he agotado en parte en los seudónimos".

"Yo no podía decirme 'tú' a mí mismo"... porque en la melancolía "yo" *es* ese "tú". Si "yo" fuera tan sólo esa imagen que llamamos "tú", incluso en este registro imaginario "yo" no hallaría su reflejo porque *es* esa imagen... de nada. Reverso, pues, del vampirismo. Pero en la melancolía el yo no es esa *res extensa* con la que solemos identificarlo, sino que se confunde con un "tú" que tampoco es un no—yo ni el *alter*, sino ese objeto parcial que Lacan designa como a. ¿El seudónimo no resultará de la tentativa —nunca exitosa— de bautizar ese objeto que soy en la melancolía? No otra cosa nos parece decir Kierkegaard.

Una observación de Starobinski destaca la hipocondría como fenómeno singular que alcanza a los escritores que han usado seudónimo. Nada más lejos de nuestro propósito que elevar esta observación a la categoría de una generalización empírica, pero si abandonamos aquella vieja idea médica de una energía depositada en un órgano y a la que se atribuía la responsabilidad de su excitación, tal vez podamos darle otro alcance a esa observación. No se trata de negar esa impaciencia de soportar el cuerpo por parte de Stendhal, sus deseos de metamorfosis, ocupar dos cuerpos a la vez, las múltiples referencias a las teorías de Cabanis, etcétera. Pero declarar la hipocondría de Stendhal para explicar el seudónimo sería inconsistente y nuevamente reducirlo al enmascaramiento.

[17] Colette, J.: *Historia de la Filosofía*, tomo 8; Siglo XXI.

¿Qué significa afirmar, como lo hemos hecho, que el seudónimo está en el lugar de la enunciación? Nada más que esto: que el seudónimo habla, y que hablando, tal vez *inventa un saber* del que no queremos saber nada. Jean Baptiste Poquelin se dio Molière como seudónimo. Escribió *El enfermo imaginario*. Pero si recordamos cómo se "cura" Argan, ¿no se hace obvio que no es la enfermedad lo imaginario, sino el "saber" sobre esa enfermedad? Octave Mannoni llamó al hipocondríaco "falso médico", y al menos restituyó ese saber al primer plano en la consideración de la hipocondría.

Kierkegaard vuelve siempre del seudónimo al nombre propio, porque el seudónimo pretende —y persevera en vano— dar nombre a ese yo en lo real que soy en la melancolía. Pero en la hipocondría ya no se trata de ese cuerpo (pues hay simbolización) ni de aquel otro conocido, recorte histérico de una unidad imaginaria proyectada sobre una superficie. En la hipocondría hay un cuerpo que avanza sobre un discurso, podría decirse que el discurso toma las "figuras" del cuerpo, de un cuerpo recortado como órgano. Pero no decimos lo que Freud en su "Introducción al narcisismo": *la hipocondría no es un discurso que levanta la imagen fálica de un órgano, sino el cuerpo de un órgano que se pone a hablar.* Y el seudónimo es el nombre de ese cuerpo, de ese yo—órgano, cuerpo propio que sin embargo no está en lo real (como la alucinación), que es una voz "interior" si se quiere, como la que añora Kierkegaard, aquélla que podría decirme "tú" a mí mismo.

Digamos que la obra de Kierkegaard no es ajena a una concepción que hace de la hipocondría el lado sublimado, no escéptico, de su melancolía. Su estudio sobre la angustia culmina con esta cita de Hamann: "Pero esta angustia del mundo es la única prueba de nuestra heterogeneidad. Pues si nada nos faltase, no lo haríamos mejor que los paganos y los filósofos trascendentales, que no saben nada de Dios y se embelesan como unos tontos con la amada naturaleza; no nos entraría ninguna nostalgia. Esta impertiente inquietud, esta santa hipocondría, es acaso el fuego con que hemos de salvar y preservar de la corrupción del corriente *saeculi* a los animales destinados al sacrificio".[18]

La angustia pues, nos anoticia de la heterogeneidad de nosotros mismos, pero esta liberación del espíritu hacia la infinitud camina con pasos que están contenidos en las contingencias de un cuerpo hipocondríaco. El yo se ha vuelto tan necesario que ha llegado a ser, a juicio de Lacan, el nombre propio de la neurosis; pero aquella contingencia sólo puede ser nombrada por un nombre falso, y *el seudónimo es ese nombre del cuerpo propio y el índice de la impropiedad del nombre.*

Si extraemos de un libro los párrafos tomados en otro lado, las citas, las alusiones, las paráfrasis, etc., ¿qué queda sino el residuo que lo identifica como

[18] Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia*, Espasa Calpe.

único por el nombre propio? Categoría lógica más que denominación social, el nombre propio es sin embargo propio porque la propiedad es asunto de reconocimiento: es mío porque aquello que se ha vuelto mío es reconocido como mío.

Pero "mío" es el verdadero nombre del yo (así podríamos traducir el *moi* lacaniano, el yo en tanto se ha vuelto propiedad del individuo, noción indispensable para entender por qué la experiencia de la falta suele privilegiarse en el dominio del tener). Podríamos recordar las vacilaciones de Hegel cuando se encuentra con el problema de la propiedad literaria: o el comprador goza literalmente del libro o su goce tiene límites, y en los dos casos la esencia misma de la propiedad tambalea.

La propiedad ha establecido una distancia entre el autor y el texto, y ha dado un nombre a esa relación. Pero esta cuestión intratable no ha quedado resuelta, más bien semeja un acto de violencia que atribuye al nombre propio la propiedad de un objeto evanescente.

El seudónimo rechaza esta solución, pero también escapa (contra sus propias tentaciones) a dejarse habitar por las lecturas hasta el extremo de la posesión. El discurso del seudónimo parte a la búsqueda de una "identidad" que no sea fusión, entrega, pérdida en el otro, pero que tampoco participe de la ficticia propiedad del nombre. Por eso está siempre cerca del plagio, porque éste se apropia de un texto y aquél encuentra el nombre de su autor,

Sentido y curiosidad del seudónimo

Ramón Gómez de la Serna

Todos los escritores nos planteamos alguna vez la querencia al seudónimo, todos pensamos encubrirnos con un nombre supuesto que nos debiese toda su gloria o toda su obscuridad.

Siempre hemos envidiado a "Azorín" su seudónimo rotundo, jovial y misterioso. Nos hemos imaginado que "Azorín" vive más desenvuelto y como más aligerado gracias a su seudónimo.

El seudónimo le desprende al escritor de lo más pesado de sí mismo; lo coloca en frente de sí como una invención más de su imaginación; pero la invención de la que se poseen los secretos y a la que es más fácil insuflar vida verdadera.

El escritor con seudónimo convive con sus personajes como un personaje más y puede trascender la puerta de lo fantástico como un espía lleno de realidad.

Hay quien no tiene bastante decisión para adoptar un seudónimo, pues en el primer momento tiene el acto algo de suicidio.

En el despacho, con las cortinas de la meditación corridas, se oye un disparo y a continuación ha nacido el seudónimo.

Pero ¡qué puntería más fina tiene que tener ese disparo!, hay que acertar con un punto preciso que hay en la sien y por el que la sutil bala ha de entrar sin matar la vida, matando sólo el nombre supuesto y superpuesto del operador.

Hay márgenes, marbetes, perspectivas y barbacanas a las que no puede asomarse con entero desembarazo más que el hombre con seudónimo.

El que ha pasado por ese momento irremediable de la posibilidad del seudónimo y no lo ha adoptado, ya no podrá corregir su indecisión. A veces pensará: "¡Qué no hubiera yo escrito de haber tenido un seudónimo!"

Hablo sólo de los seudónimos absorbentes, de esos que se tragan toda la vida del seudónimo, no de esos que van entre paréntesis, ni de esos que se combinan con el verdadero nombre.

En la antigüedad todos los nombres suenan a seudónimo, y hasta "Jehová" es como el primer seudónimo del ser supremo y misterioso.

En la confusión de grandes nombres del pasado: Ptolomeo, Augusto, Só-

crates, Diógenes, Copérnico, Napoleón, etc., etc. todos adquieren valor de imponentes seudónimos.

Desde Junius, pasando por Molière que se llamaba Juan Bautista Poquelin, ¡cuántos seudónimos adoptados a sabiendas del encubrimiento!

A veces nos sorprende saber que el que creíamos nombre es seudónimo. ¿Conque Nebrija adoptó ese nombre en la playa de Nebrija? ¿Así es que "Un ingenio de la Corte" era nada menos que un Rey?

El romanticismo por lo que tuvo de emocionante mascarada, empleó a más y mejor los seudónimos, y Aurora Dupin bebe champagne bajo el disfraz de "Jorge Sand".

En España, "Fígaro" da ejemplo de enseudonimado, y quizá la cifra de su extraño remoquete le lleva suicidio real.

Ese nombre con el que se ha bautizado, viene del personaje francés cuyo espíritu frívolo, a la par que dramático, se sintetiza en estas frases que son como un lema: "Me apresuro a reír de todo para no tener que llorar por todo".

"Fígaro" se siente dueño de su seudónimo, y un día piensa que es tan suyo que puede hasta suprimirlo de un pistoletazo, y como en duelo consigo mismo saca una de sus pistolas que tiene para los lances y borra del mundo el seudónimo, aunque claro es que se lleva consigo a don Mariano José de Larra.

En ese tiempo los seudónimos son abundantes, y escriben "El Estudiante", "el Solitario", "El Curioso Parlante", etc., etc.

Francia, en el siglo XIX, tuvo un recrudecimiento del seudónimo y Anatolio Thibauld inmortaliza el seudónimo de "Anatole France", y Julien Viaud el de "Pierre Loti", y un poeta de nombre larguísimo, Papadiamanpopulos, el de "Jean Moreas".

En la literatura de otros países se destaca oculto bajo el apelativo de "Máximo Gorki", un vagabundo de nombre oscuro, y bajo el de "Mark Twain" un grumete norteamericano de nombre sin salientes. El mismo "Gabriel D'Annunzio" tampoco se llama así, aunque también es dudoso que se llame Rapagneta, que parecía encordiarle cuando se enfundó en su nombre anunciativo y célico.

El seudónimo tiene a veces todo el sentido de una aparición subconciente y delicada. "Katherine Mansfield", la ideal escritora que ha descubierto nuevas y recónditas ventanas del alma, que se llamaba en el registro civil Beauchamps, cuenta que una mañana, en el colegio, una niña pasa un papel a su amiga Ida Baker, en el que ha compuesto con letras de molde recortadas el nombre de "Katherine Mansfield", diciéndola: "¡Ese será mi seudónimo de escritora!".

Recorriendo el campo de las letras francesas actuales, nos encontramos con muchas sorpresas, y así sabemos que el verdadero nombre de "Claude Farrere" es Charles Bargone, y el de "Pierre Mac Orlan" es el de P. Dumarchais y el de "Guillermo Apollinaire" G. de Kostrowsky, y el de "Jules Romains" Luis Favignole, y el de "J. H. Rosny" Justino Henry Boex, el de "André Maurois" Emile Herzog, y el de "Henry Duvernois", H. Schawaba-

cher, y el de "Luc Durtain" André Nepreu, y el de "H. Kisteameckers" Henry d'Anvers.

En América también ha prendido la usanza de los seudónimos, quizá para evitar el tono de los apellidos heredados, unas veces vulgares y otras enrevesados. Por eso Rubén Darío se llamó así para evitar su apellido García, y Gómez Carrillo quiso evitar con el Carrillo, una yuxtaposición de sus apellidos, que por ser los de Gómez Tible habrían convertido su nombre literario en comestible.

En la actualidad, la poetisa uruguaya "Juana de Ibarborou" encubre con el apellido de su esposo su verdadero nombre de Juana Fernández, y la escritora chilena "Gabriela Mistral" envuelve con tan somero seudónimo su nombre de Lucila Godoy.

En poetas jóvenes se da el mismo encubrimiento y así "Pablo Neruda" se llama en realidad Neftalí Reyes.

La literatura recién aparecida apetece menos el seudónimo y luce con más temeridad sus nombres propios, pues fuera de algún autor teatral como "Alejandro Casona", que modifica así su nombre de Alejandro Gutiérrez, casi todos echan por delante sus apellidos con cierta agresividad.

Todo sucede bajo una luz demasiado verdadera en estos momentos para que sirva el embozarse en la hopalanda del seudónimo. En este mundo sin misterios todos sabemos quién es cada cual y qué trampas hay en su alma. Además, la vida literaria es más difícil que nunca, y no se puede acreditar un seudónimo cuando apenas se comienza a dar a conocer entre los amigos un nombre.

Lo que pasa ahora es que quieren imponer las iniciales en una especial indeterminación entre el seudónimo y el nombre y como haciendo competencia al título sincopado en las letras de las instituciones, los partidos y los comités a la moda. Seco y frío en el procedimiento y quedan como en los huesos el nombre y los apellidos.

La carátula del seudónimo queda ya como un bello aditamento del teatro dramático de la literatura de antaño, atributo ideal que no puede usarse en la cruda escena de hoy, en que todo encubrimiento es un poco defensivo, y tiene los rasgos monstruosos de las caretas contra los gases asfixiantes.

Los nombres de Dios

Alberto Marchilli

Hay en Sto. Tomás de Aquino una concepción expresiva del nombre que puede enunciarse de este modo: el nombre de Dios es impronunciable pero podemos nombrar a Dios por las criaturas. Los nombres positivos de éstas expresan la sustancia divina, por más que defectan en representarla. Y el modo imperfecto con que las criaturas participan de la perfección va incluido en el nombre en un sentido metafórico. Pero si es objetable la idea de la metáfora como analogía, es deducible esta afirmación: hay algo irreductible al decir, que sólo se dice mal. El nombre dice primero de Dios puesto que de él provienen las perfecciones, pero se impone primero a las criaturas porque las conocemos antes que a Dios.

Según los Escolásticos las relaciones se clasifican en reales —según natura de las cosas—, lógicas —según natura de los nombres—, y mixtas. La relación de la criatura a Dios es real, mientras que es lógica —según razón— la de Dios a la criatura. No hay nombre de Dios para la relación real de este *ab eternum* con el hombre. Sí hay nombres de Dios para la relación lógica *ex tempore* del hombre con Dios. Dios no ha sido padre hasta que tuvo un hijo que le diera ese nombre desde el tiempo. Dios es real y sólo puede ser nombrado por su operación sin que ésta implique cambio alguno en él. Dios es nombre de operación.

Santo Tomás se pregunta entonces si el nombre de Dios es comunicable, o sea, acerca de la posibilidad de los seres de participar de su significación. Partiendo del hecho de que los nombres propios no son comunicables, el nombre de Dios sólo será comunicable por semejanzas y no lo será propiamente: "es incomunicable como el nombre *tetragrámaton* entre los hebreos".

El Nombre del Padre, significante cuya función es nombrar todas las cosas deviene los nombres primeros en tanto nombran cualquier cosa. Veremos que en la teología cristiana el nombre del hijo será la validación del nombre del padre.

Es precisa ahora una distinción: lo interdicto no es lo que se prohibe. Puede prohibirse pronunciar un nombre que es pronunciable para ocultar lo impronunciable de *un* menos uno. Habrá una imposible coincidencia del ser con el pensar que se producirá al pronunciar un nombre propio, al resplandecer

lo que le falta al sujeto para pensarse agotado en su cogito: la parte impensable que es. Allí donde el ser es afligido por el goce, una invocación debe ser acallada. Tendremos entonces la respuesta del neurótico, verdadero sin-nombre en tanto se siente encarnado en su nombre como si fuera su piel, recuerda Freud citando a Goethe. De allí la susceptibilidad a que jueguen con su nombre.

A Maupassant le producía extrañeza pronunciar su nombre y a un niño evocado por Jakobson le resultará imposible pronunciarlo prefiriendo el nominativo del yo al vocativo del nombre propio. Así lo invocado por el nombre se diluirá en las prohibiciones: no jugar con él, no pronunciarlo, hasta no comunicarlo; los enemigos podrían apoderarse de él en la magia. También el nombre secreto o lo secreto supuesto de un nombre, aparecerán como posibles formas de apropiación. De este modo, "analizar" un nombre no puede ser sino devolverlo a su función de nombre propio.

En cuanto al Nombre del Padre, la novela familiar es el intento —siempre fallido— de restituirlo a su lugar imposible. Y lo que se diga del padre será un nombre apropiado, sino propio.

Las mejores criaturas de Dios son —dirá Papini— Cristo y el diablo. Los nombres del último son derivados etimológicamente de los nombres de Dios en casi todas las lenguas, según demostrara Ernest Jones. Este creerá agotar la afirmación de Freud concerniente al diablo como representación de lo pulsional reprimido, en la creencia en el demonio como expresión de la emulación y hostilidad al padre. Rozó así la cuestión de las pulsiones y los nombres del padre.

Fray Luis de León escribió *De los Nombres de Cristo* con el propósito de probar la filiación a partir de los nombres. Hay en las Escrituras y los Evangelios más de diez nombres dados a Cristo. Algunos son anteriores a su nacimiento: son aquellos con los que se promete su llegada. Pero toda palabra de Dios anunciará dicha llegada. Así, citando el Libro de los Números: "buelva Dios sus FAZES a tí y déte paz" ("así invocarán mi nombre sobre los hijos de Israel", es la cita completa). Y comenta: "Porque no podemos dudar que Cristo y su nascimiento entre nosotros son estas FAZES". El nombrar de Dios cuyos hijos invocarán su nombre, devendrá nombre del hijo. Cristo se llama y es Faz de Dios porque "según que es hombre, se nombra assi, y según que es Dios y en cuanto es el verbo, es también propia y perfectamente imagen y figura del padre".

Según Luis de León los nombres propios si están puestos con arte y con saber hacen significación de todo lo que hay en su dueño, y son como imagen suya. Si sus otros nombres lo significan por partes, Cristo tendrá dos nombres propios que dicen todo de él, según su naturaleza humana o divina. Estos son Jesús y Dabar.

De todos los sentidos posibles que puedan leerse en Dabar —verbo o palabra— obtendrá su consistencia la prueba de filiación. Cada letra dice algo. La D es el artículo EL español; da cualidad, linaje y excelencia. La R es principio, es el original de todas las cosas de las que no sólo demuestra su razón sino

que les da su ser. La B es tabernáculo; él lo es porque vivimos en él, nosotros lo somos porque él mora en nosotros. Las dos sílabas DA y BAR dicen: éste es el hijo, el que ahija a los hijos y tiene en sí filiación de todos. Y BAR leído al revés es RAB, amontonamiento de cosas excelentes en una. Abreviando: Dabar es también ley, palabra y sello del padre.

En cuanto al nombre de la naturaleza humana —Jehosuah— tiene las cuatro letras del nombre de Dios más otras dos que lo hacen pronunciable. El nombre de Dios es indecible, ya sea porque no se sabe decirlo, ya sea por respeto, o, sospecha F. Luis de León, porque aquel nombre y aquellas letras hacen la señal con que el mundo significa su mudez con un sonido rudo y desatado que no hace figura. "El verdadero nombre es confesarse mudo toda vez que se lo quiera nombrar". Pero con las dos letras que se le agregan el nombre propio pasa a ser, según la versión obsesiva, el Nombre del Padre. Se lee y sale lo escondido hecho visible, el "ayuntamiento" del cuerpo y el verbo en el nombre Jesús que significa salvación o salud.

Un nombre de Dios ha sufrido traducciones diversas. Santo Tomás lo traduce: El Que Es. Este —afirma— no significa forma alguna sino el ser mismo. No determina modo alguno de ser sino que se da indeterminadamente a todos. Es propio de Dios en cuanto a aquello que se toma para significar, esto es, por el ser. Mas en cuanto a lo que se quiere significar, la natura divina, es más propio el tetragrámaton incomunicable. No hay nombre propio de Dios que sea comunicable, pero lo propio del nombre de Dios es el ser.

Spinoza distinguirá signo y significado. El propio se une al signo, es mandamiento y aparece en la escritura; no expresa. El significado concierne a sus atributos y es revelación. Donde se tome a un signo por una expresión se ven misterios por todas partes. En cambio la expresión es de los atributos, que son los verdaderos nombres de Dios: la extensión y el pensamiento de la sustancia eterna. Casi, dirá Borges, como decir que sólo Dios existe y nosotros somos los que no existimos. De este modo "Soy El Que Soy" sería una afirmación ontológica.

Fray Luis de León lo traduce: "El que seré, seré, seré". Esto es lo que en la guerra se dice "dar nombre" que es un secreto entre el capitán y sus soldados. La insistencia repetitiva alude a tres momentos: "soy el que seré vuestra guía en el desierto y el que seré vuestra salud hecho hombre y el que seré vuestra entera gloria hecho juez".

Martin Buber lo traduce "Soy El Que Seré" o "Yo estaré donde yo estaré". Moisés pedía un nombre para invocar, para valerse de él. "¿Cómo podemos apoderarnos de él?", le preguntarían, "¿qué hay de su nombre?" La respuesta promete su presencia permanente: "No es necesario conjurarme porque estoy y estaré siempre, pero tampoco se me puede conjurar". YHVH deriva de Ya-huva, "¡Oh, él!" con el que se saluda la epifanía; es proclamable pero no invocable.

"Soy El Que Soy", enunciación que sólo puede ser pronunciada por el padre simbólico, abre la dimensión de lo que no sabría nunca agotarse en el cogito. En su evocación del *"wo Es War..."* freudiano, es un agujero que permi-

te que se anuden los nombres, tres o tantos como se quiera. "Es un agujero que se traga todo y arroja el Nombre del Padre".

REFERENCIAS

Aquino, Santo T. de: "De los nombres de Dios". *Suma Teológica.* Tomo I. Club de Lectores, Buenos Aires, 1944.

Borges, J.L.: "Historia de los ecos de un nombre". *Otras inquisiciones. Obras Completas.* Emecé Editores, Buenos Aires, 1974.

Buber, M.: "La zarza ardiendo", *Moisés,* Ed. Imán, Buenos Aires, 1949.

Deleuze, G.: "Atributos y nombres divinos", *Spinoza y el problema de la expresión,* Muchnik editores, Barcelona, 1975.

Freud, S.: "Material y fuentes de los sueños". *La interpretación de los sueños. Obras Completas,* tomo I, Biblioteca Nueva, Madrid 1968.

Freud, S.: "La novela familiar del neurótico". *Obras Completas.* Tomo III, Madrid, 1968.

Freud, S.: "El horror al incesto", "El tabú y la ambivalencia de los sentimientos". *Totem y Tabú. Obras Completas.* Tomo I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.

Jakobson, R.: "Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso". *Ensayos de lingüística general,* Seix Barral, Biblioteca Breve, Barcelona, 1974.

Jones, E.: "El diablo". *La pesadilla,* Paidós, Buenos Aires, 1967.

La Biblia: "Exodo", Barsa, Chicago, 1971.

Lacan, J.: "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis, *Lectura estructuralista de Freud,* Siglo XXI, México, 1971.

Lacan, J.: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", *Lectura estructuralista de Freud,* Siglo XXI, 1971.

Lacan, J.: *R.S.I.* Seminario, versión inédita, 1974-75.

León, Fray L. de: *De los nombres de Cristo,* Espasa-Calpe, Madrid, 1949.

Papini, G.: *El diablo,* Emecé editores, Buenos Aires, 1954.

Rosolato, G: "Del Padre", *Ensayos sobre lo simbólico,* Anagrama, Barcelona, 1974.

Lecturas de la negación

La concepción freudiana de la negación

Sara Glasman

Este trabajo y los siguientes quisieran marcarse por el retorno de un estilo que se ejercita en la *lectio:* sobre el modo de las antiguas glosas de los lectores, abrir nuevas cuestiones mediante la exposición de la lectura de un texto.

Comentar "La negación", escrito por Freud para *Imago* en 1925, no es empresa sencilla. Se sabe que fue interpretado por Hyppolite, a su vez interpretado por Lacan, y esto parece haberse convertido, no ya en la posibilidad de estudiar las *condiciones* de una lectura, como en la oportunidad de aplicar la teoría lacaniana sobre los textos freudianos para encontrarse con Lacan en Freud, como si se tratase de un saber que se reconoce en la verdad, lo que convierte a la misma lectura en síntoma.

Pero si es Lacan quien nos recuerda que no se puede saber toda la verdad, sólo lo hace para poner en ejercicio el no saber socrático, el no quiero saber lacaniano como vía de acceso a un pedazo de verdad, haciendo retornar la posibilidad misma de una nueva lectura para situar las cuestiones fundamentales del campo de la teoría psicoanalítica. Y puesto que de eso se trata precisamente en "La negación", será este un texto por excelencia para indicar que las dificultades de su interpretación no son ajenas a la teoría de la lectura que el mismo texto propone.

"La forma en que nuestros pacientes producen sus asociaciones espontáneas en el curso de la labor analítica..." —así comienza el escrito— y anticipa un campo de entrecruzamiento de la retórica con sus propios fundamentos. Una lectura metapsicológica hará evidente que el texto no se refiere sólo al modo de exponerse la verdad en psicoanálisis (sería reducir la negación a una figura) sino, más acá, a las razones que *causan* la estructura de la argumentación basadas en la dinámica en que la misma representación se forma. No siempre se ha remarcado suficientemente la diferencia entre *onoma* y *lexis*, entre nombre y frase, para decir que si la verdad se dice mediante una oración negativa, ello depende del modo en que el nombre se constituye, es decir, del modo en que el aparato psíquico llega a inscribir un juicio a partir de la dinámica de las pulsiones.[1]

En primera instancia, el juicio condenatorio aparece descripto como una metáfora, un sustituto de la represión. Pero no se trata de la condena que sentencia el castigo, pues para el analizante el analista no está en posición de juez (fantasma obsesivo) sino de testigo (primera forma de la trans-

[1] No podemos dejar de recordar aquí que acertadamente Lacan da a la inscripción freudiana un estatuto de metáfora. Efectivamente, imaginar el Inc. como la tabla donde todo se graba constituye sólo una fantasía obsesiva si se toma al pie de la letra. Cuando hablamos de la inscripción de un juicio, de un representante, no podemos olvidar entonces que nos referimos a lo que Lacan nombra como *inscripcion del sujeto en la cadena significante.*

ferencia en la apelación). Lo que ese juicio rechaza es una significación, diciendo esa significación mediante la utilización gramatical y lógica del "no" que así aparece como un signo, un símbolo que designa la prohibición de la ley, origen de las restricciones de la represión, y permite a la vez la poca libertad de la que puede hacer gala el pensamiento humano. Lo que prohibe permite, permite lo permisible desde la estructuración de lo prohibido, y "la negación que liberta el pensamiento de las restricciones de la represión" origina que esa libertad sea condicional.

Ahora bien, si el juicio rechaza una significación y al condenarla nombra lo que rechaza, esta doble vertiente sólo puede ser soportada por un sujeto al que divide. Si es como consecuencia del fetichismo que Freud describe la escisión del Yo —y no al revés— no hay que olvidar que como consecuencia de la negación se está nombrando una división distinta: las relaciones del sujeto con el pensamiento serán diferentes de las que mantiene con la existencia. ¿Soy yo quien piensa cuando digo negando lo más profundo de mi ser, sin saberlo? ¿Es posible pensar la existencia si ésta sólo puede ser dicha negándola? ¿Cuál es el estatuto que Freud da al pensamiento y al ser cuando describe al sujeto del pensamiento siguiendo las vías del placer y al sujeto de la existencia constituido como tal por medio de la repetición? Al pensar estas cuestiones, Freud no puede sino llegar a concebir una división: Yo del placer y Yo real.

Si la negación es "una forma de percatación de lo reprimido" pero esto implica no *saber* que eso *es* lo reprimido pues lo esencial de la represión subsiste, entonces Freud nos está hablando de una impotencia del pensamiento al afirmar que no se puede *saber* la verdad sino *decirla* mediante el *no* sin saberlo. No es nueva, sin embargo, la concepción freudiana de un pensamiento que no hace sino recorrer las vías de descarga hacia la consecución del placer, lo que signa su impotencia.

Este modo de concebir el pensamiento estaba ya enunciado en San Anselmo, comentado por Brentano[2], en su juicio ontológico acerca de la existencia de Dios. Descartes lo resume de este modo antes de presentar su propio argumento: "Dios significa aquello más perfecto que lo cual nada puede ser pensado. Por consiguiente, hay que representárselo como lo más perfecto de cuanto cabe pensar. Ahora bien, ser en la realidad y ser en la representación es más perfecto que ser únicamente en la representación. Por tanto, Dios no es simplemente en la representación sino también en la realidad".

Dios significa lo más perfecto; Dios existe. Dos juicios de función diferente: atribución y existencia. Pero Lacan comenta el argumento de San Anselmo subrayando un matiz diferente: no es que baste que la idea del ser más perfecto exista para que el ser exista, pues más tarde San Anselmo se dirige al "insensato que ha dicho en su corazón que no hay Dios" y observa que si se siente con el derecho de tener esa idea para demostrar que el ser correspondiente no existe, el no creyente sólo demuestra la impotencia del pensamiento pues si ese ser existiera la idea del Existente más perfecto sería una idea que no implique la existencia.

La argumentación cartesiana procede de un modo distinto: "Aquello de lo que clara y distintamente conocemos que pertenece a la naturaleza de una cosa lo podemos afirmar de ésta con certeza. Pero conocemos clara y distintamente que la existencia pertenece a la naturaleza del ser más perfecto. Por consiguiente, podemos atribuirla con certeza a este ser. O, lo que es igual, tenemos derecho de afirmar que Dios existe".

En el argumento de San Anselmo se cuestiona entonces la posibilidad del pensamiento humano de alcanzar la representación de todo lo existente, y con ello, el concepto mismo de existencia, pues si la representación implica existencia hay que

2 Cfr. Franz Brentano: *Sobre la existencia de Dios*. Rialp, Madrid, 1979.

aclarar el estatuto de este ser de representación. Para Descartes, en cambio, la cuestión apunta a la certeza que el conocimiento debe alcanzar, que otorgaría el *derecho* de precipitar una afirmación. La diferencia es sutil, pero es posible relacionarla con las concepciones freudianas acerca de la llamada prueba de realidad, distinguiendo la definición que de ella da Freud en su libro sobre los sueños y la presente en el texto que comentamos. Si en *La interpretación de los sueños* aún puede creerse que la cuestión podría pasar por las complicadas y paradójicas relaciones del sujeto con el mundo exterior, ahora el *cogito* aparece claramente subvertido y sufriendo la misma impronta de la negación sobre su enunciado, pues aquí importa la relación del pensamiento con el ser, con lo que *es* para el sujeto, con los modos y caminos por los que el sujeto llega a precipitar juicios de existencia, llega a nombrar, decir o significar como juicio, lo que precipita la escisión entre enunciado y enunciación como consecuencia inevitable. Pero todo esto hay que demostrarlo.

El entramado de esa diferencia en la concepción del resultado de la prueba de realidad, podemos comenzar a esbozarlo en los escritos metapsicológicos, cuando en nota a pie de página leemos[3]: "El estado narcisista primitivo no podría seguir el desarrollo si cada individuo no pasase por un período de *indefensión* y *cuidados*, durante el cual son satisfechas sus necesidades por un auxilio exterior, y contenido así su desarrollo". El subrayado es de Freud, quien aún no parece poder aclarar las razones por las que se saldría del narcisismo y propone la idea de la indefensión ligada a una necesidad que requiere del auxilio externo y de este modo obligaría a retirar cargas del yo. Sin embargo, Freud luego subraya que estudia las reacciones del aparato psíquico a los estímulos externos para poder reconstruir los efectos sobre el yo de los impulsos interiores en constante actuación, lo que invita a una relectura del párrafo citado, pues más tarde[4] aparece la conclusión de que lo sentido como necesidad por el yo son las exigencias instintuales del Eros.

Y el llamado mundo externo, ese yo lo constituye. Entre la primera cita y la conclusión referida, hay un texto intermedio[5]: la elaboración del aspecto de muerte de la pulsión, el descubrimiento de la agresividad como inherente a toda identificación narcisista, que rompe con la necesidad de la noción orgánica de necesidad para abrir las puertas a un psicoanálisis liberado de la pregnancia del modelo de las relaciones de un organismo con el mundo exterior. Tenemos entonces una primera concepción en la que el narcisismo es detenido en su desarrollo porque el organismo sufre de necesidades que no puede satisfacer por sí mismo, y así se dirige a un mundo exterior del que demanda ayuda. Luego, en cambio, las necesidades verdaderamente perentorias son —para el yo— las instintuales, y ya no hay referencia alguna al hambre o a la conservación como punto de partida. Segunda fundación de un campo en el que la muerte empuja al cuerpo hacia el discurso y el sujeto entonces dependerá del lenguaje. ¿Cómo, si no, define ahora Freud al Yo real?

Desde entonces, hablar de una dialéctica Yo—no Yo como si se refiriese a una oposición Yo—mundo externo lleva al psicologismo: habrá que replantearla en términos de ese no—Yo que es el Ello para Freud. El camino es dificultoso: el texto que comentamos comienza por la definición fenomenológica de un discurso que la experiencia analítica permite deslindar como aquél que dice la verdad mediante la negación. Lo más extraño, lo más alejado, lo más ajeno, lo negado, lo más inverosímil, lo increíble, apariciones de una verdad que el sujeto está imposibilitado de saber. ¿Por qué dar sanción de verdad a lo que otro más niega?

3 Cfr. S. Freud: O. C. Biblioteca Nueva, Madrid, 1972. Pag. 2049.

4 Me refiero a *El yo y el ello*.

5 *Más allá del principio del placer*.

Aquí se inscribe un primer cambio de discurso en el texto: Freud se dirige hacia lo metapsicológico para acceder a las razones. Apela a una teoría del juicio y la representación cuyas raíces había escuchado en las lecciones de Brentano[6]. La función del juicio ha de tomar dos decisiones: afirmar o negar a una cosa una cualidad y conceder o negar a una imagen la existencia. Es diferente decir "Dios es perfecto" que "Dios existe". Y son diferentes también los lugares que soportan esa diferencia, pues lo pervertido de todo conocimiento yoico y la radical distinción entre saber y conocimiento comienza en un yo primitivo que, regido por el principio del placer, constituye sus primeras afirmaciones: lo bueno es mío, lo malo, exterior. División del sujeto, sin dudas, pero antes, si el yo es ante todo superficie, no se trata de tragar el objeto, aun cuando Freud aquí ejemplifica con la pulsión oral. Porque se trata de una superficie, ese objeto hará banda de Moebius para un cuerpo que se encuentra con la demanda, la demanda de la madre de que el niño le demande comida. Proyección que configura una exterioridad, introyección que delinea una superficie distinta, paradójica. Exterioridad que se inventa, entonces, se crea por proyección, de ningún modo dato real frente al que un aparato perceptivo reacciona adecuada o inadecuadamente. Y luego, conocimiento pervertido de una realidad que se proyecta desde una interioridad que se introyectó a partir de un real que ya no puede, entonces, saberse.

De ahí que cuando Freud habla de la otra decisión del juicio, la "referente a la existencia real de un objeto imaginado", lo hace en términos distintos a los que utilizó en 1901 para referirse a la prueba de realidad. Allí Freud hablaba de una alucinación —camino del deseo— que debía ser verificada, ratificada, mediante la percepción, y el acto en el que culminaba esta operación era el acto perceptivo. El yo aparecía como la medida de una comparación de la que debía surgir alguna sensatez, cierta "objetividad". Ahora, aparece dividido: la existencia es cuestión de otro yo.

Pero además, debemos recordar que la superficie formada por el yo del placer implica haber hecho formar parte de una interioridad al objeto de satisfacción: si lo bueno es mío, el seno materno es parte de mi superficie y perderlo es perder algo mío; es decir, que el yo del placer prepara el advenimiento de lo que se subjetivará necesariamente como pérdida.

Ahora entonces, en 1925, Freud dice: "...la existencia de una imagen es ya una garantía de la realidad de lo representado. La antítesis de lo subjetivo y lo objetivo no existe en un principio". Por supuesto, no es una realidad empírica la connotada, es decir, no es cuestión de referente, pues cuando Freud afirma que estamos seguros de la existencia de algo al representárnoslo porque no hay representación sin una percepción anterior, esto —que lo acerca a Descartes— es una explicación lógica, no causal, del peso de realidad inherente a una representación dentro del dinamismo psíquico en cuanto causa material en la que ésta puede constituirse. Porque con respecto a la objetividad Freud dice: "Se constituye luego por cuanto el pensamiento posee la facultad de hacer de nuevo presente, por reproducción en la imagen, algo una vez percibido, sin que el objeto tenga que continuar existiendo afuera. La primera y más inmediata finalidad del examen de realidad no es, pues, hallar en la percepción real un objeto correspondiente al imaginado, sino volver a encontrarlo, convencerse de que aún existe".

Es necesario dividir esta última afirmación. "Volver a encontrarlo" nos remite a una de las vertientes del concepto de repetición, noción con la que Freud no contaba en 1901 y que constituye la diferencia radical entre la descripción anterior de la prueba de realidad y la aquí expuesta. Sabemos que no hay tematización posible del

6 Cfr. el trabajo consagrado a las concepciones de Brentano por Beatriz Castillo en el presente número de *Conjetural*.

encuentro con un objeto que pueda estar bajo el marco del principio del placer, pues éste rige en el reino de las representaciones y sólo puede explicar el juicio de atribución. El esfuerzo de encontrar un objeto es un más allá del principio del placer, el intento de reencuentro con lo radicalmente perdido, lo que *debe* ser encontrado como ley de la pulsión que goza recorriendo siempre los mismos caminos. *La repetición crea la existencia del objeto, y lo hace mediante el juicio de existencia que es también producto de la repetición.*

La primera vertiente ya había sido claramente afirmada en *Inhibición, síntoma y angustia:* "La situación traumática de la ausencia de la madre difiere en un punto decisivo de la situación traumática del nacimiento. En esta última no existía objeto ninguno que pudiera ser echado de menos. La angustia era la única reacción emergente. Repetidas situaciones de satisfacción crean luego el objeto materno, que al emerger la necesidad recibe una intensa carga, la cual hemos de calificar de carga de anhelo". Efectivamente, la angustia está primero y no dejará de marcar el discurso con su impronta. Pero además, el objeto al que se le demanda es creado por la repetición de satisfacciones: a partir de nada, la repetición encuentra e insiste en demandar.

Pero que sea no ya el objeto sino el juicio de existencia el que constituye lo existente originándose a su vez por repetición, es lo que se afirma en "La negación": "Pero descubrimos, como condición del desarrollo del examen de la realidad, la pérdida de objetos que un día procuraron una satisfacción real". Es decir, a lo nada para echar de menos del primer momento lo sustituye la constitución de un objeto que la repetición crea, cuya pérdida es condición del desarrollo de la prueba de realidad que creará —también repetición mediante— un juicio, una inscripción que guiará la acción, ahora, de un sujeto. Deslinde de lo subjetivo y lo objetivo, esto es, *instauración de un sujeto* que de ningún modo está, entonces, puesto en los comienzos, y que debe convencerse de que el objeto "aún existe". ¿No se está nombrando al sujeto como la convicción de una existencia? Y si es así, ¿no se acerca aquí Freud al argumento cartesiano para luego dividirlo y negarlo?

Hay, pues, percepción, representación —a condición de haber perdido el objeto— y representante de la representación por un intento de volver a encontrarlo. Este último, el que se inscribe al decirse en juicio de existencia, implica el abrochamiento de dos representaciones en el mismo lugar: el arco pulsional, al redoblar la representación (huella efímera de una percepción anterior) en su mismo sitio (pues en otro sólo sería una nueva representación) constituye lo que es del orden del ser para el sujeto, lo que existe pues se inscribe como *Vorstellungsrepräsentanz*, representante de la representación, en el instante del intento de volver a encontrarse con lo que ahora el sujeto puede nombrar, y al hacerlo, constituirse como sujeto. Un arco pulsional se repite en el lugar de la huella para convertirla en significante y perderla como huella, pues la representación imaginaria tiene el tiempo evanescente de la visión de la imagen. De donde se demuestra la novedad creativa de la repetición pues la prueba de realidad conlleva entonces una adecuación imposible para acceder a decir "esto es" cuando lo inscribo, lo nombro por redoblamiento y no por verificación empírica.

Pero entonces, ¿qué es el juicio sino el acto por excelencia?.

Corramos el riesgo de ser redundantes pues se trata de una idea central del texto que comentamos: las dimensiones de acto y satisfacción son imposibles de teorizar en términos de aparato reflejo o en los del principio del placer. El sensorium, en el circuito estímulo-respuesta, no aprehende nada, sino que huye de lo que lo hiere. Por su parte, el principio del placer es concebido por Freud como una homeostasis de la descarga que mantiene la igualdad de la estimulación, es decir, como principio del me-

nor displacer, y en este sentido no tiene nada que ver con la constitución de un objeto sino con el principio que el hombre hace de sus hábitos. En la cita extraída de *Inhibición, síntoma y angustia* se lee claramente que la búsqueda del objeto no es concebible, para Freud, si no se introduce la dimensión de la satisfacción, pero el modelo propuesto no es el orgánico sino el sexual. Esta satisfacción sexual resulta inherente a la repetición, pues ésta engloba tanto el funcionamiento de la vida bajo el término de principio del placer como la materialidad de la muerte, lo inanimado que da riel a la vida, y a lo que se retornaría por caminos precisos. Volver a recorrer los caminos que ha edificado es la esencia de la satisfacción sexual —más allá de la metáfora de un retorno a lo inanimado— modelo fundamental para cualquier otro tipo de satisfacción y modelo también del encuentro en acto con un objeto (y eso explica lo fallido de todo encuentro y la dimensión subjetiva de la insatisfacción inherente a lo sexual). Pero además, volver a encontrarlo, "convencerse de que aún existe" implica emitir un juicio de existencia, y esto significa el "reconocimiento de la repetición", la creación de algo nuevo. Entonces aquí debemos leer que el acto es el del juicio, y no la acción —o, mejor dicho— el tiempo de la acción que el juicio regula y rige, ni demasiado temprano ni demasiado tarde.

Recordemos sin embargo que ya antes Freud había presentado el "yo pienso" como el recorrido de vías hacia la consecución del placer —lo que signaba la impotencia del pensamiento yoico— ahora, además, el "yo existo" va a quedar marcado por la negación. Pues aún no se han explicado por completo los fenómenos retóricos descriptos en el comienzo del texto. Para ello es necesario un nuevo cambio de discurso: Freud irá al dinamismo pulsional para demostrar que el acto del juicio se dice mediante el "no", esto es, que la dimensión de la repetición está en la base de la represión misma; Descartes subvertido.

"El juicio es la evolución adecuada del proceso primitivo por el cual el yo incorporaba cosas en su interior o las expulsaba fuera de sí, de acuerdo al principio del placer"; evolución adecuada: no es una defensa, tampoco una adaptación. Parece ser un destino, tal como Freud habló de destinos de la pulsión, evolución adecuada hacia la que la muerte empuja en tanto irrepresentable: la muerte empuja el cuerpo hacia el goce, el sujeto hacia el significante. La *Verneinung* es aquí descripta como consecuencia de una operación anterior de expulsión determinada a su vez por la pulsión de muerte; la *Bejabung*, en cambio, sustituye la unión que Eros provoca. Un año antes, *El problema económico del masoquismo* había afirmado definitivamente la anterioridad lógica de la deriva de muerte y su inherente expulsión configurando una exterioridad que, entonces, hace signo, "habla sola", y se vuelve o no a encontrar en la repetición que constituye el juicio de existencia. Existencia o existencia: el negativismo es pensado como lo que no se vuelve a encontrar y queda hablando solo, como acto de expulsión que no revierte en acto de juicio; el juicio, en cambio, configura la existencia. "Defusión instintual por retracción de los componentes libidinosos" comporta entonces una expulsión sin repetición, sin simbolización, lo que reaparece en lo real bajo forma de alucinación. ¿La expulsión forma una ex-sistencia, la introyección una existencia, la proyección una exterioridad?

Ya en *El yo y el ello* Freud planteaba el tema de la disociación y agregación pulsional con respecto al problema de las representaciones, definiendo que hacer algo preconsciente depende del enlace de las representaciones de cosa con las representaciones verbales, pero además: "...sólo puede hacerse consciente lo que ya fue alguna vez una percepción consciente; aquello que no siendo un sentimiento quiere devenir consciente y desde el interior, tiene que intentar transformarse en percepciones exteriores, transformación que consigue por medio de las huellas mnémicas... Pensamos

aquí inmediatamente en la alucinación y en el hecho de que todo recuerdo, aún el más vivo, puede ser distinguido siempre, tanto de la alucinación como de la percepción exterior; pero también recordamos que, al ser reavivado un recuerdo, permanece conservada la carga en el sistema mnémico, mientras que en la alucinación, no diferenciable de la percepción, sólo surge cuando la carga no se limita a extenderse desde la huella mnémica al elemento del sistema P, sino que pasa por completo a él". ¿No es acaso otro lugar freudiano de donde deslindar el concepto de preclusión que Lacan define como "lo que no se simboliza reaparece en lo real"?

Pero además, esta larga cita importa confrontarla con otra del mismo texto: "La energía necesaria para ello" —se refiere a la represión de los deseos edípicos— "hubo de tomarla prestada del padre, préstamo que trae consigo importantísimas consecuencias". Entonces, la defusión instintual del negativismo psicótico tiene relación con la falta de un lugar paterno del que tomar energía prestada para la represión secundaria.

Y este negativismo así descripto, que parece un paso lógico anterior, se transporta en la función gramatical del no cuando se trata de la represión: "La función del juicio se hace posible por la creación del símbolo de la negación que permite al pensamiento un primer grado de independencia de los resultados de la represión y con ello también de la compulsión del principio del placer". No hay dudas de que si la represión no implicara el retorno de lo reprimido, la función del juicio sería imposible bajo las restricciones que esa represión impone, es decir, sólo podríamos hablar de un yo—instancia como puro aparato de desconocimiento y de un "yo no soy" inconsciente incapaz para siempre de precipitar un "yo soy eso", acceder a un "yo" que designe al sujeto.

Hablamos entonces de un tipo de negación[7] que se sitúa en el punto donde se soporta la duplicidad del sujeto del enunciado y el de la enunciación, si entendemos como sujeto de la enunciación al "yo" que, en el enunciado, lo designa —sin significarlo— como portador de la palabra en el instante presente. Allí encontramos esta función de la negación que rechaza aquello de lo que él habla en el orden de la articulación discursiva, y esto no implica aprehender el mundo mediante el discurso pues se ha definido a un "yo" identificado al placer: lo que place es aislado como "yo" desde afuera y ese afuera donde se aliena no es su complemento —un no-yo concebido como displacer— sino lo desconocido. No se trata entonces de "atribuir" una existencia ni del derecho a pensarla —como en Descartes— sino de *negar una significación para poder decirla, modo de darle existencia.* Si no hay reencuentro, en cambio, queda un resto hostil que, si bien es asimilado al displacer no puede complementar al yo pues constituye un más allá desconocido desde que no hubo juicio que lo nombre como existente.

Mediante la creación del símbolo "no" se abrocha un paso que trasciende en parte un negativismo impuesto por el encuentro no recubrible de la pulsión de muerte con el principio del placer; la negatividad se positiva en discurso gracias a ese símbolo. Pero Freud afirma que ese "no" no está en el inconsciente: si la energía para la represión se toma del padre, ese "no" no está en el inconsciente en tanto espera al padre que lo "preste". Se trata entonces de la prohibición paterna que la madre traduce en un "no" a transmitir; es el lugar que al prohibir permite, destina al destino de desear en vano en un mundo donde la palabra es marco evanescente del equívoco y el "yo" una pura debilidad mental que al creer pensar el mundo dice en el "no" una parte de la verdad que instituye su ser.

Pero basta con añadir la dimensión del tiempo, para plantearnos un nuevo problema: Brentano afirma que Dios cambia, pero en la medida en que eso le es indispensa-

7 Cfr. el trabajo de Juan Ritvo en el próximo número de *Conjetural.*

ble para permanecer fiel a sí mismo; Dios es impasible, aunque teniendo, no obstante, la posibilidad de modificarse en su ser. ¿Por qué Dios tendría que cambiar en su ser para permanecer fiel a sí mismo? Brentano responde: "Si este ser creyese que lo que El mismo fue antes sigue siéndolo después de cien años, y se representase así su actividad, se hallaría tan en desacuerdo consigo mismo como quien quisiera casarse dentro de un año y, pasado ese tiempo, siguiera teniendo la intención de casarse cuando esa fecha hubiese ya transcurrido". Todo esto se vuelve comprensible si se da por sentado que a Dios le conviene el tiempo; en su defecto, y teniendo presente que para Freud Dios es inconsciente, sólo podríamos concebir la obediencia del obsesivo a la letra.

Un segundo ejemplo difiere del anterior: ahora no se pretende que Dios cambie para no estar en contradicción consigo mismo, sino para que sea posible que Dios produzca algún ser que no siempre ha tenido existencia (por ejemplo, una alucinación). Entonces, lo decisivo no es la necesidad de evitar el absurdo de que Dios llegue a estar en desacuerdo con Dios, sino la imposibilidad de que un efecto pase a tener existencia sin que su causa pase de no producirlo a producirlo, esto es, el problema de que la causa puede venir del futuro pues su prioridad no es cronológica. Brentano recuerda que ya Trendelenburg afirmaba que es concebible que el cambio lleve al reposo, pero no a la inversa (recordemos la concepción de la pulsión de muerte en Freud), y el argumento antinómico de Kant habla también de la necesidad de que la causa "empiece" su actuación. El causar no consiste entonces en que la causa pase de la potencia al acto de causar, sino en hacer que *el efecto pase de la potencia de existir al acto correspondiente.*

Esta idea expuesta así por Brentano puede sernos útil para pensar lo siguiente: la dimensión del tiempo es inherente al concepto de inconsciente en tanto éste es, desde Freud, de la dimensión de la causa, y los efectos diferentes de alucinación o juicio negativo son siempre potenciales pues pertenecen ambos a la estructura del aparato psíquico que contiene, necesariamente, los momentos de negativismo y agregación pulsional, por lo que el estudio de ambos efectos —su precipitación Freud la nombró: trauma— no puede separarse de un tiempo lógico que haga comprensible su diferente co-existencia. De no leerse de este modo, un psicótico no emitiría jamás juicio alguno y un reflexivo intelectual podría estar a salvo de la alucinación.

Y no obstante, el embudo temporal es una amenaza empecinada en insistir, pues no es necesario que el objeto exista para luego nombrarlo sino que la nominación engendra un nombrado que deja en suspenso la cuestión de saber si hay algún objeto que concuerde. Por eso difícilmente hallemos mejor ejemplo del concepto freudiano de existencia que esta descripción que hace Beckett de la escritura de Joyce: "Aquí la forma *es* el contenido, el contenido *es* la forma... No es una escritura *acerca* de algo; es *ese algo...* Cuando el sentido es dormir, las palabras se van a dormir. Cuando el sentido es bailar, las palabras bailan... El lenguaje está ebrio... Aquí está la salvaje economía de los jeroglíficos".

Si el equívoco reside en el lenguaje, no hay prueba que compruebe una existencia que es de nombre, un ser que se constituye en el "no". Pues Freud no habla de un ser que se expresa a través de la negación en un discurso, sino de uno que se constituye a través de la impronta de la modalidad negativa: el juicio sólo puede ser precipitado en acto mediante esta negación muy particular, y es el mismo acto que constituye al sujeto en tanto tal. Se crea un símbolo cuyo referente es esa carencia misma de representación que consiste en el negativismo: el "no" que permite el discurso y la positivación de lo que falta en él, la inscripción retórica de lo reprimido en el lenguaje.

Freud viene a decirnos que no es necesario que un ser sea para que yo hable de él, sino que primero es necesario que yo hable,

y eso es posible sólo mediante la negación: podré entonces plantearme la cuestión de si hay o no algo que corresponda o satisfaga lo que digo. Así, el desconocimiento yoico como modo de reconocer el inconsciente es la vía y posibilidad de soporte del discurso que nos constituye, una nominación que engendra un nombrado, pero donde sólo desde una posición de no querer saber se puede alcanzar algo de verdad.

El comentario hablado de Hyppolite

Diego Halfon Laksman

Una forma de la desesperación
consiste en no estar desesperado
Soren Kierkegaard

De un lado el empleo de la palabra en Freud —"la denegación es una *Aufhebung* de la represión"— del otro la invitación de Lacan —"a quién sino a usted le tocaría decirlo"—, Hyppolite no ha podido evitar sentirse familiarizado[1]. El libro freudiano de la Naturaleza se nos mostrará escrito en lenguaje hegeliano.

Aunque Freud no lo formule en sus términos —negación de la negación— "creo que no hacemos sino prolongar su pensamiento al formularlo así". ¿Serán la *Verneinung* freudiana y su eventual negación, determinaciones no especificadas por la Lógica? ¿O figuras no previstas por la ciencia de la experiencia de la conciencia?

¿No vemos acaso presentarse con claridad los tiempos que son tres de un movimiento en que el propio ser bajo el modo del no serlo presentifica su presencia final con esa aceptación del analizado que es un des-decir, que es además y aquí un des-decir la (de)negación, un negar la (de)negación, una auténtica negación de la negación?

Hyppolite rehúsa llamar dialéctica a la construcción del texto de Freud. "He visto en mi sueño a tal persona. Se pregunta usted quién puede ser. No era indudablemente Hegel. En cuyo caso, nos dice Hyppolite, la cosa es clara, puede uno estar seguro de que es".

En efecto, para nuestro autor, tanto la inspiración como la pretensión de su comentario pueden tildarse, sin violencia sobre el mismo, como hegelianas; la acentuación no ha de caer menos sobre su aspiración que sobre su procedencia. Procedencia no es aquí apelación al origen: mienta el proceder desde el que el texto brinda la condición de su lectura. Desde y con el nacimiento de la filosofía, nombra lo que se entiende por fundamento. El fundamento de la *Verneinung* como un presentarse el (propio) ser bajo el modo de(l) no ser(lo), es el fundamento del (propio) ser dialéctico bajo el modo de la determinación superante, fundamento a pensar como movimiento de automanifestación del ser en su determinación de no ser.

Si esto ya está en Freud no hay más que ir a buscarlo.

En la aparición de la *Verneinung* propiamente dicha, lo que Hyppolite llama la primera etapa —esto es lo que no soy, de ello se ha concluido lo que soy— Freud habla de un certificado de origen: es ese *no*, que certifica la certeza de su origen inconsciente. Pero si ese *no* es un certificado en el enunciado, es porque remite a una enunciación que no se encuentra en relación a aquél, en posición de presencia que deja ver su sombra para posibilitar su reconocimiento.

La aparición del *no* para Freud es marca y no momento, sello de una lógica otra, signo de sujeto.

1 Jean Hyppolite, "Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud", en Lacan, J.: *Escritos II*, México, Siglo XXI, 1975.

En Hyppolite este sujeto aparece más cercano a una suerte de vicisitud del concepto, lo que le permite mostrar el movimiento de la denegación más allá de la denegación propiamente dicha como un proceso articulado en etapas.

Estas faltan en Freud, ausencia a ser pensada como omisión sólo en un forzamiento del texto, presencia sobreimpresa de otro discurso en él.

Cargar sobre la reflexividad del ser*lo* sufijo la responsabilidad de conferir al enunciado un matiz de existencia, a favor de un ser propuesto como propio o conjugado indicativamente en su primera persona singular, puede no alcanzar para mitigar el efecto fagocitante de una lógica onto—lógica.

En la identidad del ser con el pensar son la lógica y la lógica del ser ambas a una y lo mismo; ser a la sazón del ente, lógica ente—lógica[2].

A la hora de esta gimnasia exhaustiva y excluyente, no faltan los nombres ilustres de la historia de la filosofía.

San Anselmo, el arzobispo italiano de Canterbury, muestra cómo la negación del insensato en el Salmo 53, versículo 2 —"el insensato dijo en su corazón: no existe Dios"— constituye una afirmación de la existencia de Dios[3]. Puesto que no puede alcanzarlo la distinción entre esencia y existencia, ésta pasa a engrosar la lista de sus perfecciones.

La *Verneinung* freudiana no se propone como versión moderna del Argumento Ontológico para extender su validez a todo ente, o en el otro extremo disputar a Kant la gloria de su refutación[4].

Si el analizante no es el insensato evocado por San Anselmo, habrá que abstenerse de pensar la palabra del analista como remedo de mediación, en el que la denegación pierde en su aparición el carácter de forma invertida de la represión para transformarse en su superación posible. Abstención entonces también de toda versión del juicio pensada como un dirimirse del concepto por sí mismo según la división originaria propuesta por el significante que en alemán hace juicio (*Ur-teil*)[5]. La *Aufhebung* como sublimación anida en el corazón de esta interpretación, aunque al llegar a este punto no haga falta Hegel.

El Schiller de las "Cartas sobre la educación estética del hombre" alcanza para abastecer el concepto. Baste un pasaje de su carta vigésima: "El hombre no puede pasar directamente del sentimiento al pensamiento: tiene que dar un paso atrás, pues sólo cuando una determinación queda sublimada de nuevo puede aparecer la opuesta"; y más adelante: "Así pues la tarea consiste en anular y conservar al mismo tiempo la determinación del estado, lo cual solamente es posible oponiéndole otra"[6].

Se ve que no es cuestión de admitir un empleo un poco bárbaro de un término, tampoco de rechazarlo, sino de *ubicar en relación a qué imperio define su extraterritorialidad.* Si en Lacan la *Ding* freudiana puede llevar a la formulación de la sublimación como elevación del objeto al ran-

2 En relación a la lógica y en una vertiente opuesta, cabría examinar en sus alcances una afirmación de Wittgenstein que acerca impensadamente al inspirador del positivismo lógico a la reflexión freudiana sobre la negación. Se trata de la proposición 6.001 de su *Tractatus logico philosophicus* donde plantea la formación de todas las proposiciones veritativo-funcionales como resultado de la sucesiva aplicación de la operación de negación a las proposiciones elementales.

3 San Anselmo, *Proslogion*, Buenos Aires, Aguilar, 1957.

4 Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1979.

5 Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ed. Solar, 1968.

6 Schiller, F., *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Buenos Aires, Aguilar, 1981 (Para el primer párrafo de la cita, hemos optado por la versión que da Víctor Sánchez de Zavala en su traducción al texto de Walter Kaufmann, *Hegel*, Madrid, Alianza Ed., 1979, teniendo en cuenta que su énfasis favorece los propósitos de nuestro trabajo. La confrontación de ambas versiones podrá arrojar luz sobre la validez del recurso).

go de cosa, la sublimación en Hyppolite participa de una elevación de la cosa al rango de sujeto.

Su correlato es una noción de fundamento que tiende a procesarse como progreso. Habrá de negarse en la presencia, pero deberá presentarse para ser negado pues el propio ser sólo es ser en tanto presencia.

Bien que ahora moviente, la *ousía* continúa marcando el destino de la interrogación. *Hypokeímenon*, bajo sospecha, la acuñación escolástica de la ontología griega ha permitido la variante de su constatación hegeliana; su dinamización a partir de la idea será popularizada como el gesto agónico de la filosofía. No habrá que lamentar sin embargo desgracias personales: sus estertores son hoy el estrépito que se conoce como pensamiento "moderno". El estallido de los espejos metafísicos regenera su centro en los fragmentos que pretenden dar testimonio de su clausura.

Para Freud otros vientos parecen soplar.

Ubicándose como primordial, proceso primario donde toma su raíz el juicio atributivo, la *Bejabung* se presenta como "la condición para que de lo real algo venga a ofrecerse a la revelación del ser"[7].

Por este sesgo, tal como lo muestra Lacan en su respuesta a Hyppolite, Freud se muestra "muy adelante de su época y bien lejos de estar en falta frente a los aspectos más recientes de la reflexión filosófica. No es que se adelante en nada al moderno desarrollo del pensamiento de la existencia", pero este pensamiento terminará impugnando toda la tradición del nuestro "como nacida de una confusión primordial del ser en el ente".

Estos cursillos acelerados sobre metafísica no liquidan el pleito con la filosofía, y la empresa heideggeriana de anuncio y mostración de la historia de la filosofía como historia del olvido del ser, parece no repugnar al discurso del psicoanálisis. Dicha filosofía de la existencia, que en Heidegger no es existencial sino existenciaria, conlleva, como esta distinción misma, la posibilitación de un pensamiento capaz de pensar la diferencia entre lo óntico y lo ontológico[8].

La mención a Heidegger no significa abrir el Gran Juego de la Confrontación Ontológica. De un lado el exponente más acabado del acabamiento de la filosofía, del otro —ábrase el mercado al aporte de lo nuevo— un pensamiento de fractura, discrepante del modo de tratar las cosas hasta ahí.

Lo que puede leerse en Freud, Lacan lo hace, es el surgimiento en la *Bejabung* de la caracterización de una relación del sujeto con el ser, y no del sujeto con el mundo, "puesto que sólo ulteriormente una cosa cualquiera podrá encontrarse allí como ente". De ahí que pueda mostrarse que la diferencia entre ente y ser no es un producto del entendimiento promocionado desde el *otium* de la Selva Negra, ni el ex-abrupto de una genealogía de la moral nostálgica de una filosofía del mediodía[9].

Entretanto, ¿por qué no un intento de dialectización que tranquilice en su corroborar expositivo las inquietudes de lo inmediato indeterminado? Consideraciones metafísicas. Pero entonces, ¿qué es una consideración metafísica?

¿Aquella pasible de ser inscripta dentro de la problemática pertinente a sus preocupaciones, o una consideración sostenida por una metafísica que no se nombra sino

7 Lacan, "Respuesta...", *Escritos II*, México, Siglo XXI, 1975.

8 Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, México, F. C.E., 1971.

9 Momento de la sombra más corta. La pregunta que interroga por el ser toma el rodeo que lo lleva al ser por excelencia. Nietzsche abomina tanto de la temática como de la terminología propias de la metafísica, que sólo aparecen en su obra como objetos de desmitificación cuando no de burla. La alusión se justifica en la convicción que los ideales ascéticos de la moral del sacerdote y el mundo por ella construido participan de la condición que es blanco de la crítica a la filosofía como ontoteología.

en la desmañada aplicación de su argumento a campos más fecundos?

El ahorro de la discusión ontológica ve proliferar mansamente un idiolecto cargado de fórmulas que sin embargo muestran tener lo suyo para decir.

Si como quiere Heidegger, las ciencias son modos de ser del "ser ahí", la expulsión de la problemática ontológica del dominio de las ciencias habrá de pensarse como la forma de presencia de dicha problemática en ese mismo dominio.

Que el psicoanálisis eluda el tránsito por los surcos probadamente fértiles abiertos por los filósofos post-presocráticos, es cuestión a dirimir en el ámbito de las prácticas a que puedan dar lugar las operaciones teóricas regladas en el interior de su discurso.

La presencia de la nada en el sentido de *nihil negativum*, en la interpretación de Hyppolite, lanza la negación a un momento más adelante, un momento que ya llega para garantizar que allí algo podrá ser recuperado.

Para Freud, y tratándose del retorno de lo que nunca estuvo, no hay objeto posible a recuperar. El agujero de la *Ding* reclama el anonadamiento que posibilite la patencia del ente en cuanto tal.

Así como es la diferencia ontológica el no entre el ente y el ser, la nada nombra el no del ente, y de este modo el ser experimentado desde el ente. Dice Heidegger: "Aquel no anonadante de la nada y este no anonadante de la diferencia, no son por cierto de la misma especie, pero sí lo Mismo en el sentido de aquello que se copertenece en lo esenciante del ser del ente. Este Mismo es lo digno de pensarse"[10].

El ser y la nada van juntos no, como quiere Hegel, por coincidir en su inmediatez e indeterminación; la nada se nos descubre ahora no como un borroso enfrente del ente, por mínima que sea la expresión de su distancia, sino como perteneciendo al ser mismo del ente.

Si el ser del que habla Hyppolite no puede ser el mismo que inaugura el movimiento de la ciencia objetiva, es porque el devenir que resulta de este primer desarrollo está todavía ausente de tiempo.

Este tiempo pensado por Hegel como verdad del espacio, presentado en sociedad según la mejor tradición aristotélica en el plano de una filosofía de la Naturaleza; este tiempo, devenir intuido, es el gran protagonista de esta interpretación de Hyppolite. No puede sorprendernos, ya que "lo real es diverso del tiempo, pero le es además, esencialmente idéntico[11]."

El nombre con el que aquí aparece mienta el papel que el propio Hegel le reserva: negación de la negación.

En él las dimensiones de pasado, presente y futuro son el devenir como tal de la exterioridad y su resolución como tránsito de su ser en nada y de la nada en su ser.

De allí que el modelo de la espera obsesiva pueda constituirse en paradigma de la comprensión hegeliana del tiempo: en cada ahora de la sucesión de los ahoras, ahora que no puede ser ahora mismo, puesto que o bien ya no es o aún no es, espera la muerte del amo.

La apelación de Freud marca la diferencia echando mano al negativismo de los psicóticos, de donde la expulsión muestra la otra cara de la muerte o para mejor decirlo la cara de la muerte otra, por la que se abre el movimiento de lo que siempre retorna al mismo sitio, que en psicoanálisis llamamos lo real.

[10] Heidegger, M., "De la esencia del fundamento", *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, Monte Avila Ed., 1968.

[11] Hegel, G.W.F., *Filosofía de la lógica y de la naturaleza (De Enciclopedia de las ciencias filosóficas)*, Buenos Aires, Claridad, 1974.

El juicio de existencia en Brentano

Beatriz Castillo

Este trabajo trata de dar cuenta de una articulación entre el texto de Brentano[1] y el de Freud. Se trata de la puntuación del pasaje de un texto a otro, y esto sin hacer aquí el catálogo de los efectos de cómo la práctica de la "cita de la cita" se ha transformado en un método de lectura habitual.

Tampoco ha de ser bajo el tópico de la influencia que se establezca una relación jerárquica entre un texto y otro. Y estas consideraciones derivan en una nueva "negación": no se trata de ninguna correspondencia que pueda establecerse sino, precisamente, de la lectura de una lectura.

Las clases que pasaré a comentar —que incluyen el período de 1874 a 1875— comienzan por establecer la división de las actividades psíquicas en representaciones, juicios y fenómenos de amor y odio. Antes de fundamentar esta división, explicita su método: descripción y clasificación de los fenómenos según las leyes de las ciencias de la naturaleza. Opuesto en su estilo filosófico al idealismo alemán, Brentano criticó a Kant como el iniciador de las tendencias especulativas en filosofía, y a Hegel y Fichte como sus seguidores. No rechazaba la metafísica sino que quería fundarla en el análisis riguroso de los conceptos empleados y en el estudio de las diversas categorías del lenguaje.

En ese año, y como parte del curso de medicina, Freud "echaba un vistazo a la filosofía" en el seminario de Brentano. La rigurosa descripción de la observación clínica que inaugura el psicoanálisis no está quizás ajena a esa propuesta metodológica, aunque lejos de adherirse a un modelo filosófico empirista, la trayectoria freudiana viene a restablecer la precisa relación entre el concepto y el ejemplo dándole un nuevo estatuto a la especulación.

Seguidor de Aristóteles, Brentano se apoya en él para afirmar que lo que distingue los fenómenos psíquicos de los fenómenos físicos es la inmanencia en ellos de un objeto. Deduce en consecuencia, que el mejor modo de clasificarlos consiste en considerar su *intencionalidad* objetiva. Las diferencias en el modo de relación de la conciencia con su objeto constituirán, más que ninguna otra suerte de diferencias, el verdadero fundamento de las propiedades y de las leyes comunes a cada grupo de fenómenos psíquicos.

Aristóteles había distinguido dos clases fundamentales de actividades psíquicas: el pensamiento y la voluntad. Brentano propone una división tripartita basada en el modo de relación con el objeto. A falta de expresión más apropiada decide nombrar *representación (Vorstellung)* a la primera, a la segunda *juicio (Urteil)* y a la tercera *movimiento afectivo (Gemütsbewegung)*,

[1] Brentano, F.: *Psychologie du point de vue empirique*, 1944, Aubier, Edit. Montaigne, París.

interés (Interesse) o *amor (Liebe).* Los reconoce como términos vagos, pero p· :feribles a neologismos.

"Hablamos de *representación,* dice, cada vez que un objeto se nos aparece. Y empleando la palabra con esta significación general podríamos decir que la actividad psíquica no puede relacionarse con nada que no sea objeto de representación." Se extiende aún más hasta afirmar que los nombres no tendrían en general otra finalidad que la de provocar representaciones.

Así Brentano diferencia percepción de representación. Y más aún, la actividad psíquica sólo tiene relación con el objeto en tanto representado. No es necesario en consecuencia que el objeto esté *presente.* La nominación lo restablece. Al respecto, y en las clases que dio entre los años 1914 a 1917 agrupadas bajo el nombre *De la conciencia sensible y noética* y refiriéndose a la percepción exterior, dice que no es contradictorio afirmar que una cosa existe y no existe a la vez, ni aun decir que un hombre juzga como evidente la existencia de una cosa y que esta cosa no existe. Brentano da como ejemplo de esta posibilidad el que podamos conocer como inmediatamente evidente la existencia de cualquier objeto alejado con el que no tengamos ninguna relación, por ejemplo, un guijarro en una calle de Pekín. Podría ser que alguien hubiera recogido este guijarro y que ya no estuviera allí, pero aquél que lo hubiera recogido no actuaría sobre mí y así mi comportamiento psíquico no sería de ningún modo modificado. Yo continuaría afirmando como seguro que hay un guijarro en la calle de Pekín. Mi juicio no se habría modificado y continuaría presentándose como evidente.

Freud —en quien la "intencionalidad" no es de la conciencia sino de la pulsión— va más lejos en estas cuestiones hasta llegar en el texto de la *Verneinung* a plantear, por el atajo del juicio, la pérdida del objeto en la realidad como *condición* de la constitución del pensamiento.

Por *juicio,* sigue Brentano, entendemos de acuerdo al uso generalmente admitido en el lenguaje filosófico, la afirmación de una verdad o el rechazo de un error. Pero agrega, "hemos ya observado que se habla igualmente de afirmación o rechazo en casos donde mucha gente no emplea el término juicio, como por ejemplo a propósito de la percepción de actos psíquicos y a propósito del recuerdo. Y nada podrá impedirnos alinear estos casos en la clase del juicio". Brentano adelanta algo que pasará a desarrollar más adelante: la percepción como juicio (de existencia).

No limita la tercera clase, el *movimiento afectivo,* a los estados que se acompañan de una excitación física perceptible (cólera, angustia, deseo violento) sino que la extiende a todo deseo, toda resolución, todo propósito. Del mismo modo que la palabra interés habitualmente referida a la curiosidad y al deseo de saber es extendida hasta abarcar el placer o el displacer que provoca todo objeto. Al término *amor* le da un sentido amplio: todo acto que pertenece a esta clase comporta un objeto amado, ya sea amado u odiado; es decir que tiene un objeto, para bien o para mal.

Necesita demostrar que la representación y el juicio constituyen dos clases fundamentalmente diferentes de fenómenos psíquicos, dos modos absolutamente diferentes de la conciencia que se toma de un objeto. No negamos, dice, que todo juicio tenga por objeto una representación. Pretendemos, por el contrario, que todo objeto juzgado entra bajo una doble forma en la conciencia: a título de objeto representado, a título de objeto afirmado o negado.

Examina y desecha las propuestas de varios autores que intentan demostrar la diferencia entre el juicio y la representación. *A. Bain,* dice, busca esta diferencia no en las actividades del pensamiento sino en sus consecuencias: la representación que ejerciera una influencia decisiva en nuestra voluntad y nuestros actos devendría por este mismo hecho una creencia. ¿Por qué,

se pregunta Brentano, *esta* representación, a diferencia de tal otra, ejercería influencia sobre la actividad? *J. Mill* y *H. Spencer* cometerían un error análogo sosteniendo que la representación de dos caracteres asociados se acompaña de creencia cuando se ha formado en la conciencia una asociación inseparable entre los dos caracteres y, consecuentemente, la representación de uno supone la evocación de otro asociado al primero. El hábito de pensar dos caracteres reunidos, nos dice, no es en sí mismo un acto de pensamiento ni un carácter propio de tal acto, sino una disposición que no se manifiesta más que por sus consecuencias. Refuta así a aquellos que creen que la creencia obedezca a las puras leyes de la asociación de ideas. La asociación no constituye la razón suficiente de un juicio afirmativo, ni aporta la prueba de que los hechos en cuestión estén ligados en la naturaleza exterior.

Se refiere luego a quienes hacen pivotear la diferencia entre juicio y representación en la diferencia de *intensidad*, de modo que la representación de un objeto devendría un juicio por el simple acrecentamiento de su intensidad. Pero aún aceptando que, en ciertos casos, la fuerza considerable de una representación entrañara un juicio —caso de la ilusión— esta representación no sería en sí misma un juicio. La ilusión puede desvanecerse, en tanto que la vivacidad de la representación persiste. Y a la inversa. Y más aún: si la afirmación de un objeto se confundiera con una representación intensa ¿cómo concebir la negación de este objeto?

No deja de examinar lo que parece haber sido una opinión muy extendida: que la representación se aplica a un objeto simple y el juicio a un objeto compuesto, o bien a una separación o combinación de caracteres. Demuestra que simples representaciones pueden aplicarse a objetos complejos (un sujeto podría afirmar la existencia de un árbol de hojas verdes y por analogía representarse un árbol de hojas rojas, lo cual no supondría afirmar la existencia de este último. El rojo y el verde formarían entonces como carácter propio ligado a un árbol, el contenido de una representación que no se acompañaría de juicio) y los juicios a objetos simples. Esto permitiría distinguir entre el juicio y ciertas representaciones, pero nunca entre los juicios y todas las representaciones.

Considera a *J.S.Mill* [2] como el filósofo que más se acerca a la verdadera significación de la diferencia entre la representación y el juicio. Para él, el juicio no puede descomponerse en simples representaciones, ni constituirse por la simple reunión de ellas, ni tampoco derivar una representación de la otra. Es necesario entender que el carácter que separa la atribución de toda otra forma de lenguaje es que en lugar de presentar a nuestro espíritu un simple objeto, ella *afirma* alguna cosa de este objeto; en lugar de reproducir simplemente la representación de ciertas ideas en un cierto orden, ella produce la *creencia*, indicando que este orden constituye una realidad efectiva.

Brentano pasa luego a demostrar que la ligazón del sujeto y del predicado y otras ligazones del mismo género, no pertenecen de ninguna manera a la esencia del juicio. La proposición "A existe" no es como se ha creído y aún se cree, un juicio atributivo, en tanto la existencia está, en tanto que predicado, unida a A en tanto que sujeto. El objeto afirmado no es la unión del carácter "existencia" a A, es A misma. Afirmar un todo es afirmar cada parte de ese todo. Afirmar que existe un hombre sabio no es

[2] E. Jones relata en su biografía de Freud, que en el año 1880, este se dedicó a la traducción de un libro de J.S.Mill. Parece ser que se trataba del volumen duodécimo de sus obras completas y que, habiendo fallecido el hasta entonces traductor, E. Wessel, Brentano había dado al encargado de la edición el nombre de Freud. Pero no puede decirse si era porque Brentano recordaba a Freud de sus seminarios, o bien su nombre le fue proporcionado por algún conocido común, por ej. Breuer, médico de la familia de Brentano.

sólo afirmar la unión del término "hombre" y del carácter "ciencia" sino afirmar implícitamente que existe un hombre.

La negación viene a agregar una mayor complejidad. Brentano parece postular dos negaciones diferentes. Una en la que, a semejanza de la afirmación, la negación es radical. Cuando decimos "A no existe" lo que negamos no es la atribución de existencia a A, no es la ligazón del carácter "existencia" con A, es A misma. En el otro caso, y tratándose de una combinación de caracteres, quien rechaza la combinación rechaza por esto necesariamente cada uno de los caracteres tomados uno por uno que constituyen la combinación. Afirmar, por ejemplo, que no existe un pájaro sabio, es decir, rechazar la combinación "pájaro" con el carácter "ciencia" no es, sin embargo, negar que haya un pájaro ni tampoco una ciencia.

Brentano llega así a su proposición fundamental: que la predicación no pertenezca a la esencia de cada juicio resulta muy netamente del hecho de que toda percepción es un juicio. Es, en efecto, un conocimiento o, al menos, aunque lo sea de una manera errónea, una afirmación[3]. La *noción de existencia*, dice, proviene de la experiencia, pero de la experiencia *interior* y no ha podido ser obtenida más que por la vía del juicio. Pero del mismo modo que la noción de juicio, la noción de existencia no ha podido ser predicada en el primer juicio, y se reconoce así que al menos la primera percepción, aquella que estuvo dada en el primer fenómeno psíquico, no pudo haber consistido en un tal juicio predicativo. Ella presupondría actividades psíquicas que, en el caso contrario, supondrían esta noción y la utilizarían como dato[4].

Brentano profundiza su argumentación. Es verdad, dice, que no todos los filósofos admiten todavía nuestra concepción del juicio existencial, pero juzgan exactamente el "existe" y "no existe" que se agrega como cópula a un sujeto y a un predicado: que tal cópula tomada en sí misma no tiene la menor significación y completa simplemente el enunciado de ciertas representaciones para hacer un juicio afirmativo o negativo. Esta concesión de nuestros adversarios, sostiene, nos permite mostrar de la manera más evidente que toda proposición categórica puede, sin el menor cambio de sentido, traducirse en proposición existencial y que entonces el "existe" y el "no existe" de la proposición existencial toma el lugar de la cópula.

Considera cuatro ejemplos en los que están representadas las cuatro clases de juicio categórico, y que son las que los lógicos distinguen habitualmente (particular afirmativo; universal negativo; universal afirmativo y particular negativo) y muestra la posibilidad de transformar verbalmente las proposiciones categóricas en proposiciones existenciales. Por ejemplo, la proposición categórica "algún hombre está enfermo" tiene el mismo sentido que la proposición

[3] En el grupo de clases ya citado sobre *De la conciencia sensible y noética* y defendiendo la idea de que el conocimiento pueda ser múltiple, hace la siguiente observación: "Se aprehende un objeto a través de un gran número de determinaciones y a través de sus relaciones mutuas. En particular se *distinguen* estas determinaciones y se reconoce la existencia de cada una de entre ellas y su distinción por relación a las otras. Así se multiplica el número de juicios *positivos*, y a cada juicio positivo corresponde un juicio negativo (esto *no es* aquello) que es menos una negación que un rechazo por el cual reconocemos la existencia de eso mismo que rechazamos". En el mismo momento que rechazo, afirmo, porque nombro la existencia de esa cosa.

[4] Esta última formulación, ¿se reducirá a un artificio retórico para zanjar la cuestión de que la existencia no sea un dato "natural" pero tampoco pueda ser predicada en un primer juicio? Al respecto, en el texto de la *Vermeinung*, Freud da su propia resolución a la cuestión, al plantear la antecedencia lógica del juicio de atribución que hace el Yo primitivo por el principio de placer.

existencial "un hombre enfermo existe" o "hay un hombre enfermo". Y no sólo la proposición categórica sino también la hipotética puede traducirse en proposición existencial. De donde deduce que la diferencia entre las tres proposiciones no sobrepasa el plano verbal. Para el autor, se vuelve entonces más claro que nunca que la ligazón de varios términos que se creía tan esencial para la naturaleza universal y particular de los juicios, la combinación de sujeto y predicado, del antecedente y el consecuente, no son en realidad más que fórmulas verbales.

Como un último argumento en favor de la diferencia entre representación y juicio, Brentano la compara con la diferencia entre la representación y los fenómenos de amor y de odio: así como el objeto a la vez representado y amado o a la vez representado y odiado tiene una doble existencia intencional en la conciencia, lo mismo ocurre para el objeto que nos representamos afirmándolo y el que nos representamos negándolo. En ambos casos un segundo modo de conciencia diferente se agrega al primero.

En las representaciones no hay *contradicción* ni *intensidad* como tampoco *virtud* ni *perversidad moral*, ni *conocimiento verdadero* ni *error*. Todo esto le es intrínsecamente extraño y sólo por homonimia se podrá decir de una representación que es moralmente buena o mala, verdadera o falsa. La oposición no es en ellas conflicto de objetos porque el mismo objeto puede ser amado u odiado, es una oposición en las relaciones de sujeto a objeto. Del mismo modo que la oposición no está en los objetos representados sino cuando se agrega a ellos la afirmación o la negación.

Brentano se aboca luego a mostrar las causas que motivaron esta incorrecta agrupación de representación y juicio: una razón *psíquica* y un hecho *verbal*. La primera se relaciona con que todo acto de conciencia, aún el más simple, por ejemplo aquel por el que me represento un sonido, comprende a la vez una representación y un juicio, un conocimiento. Se trata del conocimiento del fenómeno psíquico en la conciencia interior. Esto llevó a alinear esos fenómenos psíquicos bajo el concepto de conocimiento como unidad genérica, porque nunca se presentan separadamente. No siendo posible ningún fenómeno psíquico a menos de estar acompañado de un conocimiento interior, podría pensarse que el conocimiento es primero en el orden cronológico; pero en realidad no es la primera de las facultades; se presenta en todo acto psíquico, y por consiguiente también en el primero, pero a título segundo.

A esta razón psíquica se agrega un *error verbal*. Entre las palabras que designan en la vida corriente las actividades psíquicas se encuentra una que es aplicable a las representaciones y a los juicios, pero a ningún otro fenómeno, y los reúne como si pertenecieran a una única y misma clase mayor: *pensamiento*. No se podría aplicar el mismo término a un sentimiento o una volición sin hacer violencia a la lengua. Numerosos pensadores han sido víctimas de este *paralogismo de la equivocidad*. A veces el lenguaje ha unido lo que no es asemejable y separado lo que no difería, y los escolásticos no fueron los únicos en fundar las distinciones sobre simples palabras.

Otra particularidad de la terminología que favoreció la confusión es el hecho de que el enunciado de un juicio es generalmente una proposición, un conjunto de varias palabras. Y ya que el enunciado de un juicio tiene el fin por excelencia de la comunicación verbal, era grande la tentación de no utilizar sólo la expresión más simple.

Sobre el concepto de magnitud negativa de Kant

Raúl S. Zoppi

Lo escrito aquí consiste en una reseña cuya coherencia se apoya en el ensayo de Kant[1].

Esta reseña está más próxima a lo rapsódico que a la reflexión sistemática. Por consiguiente, cuenta más lo narrado que el pensar crítico de los conceptos vertidos.

Pido benevolencia y comprensión al delicado lector, puesto que la negligencia me pertenece y no es propiedad de Kant.

Kant presenta en el prefacio de su ensayo dos posiciones de la filosofía con relación al uso que se efectuó de las matemáticas.

Una posición consistió en la imitación de sus métodos cuya verdad como resultado fue su inutilidad, puesto que, la oscuridad no cedió frente a tal instrumentalidad. Esto quiere significar que el uso de las matemáticas como armazón decorativo, se tradujo en error filosófico.

En la otra posición, por el contrario, han sido de provecho las lecciones de la matemática para partes de la filosofía (es pensable que lo dicho por Kant concierne a la Física ya que ella pertenecía a la antigua clasificación de la filosofía, y también, por los ejemplos dados).

En cuanto a la Metafísica, nos dirá, no ha logrado aprovechar algunos conceptos o teorías de las Matemáticas, al contrario, a menudo se ha armado contra ellas. *No tomó los resultados de las Matemáticas como fundamento seguro para sacar sus reflexiones*, sino que consideró sus conceptos como una elaboración sutil de ficciones que no conducen ni siquiera a una mínima verdad.

Kant considera, en el conflicto entre la matemática y la metafísica, que la ganancia es parte de la primera, puesto que nos da garantía de certeza y claridad, en tanto que la metafísica se diferencia, en su criterio, porque tiende, se esfuerza, por alcanzar la certeza y claridad, o sea, es más bien un propósito que un logro. (La eficacia de los resultados es el criterio para medir estas dos disciplinas).

Dado que la metafísica trata de conocer la naturaleza del espacio, dirá Kant: "nada podría ser más provechoso a estos efectos que tomar en préstamo a una disciplina *los datos seguramente demostrados para tomarlos como fundamento de nuestro estudio*". E ilustra por medio de la geometría las propiedades generales del espacio. Pero como no se tiene en cuenta a la geometría, entonces *se piensa* a este concepto con conciencia ambigua, es decir, *en una forma totalmente abstracta, de manera especulativa.*

Por consiguiente, no hay acuerdo con

[1] "Ensayo para introducir el concepto de magnitud negativa en filosofía". (1763)

las proposiciones matemáticas, entonces la metafísica trata de salvar su concepto alegando el siguiente reproche: que los conceptos de la matemática que toma como fundamento, no están deducidos de la real naturaleza del Espacio y que, por ello, son arbitrariamente inventados. La metafísica desdeña el carácter constructivo de la ciencia, y por añadidura, también su evidencia y claridad. En cambio, Kant, considera como muy necesario el aporte de las disciplinas eficaces, tanto de la matemática como de la geometría, y ve en la primera el provecho que se le puede sacar para el estudio metafísico del tiempo. Aquí se evidencia una crítica, con cierta forma de desdeño, al pensamiento especulativo por falta de eficacia, y una fuerte contaminación por las disciplinas exactas que, en una época posterior, se traducirá en una reflexión fundamental sobre la metafísica.

Siguiendo el hilo de su pensamiento para garantizar lo dicho sobre la matemática, ilustra, con sus conceptos, problemas que, al parecer, la naturaleza misma permite dar pruebas, con cierta claridad, de la verdad de estos conceptos, es decir, su explicación no es una ficción.

Para reforzar más su argumentación contra el pensamiento abstracto, especulativo, de la metafísica, dirá que aunque sea difícil penetrar en el concepto de movimiento y de reposo, "esta dificultad puede como mucho legitimar la prudencia en la incertidumbre pero no legitimar la afirmación de una imposibilidad".

Luego de ubicar a la metafísica de su época, en su forma de pensamiento penetrado de abstracta ineficacia, nos coloca frente a su propósito: examinar un concepto bastante conocido en matemática pero muy extraño aún en la filosofía.

Considera que este examen es un pequeño comienzo, pero cuyo fin es abrir nuevos horizontes que pueden, quizás, generar importantes consecuencias.

También observa que este concepto de magnitud negativa, al no ser comprendido, condujo a falsas interpretaciones del pensamiento y para ello cita el ejemplo de Crusius frente a la explicación de Newton: "en la comparación entre la fuerza de atracción que, cuando la distancia aumenta, sin abandonar la vecindad de los cuerpos, se degrada poco a poco en fuerza repulsiva, y las series en las cuales las magnitudes negativas comienzan, las positivas terminan", Crusius consideraba a esto tan falso que llegaba al asombro.

Pero, si se aprende la significación de este concepto matemático, dice Kant, no nos llamaría al absurdo lo dicho por Newton. Y es en la evaluación de este concepto donde sitúa el punto de partida de su reflexión: "las magnitudes negativas no son negaciones de magnitudes, como lo hizo suponer la analogía de la expresión, sino algo realmente positivo en sí, que simplemente se opone a la otra magnitud positiva".

Observamos aquí un doble aspecto, por un lado, la magnitud positiva como la negativa en sí mismas son positivas.

Y por el otro lado, relacionadas entre sí, se oponen.

Nos dirá Kant, me propongo mostrar ¿cuál puede ser, en filosofía, la aplicación de este concepto?

Para ello, primero, tiene que disolver la representación que la mayoría (de los filósofos) tienen, porque dan una explicación extraña y contradictoria, y su aplicación es inexacta.

Y segundo, elevar este concepto sin contradicción, desde las reglas particulares que aseguran su uso, a la reflexión filosófica.

Por eso, no va a realizar lo que los filósofos abstractos hacen, clasificar, sino poner a prueba, establecer filosóficamente la naturaleza de este concepto, es decir, *pensarlo*[2]. Y desdeñar a la falsa metafísica porque se sustrae gustosamente de la prueba, dando con su falso sinsentido una ilusión de solidez.

[2] Pensar significa aquí, establecer el límite de aplicación de ese concepto.

Como resumen de lo dicho por el prefacio:

1º) La metafísica se opone a la matemática y a la geometría, considera que sus conceptos son ficciones, argumenta que la noción de espacio no está deducido de la real naturaleza y por consiguiente son arbitrariamente inventados.

2º) La Metafísica para Kant conoce en una forma totalmente abstracta o sea especulativamente. Su forma de pensar es clasificar sin poner a prueba los efectos.

3º) Al contrario de la Metafísica Kant va a considerar que la matemática como la geometría proveen los datos seguros, puesto que son sólidamente demostrados, como fundamento de su reflexión sin obviar el someter a prueba su pensar.

Este ensayo consta de un prefacio, 3 secciones, un apéndice y una observación general.

I. En la primera sección, cuyo título es "Explicación del concepto de magnitud negativa en general", presenta una aclaración no restringida a la oposición. Algo se opone a otro entre sí, cuando el hecho de poner uno suprime lo otro.

Entonces tenemos un concepto general que va a consistir en un poner algo en relación a otro cuya vinculación es de oposición, y donde uno suprime al otro.

Pero Kant precisa más este concepto. Dice que existen dos clases de oposición y por consiguiente distintos modos de suprimir.

Una, es oposición lógica según la contradicción. Otra, oposición real sin contradicción.

La oposición lógica, la que siempre se ha considerado, consiste en afirmar y negar algo de un mismo sujeto. Esta conexión no tiene consecuencia como lo enuncia el principio de no contradicción.

Como ejemplo toma Kant el movimiento de un cuerpo y su reposo. Ambos no vinculados entre sí pueden ser representados, o sea, pensados. Pero en tanto un mismo cuerpo está, al mismo tiempo, en movimiento y en reposo, eso *no es nada*, por consiguiente no puede ser pensado.

En cambio, en la oposición real, dos predicados son posibles en un mismo sujeto al mismo tiempo; se oponen pero sin contradicción. Se produce, también, como en la oposición lógica la supresión de algo por otro, pero la consecuencia es algo que puede ser pensada (representada). Su ejemplo es el movimiento de un cuerpo: la fuerza motriz de un cuerpo tiende a un cierto punto y otra fuerza igual de ese cuerpo tiende a moverse en dirección contraria. Estas dos fuerzas no se contradicen y son, al mismo tiempo, posibles como predicados de un mismo cuerpo. La consecuencia de esto es el reposo, y es algo que puede ser representado.

Kant ve en el reposo una verdadera oposición. Tenemos dos tendencias que son predicados verdaderos de un mismo cuerpo y se relacionan con él a un mismo tiempo, y hay una supresión. También esta es una consecuencia cuyo resultado es igualmente nada, pero esta nada es en otro sentido que en la contradicción.

Esta nada la llama Kant nada = 0. Tiene el sentido de negación, de defecto, de ausencia, pero es un resultado.

En el rechazo lógico vemos que los predicados y sus consecuencias se suprimen recíprocamente por la contradicción. Por eso, la pregunta de Kant es la siguiente: ¿Cuál de los dos predicados es verdaderamente afirmativo y cuál verdaderamente negativo en la oposición lógica? El lo ilustra de la siguiente manera: en un mismo sujeto el predicado de lo oscuro y de lo no oscuro es contradictorio. Y así, observa que el primer predicado es lógicamente afirmativo, y el segundo lógicamente negativo.

En tanto que, el rechazo real se apoya, también, en la relación de dos predicados de una misma cosa, pero difiere esencialmente de la oposición lógica:

a) lo que afirma un predicado no es negado por el otro.

b) ambos predicados son afirmativos. Y to-

mados en particular cada uno de ellos llegarían a una consecuencia, pero como ni uno ni otro pueden coexistir en un mismo sujeto, entonces la consecuencia es cero.
c) Pero, este cero es *una nada relativa*, porque sólo una determinada consecuencia no es.
Por el contrario, *no hay Nada* en la supresión por la contradicción. Entonces el *nihil negativum* que *no* lleva dentro de sí la contradicción, no puede ser expresado por Cero = 0.

Cierto resumen en el primer momento de la explicación de la magnitud
1o) Establece el concepto general de oposición.
2o) Determina que existen dos clases de oposición por medio de ejemplos pertinentes.
3o) Luego observa que las dos oposiciones cumplen con el concepto general de oposición, o sea, ve su similitud y también sus diferencias.
4o) Estas oposiciones no difieren en cuanto a su forma general, pero sí en cuanto a su contenido. Una es determinada dentro de sí misma por el principio de no contradicción y la otra no.

Es en el enunciar afirmativo, donde se percibe cómo en un mismo sujeto son posibles dos predicados, al mismo tiempo, vinculados entre sí. Posible, porque contienen una afirmación positiva de lo que se predica, pero en cuanto un predicado lleva el signo *no* y se relacionan entre sí al mismo tiempo, entonces, se traduce en oposición contradictoria.

La supresión es absoluta, porque es imposible que un mismo sujeto sea soporte de la afirmación de uno y soporte de un otro negativo dentro de sí, puesto que lo que significa un predicado, el otro lo vacía. Por tanto, carecerá de resultado, o mejor expresado, no hay pasaje a la consecuencia. La supresión es total.

II. Una vez situado el concepto de oposición en su generalidad, justificado y precisado la oposición lógica y la oposición real, marca sus diferencias, tanto en sus principios como en su consecuencia. En la oposición lógica falta la consecuencia, o sea, no hay nada; por el contrario, la consecuencia de la oposición real tiene como fin una nada que es. Kant tratará de comprender en qué consiste las marcas de + ó — en matemática. Lo primero que señala es que en una relación numérica entre números que llevan un signo +, al lado de números con signo —, se percibe una oposición real. Entonces tratará de explicar ese concepto.

Los matemáticos, dice Kant, utilizan este concepto de oposición, e indican sus magnitudes con las siguientes marcas, por un lado, el signo + y, por el otro, el signo —.

Y, según lo dicho anteriormente, vemos que es una relación de reciprocidad. Percibe que una magnitud suprime a la otra, ya sea en totalidad o en partes, pero la suprime con la siguiente claúsula, las magnitudes del signo + en relación a las del signo — no son contradictorias, o como dice Kant, "la supresión no hace diferir las precedidas por el signo + a las precedidas por el signo —".

Ilustra lo dicho con el ejemplo de un navío que va de Portugal a Brasil. Señala con el signo + la distancia recorrida por el viento del este y con el signo — el trayecto que le hace hacer el viento del oeste. Pero, lo importante no es el ejemplo sino cómo se efectúa la adición y la supresión.

$$12 + 7 - 3 - 5 + 8 = 19$$

Lo que quiere mostrar Kant es que las magnitudes que están precedidas por el signo — llevan ese signo para diferenciarse en oposición, al signo +. Esto significa que el signo — en tal magnitud no es común a la magnitud del signo +.

Puesto que si las magnitudes que tienen el signo + no se reúnen con las que llevan el signo —, entonces no hay ninguna oposición.

En cambio, la reunión de las magnitudes del mismo signo con el opuesto, allí sí se

efectúa una relación de oposición recíproca. Por consiguiente, en la unión de magnitudes opuestas se realiza la supresión que consiste en una sustracción.

El signo — no es esencialmente un signo de supresión como lo representa ordinariamente. Ejemplo $-4-5=-9$, esto es una verdadera adición de magnitudes de la misma especie, y no, una supresión. Lo que indica una supresión es la unión de los signos + y —. Ejemplo: $2+7-8=1$.

El signo — no indica una supresión en sí mismo sino todo lo contrario: una adición al igual que $9+3=12$.

Dicho de un modo general si los signos son los mismos en cosas desiguales tienen que ser simplemente sumadas. Pero si los signos son diferentes sólo son reunidos por una oposición, o sea, por medio de una supresión.

La consecuencia es la siguiente, que estos dos signos sólo indican en la ciencia de las magnitudes, que sirven únicamente para diferenciar las que son opuestas.

Primero: que si se reúnen (— ; +) se suprimen recíprocamente (entera o parcialmente). Permitiendo reconocer la relación de oposición recíproca.

Segundo: después de haber restado una de la otra según el caso, se puede reconocer a cuál de ambas magnitudes pertenece el resultado.

Es decir, que tanto las magnitudes precedidas por el signo + o por el signo —, en una adición de la misma especie, el resultado es el mismo con la diferencia del signo precedido. Pero en la adición de magnitudes de diferentes signos la relación es de supresión.

Según Kant el origen, o sea, el fundamento del concepto matemático de magnitud negativa se halla en la oposición.

Puesto que cada magnitud, lleve el signo + o lleve el signo —, en sí misma es positiva. Porque la adición de la misma especie no indica supresión sino suma.

Pero relacionadas unas a otras sólo pueden ser unidas por una oposición que tiene como resultado una supresión total o parcial según el valor de cada magnitud.

De este modo, ambas magnitudes no pueden ser calificadas en un sentido absoluto de negativas, sino que, al contrario, una es la negativa de la otra, y recíprocamente.

Por convención, los matemáticos decidieron llamar negativas a las magnitudes precedidas por el signo —. Esta denominación no indica una especie particular de objeto que sea relativo a su naturaleza intrínseca, sino que indica una relación de oposición con otros objetos determinados con el signo + para ser unidos en una oposición.

III. Especificada la significación del concepto de magnitud negativa en matemática, Kant se propone vincular tal concepto con las partes de la filosofía.

Para ello, tematiza este concepto y extrae lo que va a ser su objeto sin particularizar cada magnitud en sí misma. Examinará la relación entre ellas.

Lo que primero establece una consideración general.

El concepto de magnitud negativa contiene a la oposición real. Es decir, que el primer concepto se comprende por medio de la oposición real y no lógica.

Kant funda el concepto de magnitud negativa en el concepto de oposición real y realiza, en su explicación, los siguientes pasos.

1er. Paso: Da el siguiente ejemplo. Un capital de +8 y —8 de deudas pasivas no es contradictorio, porque ambos términos pertenezcan a la misma persona.

Pero, una parte suprime una cantidad igual a la que estaba puesta por la otra parte, y la consecuencia es 0. Por consiguiente, llamaré a las deudas capitales negativos. Y estas no significan que sean negaciones, puras ausencias de capitales. Si fuera así las deudas las denominaríamos con el signo 0, entonces el capital y las deudas reunidas darían el monto del haber, lo cual es falso.

2do. Paso: Definición o descripción de deudas.

"Entiendo que las deudas son razones positivas de la disminución de los capitales". Esta denominación sólo designa la relación de ciertas cosas entre sí. La relación es la esencia de este concepto porque sería absurdo imaginar una especie particular de objetos y llamarlos negativos.

3er. Paso: Aunque los objetos negativos signifiquen generalmente negaciones, el concepto que se quiere establecer sólo se explica en relación de oposición. Y esta oposición consiste en oposición real. *Uno de los opuestos no es el contradictorio del otro, sino algo positivo que no es una pura negación, más bien, se le opone como algo afirmativo.* Kant enuncia para certificar más su pensamiento como si fuese un juego de palabras que sigue al concepto matemático: la muerte es un nacimiento negativo, la caída un ascenso negativo, el retorno una partida negativa.

Con estas expresiones quiere significar que la caída no difiere simplemente del ascenso como no $-a$ de a según la contradicción, sino que la caída es tan positiva como el ascenso, pero en vinculación; tanto el ascenso como la caída encierran una relación de oposición, o sea, el nombre negativo es para atender que se quiere indicar su opuesto real.

4to. Paso: Para Kant la diferencia, en llamar al uno negativo y al otro positivo, no reside en la relación de esta oposición que uno sea ausencia del otro, sino en relación al resultado de esta vinculación. Por eso, la expresión que una cosa es negativa de otra tiene el siguiente sentido: lo negativo del nacimiento es la muerte significa que uno no es la negación del otro, sino que algo se encuentra en oposición real con lo otro.

5to. Paso: En la oposición real la siguiente proposición debe ser considerada como una regla fundamental: "El rechazo real se produce en el momento, en que dos cosas puestas con principios positivos se encuentran en el mismo sujeto, una de ellas suprime la consecuencia de la otra, recíprocamente". El ejemplo que da Kant es la fuerza motriz y quiere establecer lo que puede servir de *prueba universal:*

a) Las posiciones opuestas entre sí tienen que encontrarse en el mismo sujeto para que sea una oposición verdadera.

b) Es imposible que una de las determinaciones vinculadas entre sí en una oposición real sea la contradictoria de la otra. Porque si fuera así la oposición sería de orden lógico y esto es imposible.

c) Una determinación tiene que negar a la otra que fue puesta, porque si no fuese así no existiría ninguna oposición.

d) Las determinaciones, en tanto, se oponen recíprocamente, no puede ser ambas negativas, porque ninguna pondría nada que fuera suprimida por la otra.

Por tanto, en toda oposición real los predicados tienen que ser ambos positivos, pero de modo que, en el vínculo de las consecuencias se supriman recíprocamente en el mismo sujeto.

Entonces, las cosas consideradas en sí mismas son ambas positivas. En cuanto a su relación recíproca, una es vista como la negativa de la otra y viceversa. En cuanto al resultado, su unión en un mismo sujeto tiene como consecuencia 0.

Kant observa que la posición de algo positivo encierra, en relación a ese algo, múltiples *negaciones relativas.* Por ejemplo, un barco que va impulsado hacia el oeste no hace la ruta al este, tampoco al sur, ni puede estar en todos los lugares a la vez. Trata de ver si esas múltiples negaciones relativas son posibles como oposiciones reales. Y las considera desde el punto de vista de los signos generales. Establece dos reglas:

1ra. Regla: Todas las negaciones verdaderas que por tanto son posibles (se excluye aquella negación en tanto es ausencia de algo afirmado en un mismo sujeto por impo-

sible) pueden ser expresadas por el signo Cero = 0. Frente a la afirmación de una misma cosa se la puede considerar con el signo + ó —.

Veamos las siguientes expresiones A + 0 = A, A — 0 = A, 0 + 0 = 0, 0 — 0 = 0 no constituyen oposiciones, porque en ninguna de ellas se suprime lo que fue puesto. Del mismo modo A + A no es una supresión, y no queda sino el caso siguiente A — A = 0. Es decir que dos cosas, ambas son A y por tanto, verdaderamente positiva, pero en donde una es negación de la otra, de tal modo que, una suprime la consecuencia de la otra y viceversa.

2da. Regla: Es la inversa de la primera: donde existe un principio positivo y donde la consecuencia es cero, hay una oposición real. Dicho de otro modo, este principio está ligado a otro principio positivo que es su negación.

Por consiguiente, la destrucción de la consecuencia de un principio positivo exige siempre un principio positivo.

Dado un principio cualquiera de una consecuencia b, la consecuencia no puede ser 0, al menos que exista un principio de —b, es decir, que algo realmente positivo se opone al primero b — b = 0.

Concluye Kant a manera de explicación: "Llamaré privación (*privatio*) la negación — Consecuencia — de una oposición real.

Toda negación que no provenga de este tipo de incompatibilidad tiene que llevar el nombre de defecto (*defectus, absentia*). Esta no reclama principios positivos sino simplemente la falta de Principio.

En cuanto a la primera posee un verdadero principio de posición y otro principio igual que le es puesto.

En la segunda sección da ejemplos filosóficos del concepto de magnitud negativa, en la física, psicología y la ética.

Dejemos la física ya que el mismo Kant dice que cree haber llegado a un conocimiento claro y cierto y que expondrá de manera detallada en otro tratado.

En la psicología empírica trata de saber si el disgusto es sólo una falta de placer o un principio de privación de placer. Si es algo positivo en sí, y no lo contradictorio del placer, y si podemos llamar al disgusto un placer negativo.

El modo de conciencia de que el disgusto es más que una simple negación, es el sentimiento interior, que nos enseña cómo es el disgusto.

El disgusto es un placer; es un verdadero sentimiento. Puesto que, cualquiera sea la naturaleza del placer, aspiramos como seres finitos siempre a cierto placer posible. O sea, es una tendencia natural en cuanto finito la busca de placer.

Dice Kant: si alguien bebe un medicamento con gusto al agua pura, siente posiblemente el placer en esperar a la salud.

Por lo contradictorio del gusto no se obtiene placer. Es una falta y por consiguiente no es un disgusto.

Si se toma un medicamento con gusto amargo, se experimentará una sensación muy positiva. No tenemos la falta pura de placer sino algo que es una causa verdadera del sentimiento y sé que se llama dis-gusto. Vemos aquí que el disgusto es un sentimiento positivo.

Si el disgusto es simplemente una negación, se puede decir que es = a 0. Por consiguiente si recibimos una noticia agradable un sentimiento de placer se apodera de nuestra alma. Pero si se agrega una mala noticia, el placer sentido disminuye. Supongamos que el placer sea 4 y el disgusto 0, tendremos como consecuencia 4 + 0 = 4, entonces, no ha disminuido nada el placer, lo cual es inexacto. Por consiguiente, la estimación del valor total de todo placer, en un estado mixto, sería absurda si el disgusto fuera una simple negación equivalente a 0.

En consecuencia, el disgusto no es sólo una falta de placer sino el motivo positivo de la supresión total o parcial del placer, que proviene de otro principio. Por eso, llama al disgusto un placer negativo.

— La falta de placer como de disgusto, en

cuanto deriva de la ausencia de un principio se llama indiferencia.

— La falta de placer como de disgusto, en cuanto proviene de una consecuencia de la oposición real de principios iguales se llama equilibrio.

El cero se produce en ambos casos, pero en el primer aspecto se trata simplemente de una negación, en el segundo de una privación.

Por estas razones se puede llamar aversión a un deseo negativo, odio a un amor negativo, fealdad a una belleza negativa, reproche a un elogio negativo, etc.

Nos dirá Kant, no se trata de un amontonamiento de palabras, porque el que tiene un mínimo de conocimiento de las matemáticas, estas expresiones indican, al mismo tiempo, la relación en conceptos de oposición.

El error de la filosofía consistió, hasta ahora, en tratar a los males como simples negaciones; es evidente que a partir de esta explicación existen males por defectos y males por privación. Los primeros son negaciones y no existe ningún principio que funda una posición opuesta; en cambio el último supone razones positivas de suprimir el bien, porque se funda en otro principio que es real, y por eso, es un bien negativo.

En la filosofía práctica, también, se puede hacer un uso fecundo del concepto de oposición real, dirá Kant. Y va a considerar el desmérito, no como pura y simplemente una negación, sino como una virtud negativa.

Se preguntará ¿en qué consiste el desmérito? Consiste en la infracción de una ley interior de un existente. La ley interior es el principio positivo de una acción buena. Al infringir esa ley tenemos como consecuencia cero. Esto resulta porque la conciencia de la ley positiva queda suprimida. Pero, no se trata de una falta pura sino de una privación, o sea, de una oposición real.

Para Kant, en cuanto que la razón determina la voluntad de obrar, y el sentimiento moral interior es el modo como se evidencia si acatamos el principio positivo en una acción, entonces el desmérito no carece de principio, no es una negación pura, sino que el desmérito en oposición real suprime la conciencia moral del principio positivo.

También distingue las faltas de acción, si es negación pura o privación, cuando es una omisión.

Si un animal no actúa en un momento preciso, esa omisión carece de sentido moral porque se halla privado de razón y no tiene conciencia moral. Por consiguiente, es una negación pura por falta de razón positiva.

Todo lo contrario es en el hombre, dado que posee la tendencia natural al bien, o sea, lleva en su corazón la ley positiva del amor al prójimo, si ahoga esa acción interior generada por móviles reales, la omite, la consecuencia es cero. Aquí estamos frente a una oposición real y esta omisión no es un defecto sino una privación.

Dirá Kant: "Algunos hombres experimentan al comienzo un pesar real por no hacer el bien al cual tienden naturalmente, pero el hábito aligera todo y esta pena finalmente pasa casi desapercibida. En consecuencia los pecados de acción no difieren moralmente de los pecados de omisión sino en cuanto a su magnitud".

"Amor y no-amor se oponen contradictoriamente. El no amor es una verdadera negación, pero cuando se tiene conciencia de una obligación de amar, esta negación es privación que sólo es posible por una oposición real. Y en semejante caso sólo hay una diferencia de grado entre no amar y odiar. Todas las omisiones que son defectos de una mayor perfección moral, y no pecados por omisión, sólo son privaciones o deméritos".

Después ejemplifica con la física el concepto de oposición real que dejamos de lado.

Antes de entrar a las consideraciones que pueden preparar la aplicación de este

concepto a los objetos de la filosofía, podemos sugerir algunos conceptos del movimiento de la explicación kantiana.

Si por un lado la oposición lógica se halla dominada por el principio de no contradicción, y no podemos pensarla, entonces por qué puede ser representada la oposición real. O mejor dicho qué principio la gobierna.

Lo primero es que en la oposición real, dos predicados positivos que se oponen en un mismo sujeto *son posibles* y no son contradictorios. Kant urde los hilos de su pensamiento por medio del principio de razón suficiente. Esa herencia leibniziana recogida por Wolff y Baumgarten lo guía a Kant, a pesar que, en su primer escrito, él había limitado el uso de ese principio, al igual que Crusius.

El principio de razón suficiente explica la posibilidad de la cosa. Esto significa que explica *el por qué* la cosa puede comportarse de determinada manera, o sea, da "la razón por la cual la cosa posible puede acaecer".

Entonces, los dos predicados son posibles en cuanto al comportamiento de la cosa, pero la novedad es que esos dos predicados en un mismo sujeto se dialectizan, y por eso, se suprimen recíprocamente. La consecuencia es una nada que es, una nada privativa no por contradicción sino por efectividad real.

En la tercera sección trata Kant, que lo visto en ciertos objetos, de modo particular, por medio del ejemplo, tenga que elevarse a proposiciones generales. Para ello, se introduce directamente en el plano de la metafísica, pero con la siguiente cláusula, debido a que su ensayo lo considera incierto, quiere verlo sometido a un examen público.

Kant dice que se comprende con cierta facilidad por qué una cosa no es. Porque la razón positiva de su existencia falta. Pero la dificultad la hallamos cuando tratamos de comprender, cómo lo que *existe deja de ser*, Por ejemplo, si tengo determinada representación de un objeto producida por la fuerza de mi imaginación, ocupando mi espíritu en este momento. Y al instante siguiente, dejo de pensar en ese objeto. Esa representación que tenía desaparece de mi espíritu, por consiguiente, el estado que le sigue es su negación.

Dice Kant que si explicamos lo sucedido, diciendo que el pensamiento del tal objeto ha dejado de ser, porque en el siguiente estado dejamos de producirlo, la respuesta no difiere de ningún modo de la pregunta.

Y como se trata de conocer cómo una acción que se ha efectuado pueda dejar de ser, se puede argumentar que toda muerte es un nacimiento negativo, entonces tenemos que concebir que tanto la destrucción de un existente positivo, como su producción cuando no existe, necesitan tener una causa real y verdadera. La razón, o sea, el fundamento, dice Kant, radica en esto: "dado *a* entonces sólo $a - a = 0$; o dicho de otro modo, *a* no puede ser suprimido a menos que una causa real, igual pero opuesta, esté ligada a la causa de *a*.

La ilustración por medio de la experiencia exterior ofrece muchos ejemplos: un movimiento no cesa nunca, total o parcialmente, a menos que una fuerza motriz equivalente a la que habría podido producir el movimiento perdido, se le haya opuesto. Lo mismo ocurre en la experiencia interior: la supresión de las representaciones y de los apetitos, que nacen de la actividad del alma, concuerda con perfección en lo que sigue: Se siente manifiestamente que suprimir un pensamiento lleno de amargura exige una actividad verdadera y bastante considerable...

Toda abstracción es, sólo, la supresión de ciertas representaciones claras sensibles que uno dispone de inmediato, y efectuado eso, lo que queda es concebido más claramente. Pero esto, requiere una acción verdadera, pudiendo denominarse a la abstracción como una atención negativa. Pero es un verdadero hacer opuesto a la representación inmediata y donde lo concebido

tiene mayor claridad.

Kant afirma, que tiene la misma necesidad de un principio positivo tanto la supresión de la experiencia interna como de la externa. Pero, sucede que no se nota la diferencia en nosotros de esta actividad opuesta, es decir no tenemos conciencia de ella. Pero tampoco tenemos "ninguna razón suficiente para ponerla en duda". Porque es suficiente con prestar atención a las razones que fundamentan esta regla, para comprender que, en lo que concierne a la supresión de algo que existe, no hay diferencia entre el mundo del espíritu y el mundo de la naturaleza. Tanto en uno, como en el otro, la supresión se efectúa por fuerzas actuantes positivas entre sí. Sólo difieren las leyes que rigen estos dos modos de ser: el estado de la materia se modifica por causas exteriores, y el espíritu se modifica por una causa interior. Pero la necesidad de la oposición real permanece la misma en ambos dominios.

Dirá Kant, este es el sentido de la proposición que aquí quise explicar: el nacimiento y la muerte son algo positivo.

El movimiento del pensamiento de Kant, después de establecer que para el mundo espiritual y el mundo natural la supresión se funda en fuerzas positivas actuantes entre sí, quiere elevar a principios universales lo visto hasta ahora, y que sean válidos tanto para un mundo como para el otro. Para ello tiene que precisar más el concepto general de magnitud negativa.

a) Cuando la oposición real pone verdaderamente, *en un solo y mismo sujeto*, determinaciones de las cuales una se opone a la otra, por ejemplo: las fuerzas de un mismo cuerpo siguen direcciones exactamente opuestas entre sí, los principios suprimen realmente de ambos lados sus consecuencias, es decir los movimientos. A esta oposición la llama real (*oppositio actualis*).

b) Cuando los predicados califican *cosas distintas*, uno puede ser la supresión del otro por el caracter antagónico que tienen, pero no suprimen la consecuencia del otro, aunque son de tal naturaleza que pueden suprimir la consecuencia del otro. Esa oposición puede ser llamada posible (*oppositio potentialis*).

Tales oposiciones, la real y la posible, son reales, no oposiciones lógicas. Kant extiende la comprensión de estos dos significados a todos los principios que pertenezcan a la oposición real en el mundo, tanto del espíritu como de las fuerzas motrices, aunque nota que es más claro e inteligible los principios reales mecánicos y más complejo y confuso los principios no mecánicos.

Enuncia en sentido general dos proposiciones. La primera proposición tiene un primer momento donde se considera el resultado de los cambios. El segundo momento una precisión de lo que es cambio, y el tercer momento la explicación con viso de demostración del primer momento, y donde surgen varios aspectos más.

El primer momento de la primera proposición: "En todo los cambios naturales que acontecen en el mundo, la suma de lo positivo no aumenta ni disminuye, en tanto se la evalúa adicionando las posiciones similares (no las opuestas) y suprimiendo unas de las otras las posiciones realmente opuestas".

Segundo momento: "Todo cambio consiste, o bien en la posición de un positivo no existente, o bien en la supresión de un positivo existente. Pero, el cambio es natural en tanto su principio así como su consecuencia pertenecen al mundo".

Tercer momento: El primer aspecto de la explicación: "En el primer caso (posición de una cosa que no existía) el cambio es un nacimiento. El estado del mundo, antes de ese cambio, es, en relación a esta oposición, igual a cero = 0, y por este nacimiento, la consecuencia real es = A. Agrego si A nace, $-A$ tiene que nacer igualmente en un cambio natural del mundo.

Frente al problema de A que nace, $-A$ que también nace, surge una pequeña aclaración apenas esbozada en la observación general de este ensayo, y dice que tanto el

principio como la consecuencia no pueden medirse según el principio de identidad, porque según este principio la consecuencia está comprendida, es idéntica a la parte del concepto del principio. Entonces no puede explicar la oposición real. Por consiguiente dirá Kant que la oposición real tiene principios reales y no principios lógicos. Porque, así como el principio de no contradicción permite captar con claridad el principio de identidad, del mismo modo no da cuenta de la relación del principio real con su consecuencia. Kant alega que ni siquiera es claro para él e invita a que se siga reflexionando sobre esto.

Si el estado del mundo antes del cambio es 0 y tanto el principio como la consecuencia se hallan incluidos en el mundo, entonces si aplicamos el principio de identidad, en el cambio de un nacimiento existiría una contradicción, puesto que, la consecuencia se halla implicada en el concepto del principio, y estos, en el estado del mundo que antes del cambio era igual a 0.

Pero no ocurre así, porque el principio es real y como el nacimiento es = A, y el estado anterior del mundo es = 0, efectuando la suma A + 0 = A. Lo mismo ocurriría con la otra posición.

Pero el todo del Universo tiene que ser Cero = 0 según lo evaluado en el primer momento. Es decir que al reunir las posiciones similares y suprimir unas a otras las posiciones realmente opuestas se llega a la siguiente conclusión: Todo cambio positivo, que sobreviene naturalmente en el mundo, su consecuencia consiste en una oposición real o potencial siendo su suma total igual a 0.

Esto significa que considerados en sí mismos los movimientos, el choque de los cuerpos produce tanto un aumento como una disminución. Pero sólo el resultado permanece idéntico.

Llegamos al segundo aspecto de la explicación: la regla en los cambios no mecánicos, por ejemplo los que sobrevienen en nuestra alma. "La aversión (= consecuencia de un disgusto positivo) es tan positiva como el deseo (= consecuencia de un placer). El placer y el disgusto, los deseos y las aversiones que experimentamos a la vez y por el mismo objeto, están en oposición real".

Pero el núcleo donde centra su reflexión Kant es éste: "El mismo principio es al mismo tiempo frente al placer en un objeto y de disgusto en otro, los principios de los deseos son al mismo tiempo principios de aversiones". Es decir, que el principio de un deseo es el principio de su opuesto real, aunque esta oposición sólo sea potencial.

Kant trata de concebir la oposición real diferenciándola de la oposición lógica. Y dirá más adelante, que no podemos dar un juicio de la oposición real, o sea, no podemos definir sin contradecirnos, pero sí podemos dar un concepto, o sea, una explicación amplia.

Es en el movimiento del concepto donde se despliegan estos principios y sus consecuencias, la posición y la supresión. Y tomando el término *aufheben*, es en la oposición real donde se dialectizan tanto los principios como las consecuencias.

"Si se considera los movimientos de los cuerpos que sobre una línea recta se alejan uno del otro siguiendo una dirección opuesta, entonces uno de ellos no tiende a suprimir el movimiento del otro, pero uno de estos movimientos nos aparece como el negativo del otro porque se oponen potencialmente".

Aunque no se efectúe la supresión real, la oposición subsiste potencialmente. Algo se determina a sí mismo en relación a otro que lo niega potencial o real, y recíprocamente.

"Un cierto grado de deseo de gloria está acompañado de un grado de aversión que le es proporcional, y esta aversión permanece potencial en tanto las circunstancias no se oponen realmente al deseo. Y el principio del deseo de gloria genera en el alma el principio positivo de un similar deseo de disgusto en tanto las circunstancias exteriores desfavorezcan y contraríen este deseo".

Pero, aquí llegamos a otro punto de la reflexión: la oposición real es pertinente a

la existencia finita, no así, al ser perfecto (Dios), puesto que, el principio de su soberano placer excluye toda posibilidad de disgusto. Dejemos esto por el momento.

Y así tenemos la segunda proposición general: "Todos los principios reales del universo, si se suma los que concuerdan y si se sustraen los que se oponen entre sí, da un resultado igual a cero".

En la primera proposición veíamos los cambios, en la segunda los principios. Vista la totalidad del mundo en sí misma es igual a 0 puesto que la suma de toda la realidad existente da 0. Porque el conjunto de las relaciones existentes es evaluado por el concepto de magnitud negativa; y como este concepto se funda en las oposiciones reales, obtenemos, en la suma, la supresión potencial o real como consecuencia.

Pero, retomemos la cuestión del ser perfecto, ahí no existe la oposición real, ni lógica. El es idéntico a sí mismo. Y si vinculamos la positividad de toda realidad posible en su relación a la voluntad divina, esta no entraña la supresión del ser de un mundo como consecuencia.

Dios vinculado al mundo natural, su relación es analítica, no existe oposición entre el principio y la consecuencia. En cambio, el ser de la existencia, que se funda en el mundo, es en sí y para sí igual a cero. La relación existente con el mundo es dialéctica en tanto es supresión, y tenemos dos consecuencias: la primera, la suma de lo que existe en el mundo es positiva en relación al sumo principio que le es exterior, y la segunda, la suma es igual a cero en relación al principio real que es interior.

La oposición real es la propiedad del existente en tanto se halla vinculado en el mundo. La propiedad del ser divino es idéntica con relación al mundo.

Kant cuantifica a la existencia y al mundo natural, le da positividad. Ve en la existencia juegos de fuerzas y oposiciones, real como posible que se fundan en la acción. Y evaluado en totalidad es el reino del movimiento opuesto cuyo resultado es la supresión.

Pero ¿cuál es el soporte de todo esto? El ser perfecto suministra la positividad, la mantiene en el reino de la identidad, lo que es igual siempre a sí mismo, pero este fundamento es exterior a la existencia y al mundo natural. Por tanto le es difícil comprender y caviloso dirá: "la voluntad omnipotente de Dios permite comprender luminosamente la existencia del mundo. La potencia significa sólo aquello en Dios, por lo cual otras cosas son puestas. Pero esta palabra designa ya la relación de un principio real con la consecuencia *que yo quisiera que me explicaran*".

Historia de la negación en español*

E. L. Llorens

1. La negación gramatical se emplea para expresar la disconformidad de dos o más conceptos entre sí, para declarar la falsedad, inexactitud o irrealidad de un juicio, para excluir un concepto o una o varias de sus cualidades o circunstancias, con antítesis o sin ella. La negación se aparta tanto más del enunciado positivo cuanto más completa es la exclusión de cualidades o circunstancias del juicio positivo.

2. Aunque en este trabajo no me propongo estudiar la negación expresada por medio de prefijos, que pudiera llamarse negación morfológica, distinguiéndola así de la sintáctica, cabe observar que en español se hallan, además de derivados de vocablos latinos compuestos con prefijo negativo (*Cid: en*emigo), nuevas formaciones. He encontrado los prefijos negativos *de(s)-*, *es-*, *in-*, *sin-*, *mal-*. El de mayor vicacidad era *de(s)-*. *In-* fue relativamente raro hasta el siglo XV. Entonces se introducen una gran cantidad de compuestos negativos con *in-*. Sólo en las dos primeras páginas de la *Celestina* hallo: *in*merito, *in*dignamente, *y*licito, *in*tolerable, *in*fortunio, *in*comparable, *in*obediente. En el *Cid*, por el contrario, no se encuentra ejemplo de este prefijo en nuevas formaciones o en la estructura original. Los ejemplos de *es-*, *sin-*, y *mal-* son raros. Los ejemplos de *des-* son numerosísimos.

Estos compuestos suplen la escasez de palabras especiales para expresar la carencia de alguna calidad, teniendo a menudo también significado de oposición, o coexisten con otros términos, siendo de advertir que la significación de los compuestos no corresponden en todos los casos a la de los simples ni es siempre negativa (comp. lat.: pudet-*dis*pudet).

Las oraciones gramaticales en que figuran estos compuestos no se diferencian sintácticamente de las positivas. Las lenguas románicas prefieren la negación sintáctica, por medio de palabras especiales, por el mayor realce que obtiene la idea de negación, cuando se expresa por términos negativos especiales. Obsérvese la traducción de los dos pasajes del *F. Juzgo* a continuación:

1,1,1 In *im*provisis certe acuta se expetit ratio indagatione cognosci.
En las cosas *que no son conocidas*, deve omne subtilizar por las cognoscer, é por las saber.

9,2,8 *de*gener atque *in*utilis reperitur.

Ca semeia *que non viene daquel linaie*, y es *omne de sin pro*.

A veces se expresa la idea negativa por

* Extraído del texto homónimo, *Revista de Filología Española*, Anejo XI; José Molina Impresor, 1929, Madrid.

medio de la negación adverbial "no" antepuesta a vocablos en funciones de sustantivo, y en estos casos tenemos una combinación precursora de las locuciones modernas con "no" antes del sustantivo, en las cuales "no" tiene el mismo valor que un prefijo privativo:

12,2,1 Quod post datas fidelibus leges oportuit *in*fidelibus constitutionem ponere leges.

Que después que las leyes fueron dadas á los fieles de Dios, conviénenos á fazer ley *á los non fieles.*

3. La negación adverbial "no" se coloca en español, por lo general, delante de la palabra o de las palabras a las cuales se aplica su significado y suele hallarse inmediatamente delante del verbo, como en latín, aunque con menor libertad que en este idioma en lo que respecta a su lugar cuando se niega el enunciado de una frase. Las excepciones a esta costumbre se deben a exigencias del ritmo o de la rima, a la atracción que ejercen entre sí expresiones adverbiales, al propósito de dar mayor realce a la negación, a la exclusión global de todos los términos de una frase, o, a veces, al puro capricho del que habla o escribe. Obedecen también ocasionalmente a la tendencia de colocar la negación lo más delante posible de la frase para que la intención negativa se advierta desde luego. Construcciones como la del pasaje del *Quijote*, citado por Weigert: *No,* dijo Ricote, que se halló presente a esta plática, hay que esperar en favores ni en dádivas, -
explicable en este caso por la intercalación entre la negación y el verbo, no son, con intercalación ni sin ella, congeniales con la sintaxis española.

4. El sistema actual de negación del inglés y del alemán no puede compararse sin más con el del español y de las demás lenguas románicas. La base de la negación es, en español, "no", que conserva gran parte de las funciones que "non" tenía en latín y tiene algunas que en aquel idioma no le correspondían, coexistiendo con otras palabras negativas que completan o refuerzan la negación. Las negaciones inglesa "not" y alemana "nicht" son etimológicamente contracciones de la negación adverbial simple y de un pronombre indefinido, y se usaban como complemento en oraciones cuyo verbo estaba acompañado de la negación: ingl. he *ne* seide *nout*, al. *ine* kan *nibt* wizzen. La negación verbal se perdió luego por debilitación fonética, quedando la complementaria como negación única, bajo la influencia de los gramáticos, en el lugar que había ocupado anteriormente como negación secundaria.

La diferencia entre los sistemas de negación románico y germánico en lo que atañe al lugar de la negación no influye en el contenido ideológico de la oración. A pesar de la distancia que media en algunas frases alemanas entre la negación y el verbo, puede concebirse "nicht" como negación verbal. Por lo demás la equivalencia de significado entre la locución "el alma *no* es mortal", con negación preverbal, y la inglesa "soul is *not* mortal", con negación preverbal, y la inglesa "soul is *not* mortal" o la alemana " die Seele ist *nicht* sterblich", con la negación antepuesta al predicado nominal, es completa.

5. Negando el verbo, se niega en latín y en romance la frase, porque se niega el predicado. En las oraciones de cópula recae también la negación sobre el verbo, elemento del predicado, que sirve para establecer en esta clase de oraciones nexo de congruencia entre dos conceptos:

Pedro no duerme
Pedro no come carne
Pedro no es feliz

En la oración "los enemigos destruyeron la armada", la negación delante del verbo expresa que el enunciado no se realizó; se niega la acción. No se niega la existencia de los enemigos, ni la de la armada; se niega la acción de destruir, que constituye la esen-

cia de la frase. La negación verbal es, pues, frecuentísima y ya lo era en latín hasta tal punto que la partícula negativa independiente vino a convertirse en ciertos casos en verdadero prefijo del verbo, como en "*no*lo", "*ne*scio". En antiguo germánico se negaba también el verbo cuando se quería negar un juicio.

La evolución de la negación en inglés (y la del alemán es semejante) presenta, por lo que respecta al verbo, los siguientes estadios: 1) ic *ne* secge, 2) con debilitación fonética de "ne": I *ne* seye *not*, 3) I say *not*. El tercer estadio se alcanzó en el siglo XV. Pero este resultado se debe, conviene insistir en ello, a la pérdida de la negación verbal producida por su debilidad fonética. Claro es que el efecto de la negación es siempre el mismo, tanto si se dice "ic *ne* secge" como "I say *not*"; en ambos casos se niega el enunciado de la frase. La alemana "es ist noch *keine* zehn Uhr" equivale a la española "*no* son todavía las diez".

De esta opinión, que considera la negación verbal como negación de frase, disiente R. Lenz, quien da la siguiente explicación: "Diciendo —Pedro *no* come carne— no se quiere negar que Pedro no coma, pues algo tiene que comer, pero no es carne lo que come". En realidad, sin embargo, la negación en la frase que Lenz toma por ejemplo no se aplica exclusivamente al verbo, como si fuera un vocablo aislado, sino al predicado completo "come carne". No se trata de expresar si Pedro come o deja de comer una serie indefinida de manjares o uno cualquiera de ellos, se quiere únicamente decir que en el momento presente, o como hecho general, la carne no forma su alimento. Lenz estima "más lógica la manera de decir en inglés "he eats *no* meat" y en alemán "er isst *kein* Fleisch" y concluye declarando que el referir la negación al verbo es "contrario a la lógica". Sin embargo, no es útil ni adecuado examinar un idioma a la luz de los principios de una lógica cualquiera, ni tampoco es cierta la aserción expuesta. Cuando en alemán se dice "er verdient *kein* Geld", de esta frase no se deduce, ni en ella se sobrentiende, que el individuo en cuestión gana otra cosa y no dinero. Lo mismo sucede en la frase inglesa "he eats *no* meat", que equivale a "he does'*nt* eat any meat", con negación verbal, locución más frecuente que aquélla.

6. La evolución de la negación presenta ciertas peculiaridades comunes a buen número de idiomas.

Regístrase en primer lugar una debilitación progresiva de la negación, que exige su renovación y refuerzo. Dos factores lingüísticos se hallan en oposición: uno de desgaste fonético, tendiente a simplificar vocablos; otro sintáctico, en favor de la prominencia de la negación, la cual es con frecuencia expresión enfática, porque suele marcar contradicción, repudiación de juicio. En latín se debilitó la negación antigua "ne" hasta el punto de surgir de "n' oinom" (no uno) el adverbio "non", de "ne-hilom" (no hilo) "nihil", de "ne-hemo" (no hombre) "nemo". "Nullus" y "nunquam" se formaron de manera semejante.

En español se formaron de "nec" y "unu(m)" "ninguno" y, probablemente, de "nec" y "ente(m)" "nient", repitiéndose el proceso que se verificó en latín. El español tenía la tendencia de usar la negación lo más explícita y enfáticamente posible: descomponía, como hemos visto, los vocablos con prefijo negativo y procedía de manera análoga con ciertas palabras de significado negativo, usando la negación expresa "no": *ignorante* = *non sapiendo*.

No paró aquí el desenvolvimiento de la expresión de la negación, antes bien, considerando insuficiente la presencia de un solo vocablo negativo no adverbial, se reiteró la exclusión, ya mediante el empleo de "no": qui *nullum* hominem odio habet = *non* aborrescet, glosa en la que la negación adverbial se añade al concepto "nullum", ya mediante expresiones del mismo significado que la principal (por que *nunca en njngun tiempo* sea crebantado) o ampliaciones enfáticas (Ca si lo quisieren todo afincar cuemo manda el derecho, en *ningun*

tiempo non farien *nenguna* merced).

Esta evolución deriva de las tendencias del latín vulgar y es común a todos los lenguajes populares.

7. La segunda característica de la negación consiste en que vocablos positivos usados con frecuencia con la negación pueden llegar a adquirir sentido negativo. Es el contagio de que escriben Jespersen y Vendryes, del que existen interesantes manifestaciones también en español, donde vocablos etimológicamente no negativos, como "nada" y "nadie", hubieron de adquirir desde los primeros tiempos de la lengua valor negativo, al paso que otros términos de esta clase, como "jamás", "alguno", y expresiones enteras, tales "en mi vida", pueden ser hoy, según su lugar y el nexo sintáctico, positivos o negativos.

8. De los diversos vocablos negativos que existían en latín, sólo hallamos en el español antiguo "non", "nunquam", "nullus", "nec", "sine": dos negaciones adverbiales, una conjunción con empleo adverbial algunas veces, una preposición y un pronombre indefinido con uso distinto al del latín. Las negaciones latinas perdidas se han sustituido por nuevas formaciones, o por perífrasis.

9. Los vocablos negativos pueden expresar simple privación o carencia: "del rey *non* avie graçia"; "alcándaras vázias *sin* pielles e *sin* mantos". En este caso, la idea de mera carencia no requiere la coexistencia de otra determinación. En los pasajes siguientes, empero, se añade a la mera idea de negación que expresa carencia, otra, negativa también, pero que trasciende de la pura y simple exclusión para indicar expresamente carencia absoluta de persona o de cosa, concepto de cantidad nula: "ca en uerdad *non* fincara *ninguno* de los cristianos en la tierra"; "vos *non* ganades *nada*". Los vocablos "ninguno" y "nada" agregan a la frase en estas locuciones un elemento nuevo. Al decir "non fincara ninguno" se quiere indicar la carencia absoluta de cristianos en la tierra, carencia que se expresa con el pronombre "ninguno", y algo análogo sucede con "nada" en la segunda frase.

La presencia de "no" en estas frases se debe a varias razones. Siendo el español lenguaje de negación verbal explícita, ésta se expresa por un vocablo que modifica al verbo, por un adverbio. La negación del verbo simultánea con el empleo del término "ninguno" fue explicada por Schleicher, y a este autor se refiere E. Mourek al exponer la razón de ser de la frase lituana "as neko ne matsu" (yo no veo nada), diciendo que, puesto que "neko" (nada) es el complemento directo, el objeto sobre que recae la acción del verbo, no se puede afirmar que el sujeto vea, antes bien procede negar el verbo. Por lo demás, teniendo el español la tendencia de dar a la negación mayor énfasis y llevando "non" en latín acento tónico en la frase, sin acusar la debilidad fonética del "ne" y del "ni" germánicos, no era de esperar que dejara en desuso la negación principal, la cual recae sobre el verbo y mediante él sobre el enunciado de la oración. Las locuciones inglesa "*nobody* remained in the country" y alemana "*niemand* blieb in Lande", lo mismo que las españolas modernas equivalentes, son posibles por convención, ya que el lenguaje, fenómeno social, es producto de una influencia recíproca entre el material lingüístico tradicional, las circunstancias y el espíritu de los que lo usan. Ingleses, alemanes y españoles modernos convienen en entender que cuando se formulan las oraciones referidas, al expresar la inexistencia de un agente que realice la acción del verbo, resulta expresada al mismo tiempo la irrealidad del enunciado de la oración. La negación del verbo se deriva de la inexistencia del agente, porque seres que no existen no pueden realizar ninguna acción. Lo mismo sucede con "he sees *nothing*" o "er sieht *nichts*". La persona a quien se pudiera aplicar en absoluto el significado de esas frases es ciega: *no* ve.

10. El uso de la negación en el latín literario —que es el del alemán y del inglés literarios desde fines de la Edad Media— cundió, hasta cierto punto, en diversas épocas y con alguna diferenciación, en el español,

el italiano y el portugués, pero no en el mismo grado en francés, provenzal y catalán. Su difusión se debe a la acción de los gramáticos, que partiendo del principio latino "duplex negatio affirmat", declaraban que las exigencias de la lógica imponían la extirpación de los que ellos llamaban y llaman hoy todavía en gran parte "doble negación".

Tal principio, sin embargo, no tenía valimento en latín vulgar ni dominaba en absoluto en el lenguaje literario, antes bien persistía en buena parte la coexistencia de negaciones con sentido negativo, corriente en el latín arcaico.

Claro es que se puede convenir en un lenguaje que cierta combinación de palabras determinadas tenga un sentido determinado especial, pero es significativo que en el lenguaje popular se produzca en todas las épocas la coexistencia de varias negaciones, conservando cada una de ellas, y también su conjunto, sentido negativo, y que en ningún lenguaje tenga aplicación universal, ni aun en estilo elevado, la regla "duplex negatio affirmat". No pueden extrañar tampoco las excepciones a esta regla en latín si se tiene en cuenta el influjo sintáctico que en esa lengua ejerció el griego, idioma de multiplicidad de negaciones.

Para que se produjera indispensablemente la recíproca anulación de dos negaciones sería necesario que se refirieran a la misma palabra o al mismo concepto y que las dos negaciones tuvieran idéntico significado, de modo que la idea denotada por la una correspondiera exactamente a la denotada por la otra; entonces, supuesto que no se repitieran las negaciones para intensificar la energía de la expresión, podría resultar una neutralización completa. Y aun suponiendo que así fuera, el lenguaje daría de seguro a la doble negación algún matiz que la diferenciara de la simple afirmación, como en las locuciones "no ignoro", "no niego", "no sin picardía".

11. Prosiguiendo el estudio del ejemplo "non fincara ninguno", en que la presencia de "no", adverbio, se cree indispensable para la negación del verbo, indaguemos la razón de ser del vocablo "ninguno", sujeto del verbo. Para expresar la cantidad de personas (y de objetos) podemos formar en español la siguiente gradación de vocablos: todo(s); mucho(s); alguno(s); uno; ninguno(s).

La inexistencia absoluta no resulta ineludiblemente de la negación de cualquiera de ellos. Si negamos el término "todos", pueden quedar subsistentes los demás. Lo mismo sucede con los tres vocablos "muchos", "alguno" o "algunos" y "uno". La negación de "ninguno" podría interpretarse también como una afirmación, como sucedía en latín. Supuesto el empleo de una negación verbal, es materia de convención, del uso, determinar cuál de esos vocablos —excepto "muchos" o "mucho", que sólo por eufemismo suele emplearse con este objeto— puede aplicarse para completar la oración negativa, y este punto lo han resuelto los diferentes idiomas de diversas maneras.

12. Así vino a reforzarse y completarse la negación "no", la cual, no sólo no era fonéticamente tan débil que pudiera llegar a desaparecer en español, antes bien solía tener en latín acento tónico en la frase. Complementos negativos fueron desde luego las palabras negativas que se empleaban con esta función en el latín popular, según se ha visto, y nuevas formaciones de vocablos negativos, llevadas a cabo algunas de ellas de manera análoga a las de los vocablos negativos latinos. El uso latino de "nullus", "nunquam", etc., no implicaba una profunda modificación de la estructura del lenguaje. En primer lugar, tenían desde luego mayor fuerza que la negación simple, por ser polisilábicos y encerrar ya en sí etimológicamente otro elemento además de la negación. En latín, "*nullum* mihi auxilium praebet", era una negación más enérgica que "auxilium mihi *non* praebet". Los términos "ullus", "unquam", etc., por otra parte solían usarse tan sólo en oraciones negativas o hipotéticas, esto es, cuyo enunciado era irreal. Era, pues, natural que se

recurriera a aquellos vocablos para completar con mayor énfasis las oraciones negativas. En español hubieron de servir los vocablos peculiarmente negativos de complemento de la negación, ya que el uso de "ullus" y sus análogos no perduró en el latín popular.

Por no disponer el español de vocablos especial y exclusivamente adecuados para completar la idea de la negación en frases negativas e hipotéticas, prevaleció por fin el uso de "ninguno" y vocablos análogos en las frases de negación explícita y potencial, hallándose a veces también "uno" y "alguno", éste antes o después del sustantivo, posición la última en que puede equivaler hoy, sin negación verbal, a "ninguno". Las reflexiones expuestas explican la estructura de las locuciones a continuación:

Cid 620 *nada non* ganaremos; 685 *nadi non* raste; 942 *non* temién *ninguna* fonta; *F. Juzgo*, 2,2,1 *non* le demandó *nunca nada*.

13. Por medio de la coexistencia de varias negaciones, persistiendo el sentido negativo de cada una de ellas y del conjunto, puede llevarse a cabo la exclusión explícita de circunstancias relativas al sujeto, al verbo o a los complementos con notable realce de la energía de la exposición, y el español hacía uso de esta posibilidad de exclusiones parciales y de exclusión total, conforme con el carácter fogoso del pueblo. Los textos medievales presentan numerosos ejemplos de reiteración negativa con extraordinario énfasis exclusivo de posibles circunstancias.

Expresiones de esta índole se hallan, no sólo en las lenguas románicas, sino también en las germánicas y eslavas de la época medieval, antes que la férula dominesca de los preceptores hubiera desbastado "hujus linguae barbaries, ut est insueta capi regulari freno grammaticae artis". Entonces se leía, en alemán del siglo XIV, "und sol *kayn* herr... *kayn* ligend gutt *noch kain* hus von *kaynem noch kayner* ze Nuwkilch erben in *kaynem* weg", y en inglés "*Ne* ther *ne* was *nevere no* nature of rasoun", uso que se conserva hoy todavía en el lenguaje del pueblo tanto en inglés como en alemán, con aplicaciones ocasionales en el lenguaje culto.

Es innegable que la acumulación de negaciones puede dar al estilo mayor viveza y energía. Hildebrand, al señalar varios pasajes de escritores que usan la llamada doble negación, como Schiller y Goethe, afirma que se altera en algo el significado si se emplea una sola negación. Sin embargo, hoy, según manifiesta Behaghel, el uso de varias negaciones simultáneas no se considera que refuerza siempre la negación.

14. Esta exclusión de posibles circunstancias mediante la negación se extiende a acciones o estados que se suponen o desean inexistentes, cuya realidad no se quiere de antemano admitir resultando las expresiones que Diez llamó dubitativas, aunque en realidad no expresen una duda, sino una negación potencial. Estas expresiones existían ya en el latín medieval: "Si *nullun* ad alterum occiderit pectet illus CCC solidos".

Ejemplos de este uso son numerosísimos. Este fenómeno sintáctico es uno de los más notables de la negación española, con analogías en otros idiomas románicos y germánicos. Menéndez Pidal cita el pasaje del *Cid* en que "ninguno" podría sustituirse por "cualquiera" y añade algunos ejemplos más de esta acepción de las negaciones: "mas por dar dellos la querella tan solamientre... de les fazer *ninguno* mal, esto non soffrire yo en ninguna guisa."

15. Cuando se quiere excluir un concepto se puede usar, pues, la negación, dando así a entender la inexistencia de un concepto, la irrealización de un acto, una exclusión cualquiera. Tal sucede en ciertas oraciones de comparativo y superlativo, y en unión de locuciones semejantes que expresan prelación o preferencia de grado o tiempo: "hasta que", "antes" o inminente pero no cumplida realización: "por poco". La negación es, en estos casos, en español, facultativa (excepto en locuciones como "más que nunca") y da a la frase un matiz

especial a causa de la exclusión explícitamente expresada, razón por la cual no parece conveniente dar, tampoco en estos casos, a "nada", "nadie" y los demás vocablos de esta clase la calificación de negaciones incompletas o medias que les dio Diez.

Que el uso de la negación en casos de exclusión potencial no es necesario lo prueban los ejemplos del empleo de otros vocablos en giros de esta índole: "E *qualquier* persona que venga contra esto... pierda la dignidad".

Común a todos los vocablos que se emplean con sentido negativo potencial es la ausencia concomitante de negación adverbial y el uso frecuente del subjuntivo, modo para expresar el estado irreal. Los que escribían o hablaban distinguían así la negación hipotética de la real, tanto en español como en los demás idiomas románicos.

16. En la negación potencial se trata a menudo de acontecimientos futuros y por tanto la exclusión que a ellos se refiere tiene al mismo tiempo cierto carácter indeterminado, pues su realización es insegura. Este carácter indeterminado se presenta a veces con exclusión implícita más o menos débil, como en el último pasaje citado, o sin exclusión en absoluto como en: "Cargaron a su gujsa quanto *nunca* qujsieron".

La coordinación negativa "ni" se presta especialmente a la función de la negación implícita y su presencia con este sentido parece resaltar contra el empleo de "y" y de "o", conjunciones de períodos positivos.

17. El empleo de la negación después de ciertos verbos que denotan exclusión se debe a varias causas. A veces ha de considerarse la presencia de la negación como resultado de la evolución latina del uso de "ne" después de esta clase de verbos; en algunos casos se había debilitado el significado exclusivo o coexistía con otras acepciones; en todos, empero, se advierte la tendencia a excluir explícitamente los conceptos que se quieren repudiar. El empleo de la negación después de tales verbos ("temer", "guardar", "quitar", etc.), estaba más difundido en la Edad Media que en nuestros días.

18. En el siglo XV se transforma en español el sistema de negación hasta adquirir los rasgos fundamentales que lo caracterizan actualmente. El ilustre Nebrija condena el empleo simultáneo de varias negaciones, coincidiendo en esto con otros gramáticos. En el libro cuarto, capítulo séptimo de su *Gramática,* escribe al definir la tapinosis: "Tapinosis es cuando menos dezimos & más entendemos, como cuando de dos negaciones inferimos una afirmación, diziendo, "es ombre *no in*justo" por "ombre mui justo"... nuestra lengua en esto peca mucho, poniendo dos negaciones por una, como si dixessemos "*no* quiero *nada*"; dizes a la verdad que quieres algo."

Pero en el texto de su *Gramática,* por más que se esfuerce en castigar el estilo para evitar simultaneidad de negaciones, no logra Nebrija sustraerse por completo a la mentalidad en armonía con el uso, el cual, por otra parte, según él, es "lei consentida por todos", y, si bien evita la coexistencia de "no" delante del verbo y de otra negación antes y después de él, incurre, en el mismo prólogo de la *Gramática,* en una doble negación, que no es la única de la obra, y que escapó a la solícita vigilancia de sus principios. El referido pasaje del prólogo dice así: "La qual de allí en adelante *sin ninguna* contención nunca estuvo tan empinada cuanto en la edad de Salomón."

El sistema patrocinado por Nebrija y otros gramáticos no era del todo desconocido al español anterior ni en los demás idiomas románicos, en los cuales se hallan ocasionalmente vocablos negativos no adverbiales con sentido negativo sin estar acompañados de negación verbal.

Este sistema cundió en territorio lingüístico español a partir del siglo XV y prevaleció en el curso del XVI sobre el sistema medieval. Supónese en este sistema que la negación pronominal implica negación del verbo cuando la negación le precede, en virtud del propósito negativo expresado antes de formular el concepto de acción o estado. Existe, pues, una diferencia con respecto a las lenguas germánicas, ya que en éstas,

aunque la negación pronominal siga al verbo, no precisa usar de la negación adverbial. El italiano y el portugués siguen el mismo sistema; pero no así el francés y el provenzal. Cuando las negaciones pronominales se encuentran después del verbo, se considera generalmente necesaria la presencia de una negación preverbal en todas las lenguas románicas, negación que puede ser adverbial o no. La doctrina de Nebrija no ha logrado, por tanto, completo valimiento; las oraciones del tipo "*no* quiero *nada*", que él condenaba, persisten. El principio fundamental de la negación española en el idioma moderno consiste en que al menos una negación ha de preceder al verbo. Las excepciones son raras. No es necesaria la presencia simultánea de adverbios, como solía suceder en la Edad Media, con las demás palabras negativas pronominales. Cuando "no" se halla delante del verbo, excluye todas las demás negaciones de ese lugar, excepto en el judeo-español. Todas las demás negaciones pueden ser simultáneas antes y después del verbo.

Hasta los últimos años del siglo XV, "no" es la única negación que tiene siempre por sí sola fuerza negativa.

"Nunca" fue también negativo desde un principio, y solía ser considerado suficiente cuando precedía al verbo. Los pasajes en que le sigue no son muchos relativamente en español antiguo, siendo entonces necesaria la presencia de "no" antes del verbo. He encontrado "jamás" negativo sin estar acompañado de otra negación en el siglo XV, coexistiendo todavía con "jamás" y negación. El siglo XV es época de transición y confusión, en que este vocablo significa, con el mismo nexo sintáctico y en un mismo autor, a veces "siempre" y a veces "nunca". "Jamás" acompañado de negación equivale a "nunca", después de una evolución a través de la cual pasó a denotar perpetuidad, partiendo de su significación propia de futuro. "Siempre jamás no" equivale a "nunca jamás".

"Tampoco" lo he hallado también en el siglo XV. Anteriormente se hallaban en su lugar, además de otros vocablos, "aun" y "otrosí" negados.

"Nadie", "nada", "ninguno" y "nient" son francamente negativos en todos los textos que he leído, hallándose los tres últimos algunas veces sin negación adverbial. "Nadie" es relativamente raro; hay textos que no lo usan. Se sustituye con "ninguno" y con expresiones negativas de que forman parte "hombre", "persona", "gentes" y otras. "Gentes" llegó a ser negación autónoma en catalán, como en provenzal. "Nada" no era tan común como hoy; se empleaban en su lugar "res" o "cosa" más negación, y otras locuciones. "Ninguno" es, aparte de "no", la negación más frecuente; en combinación con otras palabras puede expresar todos los conceptos negativos: de tiempo, lugar, persona, cantidad, modo. "Nient" es rarísimo. "Nul", que no prosperó en ninguno de los romances peninsulares, se emplea como "ninguno" adjetivo. En función de pronombre he hallado sólo "ninguno", "nadie" y las locuciones que los sustituyen. "Ninguno" y "alguno" adjetivos se hallan en oraciones negativas tanto antes como después del sustantivo correspondiente.

"Res", "cosa", "hombre", "persona", no son en español negaciones independientes. "Res" llegó a ser negación autónoma sólo en catalán. "Cosa" es frecuentísimo y designa todo lo que existe: seres animados e inanimados, y, además, lo abstracto. El abuso de este vocablo lo condena Nebrija en el citado libro IV, capítulo VII, de su *Gramática:* "Enesta figura (enigma) juegan mucho nuestros poetas, & las mugeres & niños, diziendo que es *cosa* & *cosa* & llamase enigma, que quiere decir: obscura pregunta."

"Hombre" es muy común, solo y en unión de "Nasçido", "nado", "terrenal" y otros determinativos. "Persona" es más raro y no llega a ser en español ni en los demás romances peninsulares negativo de por sí, lo mismo que los demás términos de este párrafo.

El uso de "ni" experimenta un recrude-

cimiento de intensidad en el estilo culto del siglo XV; hállase en lugar de "no" y de "y no". En lugar de "ni siquiera" se encuentra "ni solo", "ni aun", "sol no". Empléase "ni" también en sentido indeterminado y simplemente copulativo, como en provenzal y en francés.

"Sino" se usa en sentido limitativo, exceptivo y adversativo pero en la última acepción prevalecía "mas". Sustitúyelo a veces "pero". La combinación "no...sino" es muy usada. En ella puede reforzarse la idea de exclusión mediante el empleo de "al", "otro", "solamente". En la locución equivalente a la latina "non solum...sed" puede faltar "sólo" y en lugar del "sino" moderno se suele hallar "mas", seguido alguna vez de "aun", "también".

"Sin" se emplea rara vez como prefijo. Puede reforzarse con negaciones pronominales. "No sin" tiene valor de afirmación, restringida o reforzada. En español moderno y en catalán he hallado "no" después de "sin" y delante del verbo.

De los giros ("en mi vida", etc.) que acompañan a menudo la negación y que adquirieron con el tiempo significado negativo cuando preceden al verbo, he hallado sólo un ejemplo en el siglo XV. La presencia de una negación explícita verbal se consideraba todavía necesaria.

La mención de objetos de escaso o nulo valor para reforzar la negación, fenómeno común a muchos idiomas, es frecuente en textos de inspiración popular, y existe también, respecto a ciertos sustantivos, en el estilo elevado. Algunos de estos sutantivos, en español y en otros idiomas románicos, adquirieron valor adverbial como mero complemento de la negación, perdiéndose en tal caso su significado primitivo; tales "gota", "punto", "pas".

El sistema de la negación en los tres romances peninsulares ofrece notables semejanzas. La evolución del latín a través de los años hasta formarse los idiomas vernaculares presenta en ellos los mismos rasgos fundamentales, advirtiéndose interesantes analogías entre el catalán y el provenzal.

20. Negando el verbo se niega la frase; pero no es éste el único medio de negar la frase en español. La negación se coloca delante del verbo; en los tiempos compuestos delante del auxiliar.

Están dentro del sistema de negación verbal los siguientes ejemplos:

a) Santillana: Uno solo *non* son todos.
b) J. Ruiz: *non* es todo cantar quanto rruydo suena.
c) *Celestina: no* ha de ser oro cuanto reluze.
d) J. Ruiz: que atodo pardal viejo *no*l toman en todas redes.

En los tres primeros pasajes, en que figura la cópula "ser", la negación antes que ella expresa la disconformidad de los términos de la oración o frase que la cópula relaciona. Negando "es" se excluye la conformidad de los dos términos: se niega que a "quanto rruydo suena" corresponde el predicado "todo cantar", como se observa en el pasaje siguiente de la *Celestina*, en comparación con el original latino, Petrarca, *De Remediis:*

Iniqua es la ley que a todos ygual *no* es.

Iniquissima vero lex, quae *non* omnibus una est.

Lo mismo sucede con la frase c), corriente hoy: "*no* es oro todo lo que reluce", equivalente a la francesa "tout ce qui reluit *n'* est *pas* or" y a la inglesa "all that glitters is *not* gold", acerca de la cual escribieron A. Tobler, Meyer-Lübke, Kalepky, Jespersen y otros. Tales construcciones podrían ser anfibológicas, en cuanto cabría significaran "*todo* lo que posee la calidad de relucir, el distintivo de relucir, lo que reluce, queda excluído de ser de material oro", como si dijera "todo lo barato *no* es bueno", enunciado que puede ser distinto a "*no* todo lo barato es bueno". En las lenguas románicas y en las germánicas coexisten ambas construcciones. "*No* es oro todo lo que reluce" ha de considerarse como negación de la frase positiva: "todo lo que reluce es oro", y expresa la disconformidad entre los

dos términos "todo lo que reluce" y "oro". La dificultad o anfibología no deriva del lugar de la negación, sino de las dos acepciones posibles de "todo" o "todos": conjunto, y cada una de sus partes. Si decimos "todos estos hombres *no* son más fuertes que yo", "todos" puede significar el conjunto de los hombres y cada uno de ellos. En español, la negación de cada uno de los miembros o partes se suele expresar por "nadie", "nada", "ninguno": "*ninguno* de esos hombres es más fuerte que yo". De lo contrario, se añadiría "juntos": "*todos* esos hombres *juntos no* son más fuertes que yo". La frase "no es oro todo lo que reluce" ha de interpretarse como "*no* me gustan *todas* las frutas".

Intersecciones

Presentación

No hay discurso que no sea lectura. Nos interesa hacer esto evidente cada vez. Los primeros psicoanalistas leen a Wedekind, Lacan a ambos y el *Despertar de la primavera* sólo simula ser el texto original. Su *reunión*, no inducirá, estamos seguros, a la tentación de hacer algún paralelo o de oponerlos a la manera de espejos, para dejar caer como resto el reflejo de alguna enseñanza. Por eso *intersección*, para indicar que el campo de articulaciones que nos ocupa, se abre cuando se encuentra el punto de fisión entre textos destinados únicamente a soportarse. (No sólo Freud - Lacan/Wedekind, también Freud/Lacan).

El de Jacques Lacan lleva fecha del 1 de septiembre de 1974, y fue escrito para el programa de estreno de la obra de Wedekind en el teatro Récamier, durante el Festival de Otoño del mismo año.

Las *Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena* fueron redactadas por O. Rank y confiadas por Freud a E. Federn y H. Nunberg, quienes las compilaron para su publicación. En castellano, fueron editadas por Nueva Visión (1979), a quien agradecemos su autorización para reproducirlas.

El *Despertar de la primavera* fue editada por Quetzal en 1954. Reproducimos el final de la séptima escena y de la obra, que Wedekind dedicó al "hombre enmascarado". En la primera puesta en escena, realizada por Max Reinhardt en Berlín, el mismo autor representó al Enmascarado. (En la puesta francesa su directora Brigitte Jacques, tuvo ese papel: a este actor, con máscara de mujer, alude el texto de Lacan). Esta atracción por las dobleces del enmascaramiento, que tanto insultaron la moral de Adler, queda mejor situada por el relato de su vida que Wedekind le hace a Ferdinand Hardekopf, y que abarca el período que llega hasta alrededor de 1900. Esperamos que la misma carta, tal vez le ayude al lector a encontrar algunas referencias de los otros dos textos, y a no arrinconar a Wedekind en algún capítulo del expresionismo alemán. Por su humor, Brecht llegó a considerarlo indestructible pero, por nuestra parte, creemos que recibió el homenaje merecido el mismo día de su muerte cuando, ante su tumba, el joven Heinrich Lautensack, en el estilo grotesco del propio Wedekind, saltó a la fosa con su cámara fotográfica. La foto es del autor interpretando al Enmascarado.

"Nací el 24-VII–1864 en Hannover. Mi padre, perteneciente a una vieja familia de funcionarios de la Frisia oriental, había viajado mucho. Era médico y como tal había viajado a Turquía al servicio del sultán. En 1847 volvió a Alemania y en 1848 ocupó su asiento en el Parlamento de Francfort como "codiputado" (suplente). En 1849 se fue a San Francisco y vivió allí quince años. A los cuarenta y seis años desposó a una joven actriz del Teatro Alemán de San Francisco que tenía casi la mitad de su edad. Este hecho no me parece carente de sentido. El padre de mi madre era un "self made man": había comenzado como vendedor de ratoneras en Hungría y fundó hacia fines de los años veinte una usina química en Ludwigsburg cerca de Stuttgart. En 1830 fomentó, en compañía de Ludwig Pfau, una conjura política, y ambos estuvieron presos en la fortaleza de Asperg. Allí, mi abuelo inventó los fósforos. Después de su liberación fundó una usina química en Zurich y murió en 1857 en el manicomio de Ludwigsburg en la más completa locura. Se llamaba Heinrich Kammerer. Era muy dotado para la música; el talento de mi hermana Erika (la diva más famosa de la Opera Real de Dresde durante la era Schuch) y algunas dotes que tengo para la música, vienen sin ninguna duda de él.

"En 1864 mi padre volvió a Alemania, vivió ocho años en Hannover y compró en 1872 el castillo de Lenzburg en el cantón suizo de Argovia, uno de los más bellos lugares que conozco. Allí crecí, habiendo nacido segundo y teniendo seis hermanos y hermanas; mi hermana Erika es la tercera. En Lenzburg frecuentaba la escuela del distrito, luego el liceo cantonal de Aarau. En 1883 pasé el bachillerato. Practiqué luego el periodismo durante varios años como colaborador de la *Neue Zürcher Zeitung* y otros periódicos suizos. En 1886 fueron fundados en Kempthal cerca de Zurich los Establecimientos Maggi para el saneamiento de las sopas que devinieron célebres. Maggi me contrató desde su fundación como representante de prensa y publicidad. En esta época me encontraba sobre todo con Karl Henckell a quien debo mi gusto por todas las aspiraciones modernas. Además, Gerhart Hauptmann y Mackay pertenecían a nuestro círculo. Por entonces frecuentaba en Zurich a casi todos los que tenían un nombre o querían hacerse de uno en la joven literatura.

"En 1888 seguí seis meses al circo Herzog como secretario, y cuando se disolvió fui a París con mi amigo Rudinoff, el célebre pirograbador, y lo acompañé como colaborador en una gira por Inglaterra y el Mediodía francés. En 1890 volví a Munich con Rudinoff y allí escribí mi primer obra, *Despertar de Primavera*. Después —mi padre había muerto entretanto— fui a París y me convertí en secretario de otro pintor y marchand de cuadros daneses que conocí en Berlín, llamado Willy Gregor, a cuyo servicio trabajé también seis meses en Londres. Durante mi estadía londinense entré por primera vez, gracias a Dauthendey, en contacto con la nueva literatura simbólica alemana que por entonces comenzaba a florecer. Pasé de nuevo en Suiza el invierno 1895-96, a decir verdad bajo el nombre del Rezitator Cornelius Mine-Haha. Recitaba así en Zurich y otras ciudades suizas algunas escenas de los dramas

de Ibsen. Mi punto fuerte era la interpretación absolutamente libre de *Espectros*, donde encarnaba el rol principal de cada escena. De esta época data también el proyecto de fundar un café-concert literario itinerante, sobre el que discutía entonces con Bierbaum y algunas damas jóvenes.

"En la primavera de 1886 volví a Munich para la fundación de *Simplizissimus*, del que fui colaborador político durante dos años. En el otoño de 1897, el Dr. Carl Heine fundó su Teatro Ibsen en Leipzig y me contrató como secretario, actor y director. Para actuar, llevaba el nombre de mi abuelo Heinrich Kammerer. Recorrimos toda la Alemania del Norte y volvimos a Leipzig a fines del verano de 1898 después de haber pasado por Breslau y Viena. En Leipzig, Halle, Hamburgo, Brunswick y Breslau presentamos también *El Espíritu de la Tierra;* en Leipzig la pieza fue repuesta diez veces. Cuando este conjunto fue disuelto volví a Munich y fui dramaturgo, actor y director en el Schauspielhaus. Sobrevino entonces el proceso *Simplizissimus* (instruido contra Wedekind por lesa majestad luego de uno de sus poemas) del que escapé por una decisión súbita con el fin de ganar seis meses y la tranquilidad de escribir una pieza de teatro. Volví al juzgado después de haber escrito la última palabra del *Marqués von Keith.* En la fortaleza de Kōningstein escribí la novela *Mine-Haba* ("Sobre la educación física de las muchachas"). Desde mi liberación sólo he producido como actor: actualmente, canto todas las noches mis poemas sobre composiciones mías en guitarra en el *Onze Bourreaux*". (Extraída de *Das Europäische Drama,* de Paul Fechter).

Despertar de la primavera

Frank Wedekind

MELCHOR — Si te doy la mano Mauricio, será tan solo por desprecio hacia mí mismo... Me siento excluido... La que me infundiría valor está dentro de la tumba... No puedo ya abrigar respeto alguno por las ambiciones nobles. Y no veo nada, nada, que sea capaz de evitar mi caída... Me considero la criatura más despreciable del mundo...

MAURICIO — ¿Por qué vacilas? (*Se presenta un caballero enmascarado*).

ENMASCARADO — (*A Melchor*). ¡Estás temblando de hambre! No eres capaz de juzgar. (*A Mauricio*). ¡Váyase usted!

MELCHOR — ¿Quién es usted?

ENMASCARADO —Ya se verá quién soy. (*A Mauricio*). Tenga la bondad de retirarse. ¿Qué hace usted aquí? ¿Por qué lleva usted su cabeza bajo el brazo?

MAURICIO — Me he pegado un tiro.

ENMASCARADO — ¡Pues quédese usted donde le corresponde...! No nos moleste con su olor a cadáver. ¡Incomprensible! Fíjese usted en sus dedos. ¡Pfui se desmoronan...!

MAURICIO — ¡No me ordene usted retirarme!

MELCHOR — ¿Quién es usted, señor mío?

MAURICIO — No me eche usted. Se lo suplico. Déjeme aún un rato. No lo molestaré. ¡Es tan triste estar allí metido!

ENMASCARADO — Pues entonces, ¿por qué se pavonea hablando de superioridad? Si usted sabe muy bien que todo es una farsa... ¿Por qué miente usted a sabiendas? Si el estar aquí es para usted tan gran beneficio, quédese... Pero cuidado con las fantasmagorías... y aparte usted su mano de cadáver...

MELCHOR — ¿Quiere o no, decirme quién es usted?

ENMASCARADO — ¡No! Te invito a que te confíes a mí. Yo cuidaré por lo pronto de tu porvenir...

MELCHOR — ¿Es usted acaso mi padre?

ENMASCARADO — ¿No serías capaz de conocer a tu padre por la voz?

MELCHOR — ¡No!

ENMASCARADO — Tu padre busca consuelo en los robustos brazos de tu

madre... Te mostraré el mundo... Tu incapacidad para comprender está en relación con tu estado actual... Si tuvieras dentro del cuerpo una cena caliente te burlarías del cadáver.

MELCHOR — (*Para sí*). ¡No puede ser nadie más que el diablo! Después de la falta cometida no me puede devolver la tranquilidad una cena caliente.

ENMASCARADO — Todo depende de la cena... Lo que puedo decirte es que la pequeña hubiera parido a las mil maravillas. Estaba perfectamente conformada. Ha muerto víctima de los abortivos que le administró la madre Schmidtin... Te guiaré por entre los hombres... Te proporcionaré la ocasión de ampliar tus horizontes de un modo fabuloso... Haré que sin excepción conozcas todo lo maravilloso que el mundo encierra...

MELCHOR — ¿Quién es usted? ¡Yo no puedo confiarme a un hombre a quien no conozco!

ENMASCARADO — Mal me conocerás si no te confías a mí.

MELCHOR — ¿Lo cree usted?

ENMASCARADO — Seguramente. Por lo demás no hay ocasión de elegir.

MELCHOR — Siempre podré, en todo momento, alargar la mano a mi amigo.

ENMASCARADO — Tu amigo es un charlatán. ¡No sonríe a nadie que tenga un céntimo en el bolsillo! El humorista de tonos elevados es el ser más lastimoso y más digno de compasión.

MELCHOR — ¡Qué sea el humorista lo que sea! ¡Dígame usted quién es o alargo mi mano al humorista!

ENMASCARADO — ¡Bien...!

MAURICIO — ¡Tiene razón Melchor! Yo he fanfarroneado. Deja que te ampare y aprovéchate ¡Aunque esté muy disfrazado es al menos lo que es!

MELCHOR — ¿Cree usted en Dios?

ENMASCARADO — Depende de las circunstancias.

MELCHOR — ¿Puede usted decirme quién inventó la pólvora?

ENMASCARADO — Bertoldo Schwarz, alias Constantino Anklitzen, allá por el 1330, monje franciscano en Freiburg, en Breisgau.

MAURICIO — ¡Qué daría yo porque no la hubiese inventado!

ENMASCARADO — ¡Entonces se hubiera usted ahorcado!

MELCHOR — ¿Qué piensa sobre moral?

ENMASCARADO — ¿Pero es que soy acaso tu discípulo?

MELCHOR — ¿Es que por ventura sé yo quién es usted?

MAURICIO — ¡No disputen! ¡Hagan el favor, no disputen! ¿Qué sacan con eso? ¿Para qué estamos reunidos aquí en un cementerio dos vivos y un muerto, a las dos de la noche, si disputamos como compañeros de libación? Será para mí un placer asistir a la conversación. ¡Si siguen disputando tomaré mi cabeza debajo del brazo y me iré!

MELCHOR — ¡Eres el miedoso de siempre!

ENMASCARADO — El fantasma tiene razón. No hay que perder la dignidad. Por moral entiendo el producto real de dos cantidades imaginarias. Las cantidades imaginarias son "deber" y "querer". El producto se llama moral y no puede ser negado en su realidad.

MAURICIO — ¡Ya me lo podía usted haber dicho antes! Mi moral me ha llevado a la muerte. Por causa de mis queridos padres agarré el arma mortífera. "Honra a tu padre y a tu madre durante toda tu vida". ¡En mí se ha lucido la Escritura de un modo brillante!

ENMASCARADO — ¡No se entregue a ningún género de ilusiones, mi estimado amigo! ¡Sus queridos padres no se hubieran muerto como tampoco usted! Juzgando el caso estrictamente se hubieran encolerizado y refunfuñado tan solo por motivos de desahogo físico.

MELCHOR — Es posible que eso sea exacto... Puedo también decirle, señor mío, que si antes hubiera dado mi mano a Mauricio sin más sería únicamente y nada más que la culpa de mi moral.

ENMASCARADO — ¡Por algo no eres tú Mauricio!

MAURICIO — No creo que la diferencia sea tan esencial, al menos no tan determinante, para que usted no se me hubiera hecho el encontradizo, distinguido desconocido, el día aquel en que con la pistola en el bolsillo caminaba yo a través de los álamos.

ENMASCARADO — ¿No se acuerda de mí? Usted se hallaba en el último momento vacilando, en verdad, entre la muerte y la vida. ¡Por lo demás no creo que éste sea el sitio propicio para alargar un debate de tan hondas raíces!

MAURICIO — Cierto señores, ¡Que está refrescando! ¡Me han puesto los trajes de domingo, pero no tengo ni camisa ni calzoncillos!

MELCHOR — ¡Adiós Mauricio! No sé dónde me lleva este hombre. ¡Pero es un hombre!

MAURICIO — No abomines de mí Melchor, por haber deseado tu muerte. Es un antiguo afecto el que me inspiraba. Durante un tiempo gemí y lloré para que me fuera permitido estar contigo.

ENMASCARADO — Al fin y al cabo a cada uno le corresponde su parte... Usted posee la tranquila conciencia de no tener nada, y tú la enervadora duda en todo... ¡Adiós!

MELCHOR — ¡Adiós Mauricio! Mi más cordial agradecimiento; gracias por tu aparición. ¡Cuántos días alegres hemos vivido juntos durante catorce años! Te prometo Mauricio, suceda lo que suceda, aunque en los años venideros me transforme diez veces en otro, me hunda o me levante, que no te olvidaré.

MAURICIO — ¡Gracias querido, gracias!

MELCHOR — ... Y cuando sea un viejo de cabellos grises, estarás tú más cerca de mí que todos los demás mortales.

ENMASCARADO — ¡Ven, niño! (*Da el brazo a Melchor y se aleja por entre las tumbas*).

MAURICIO — (*Solo*). Aquí estoy con mi cabeza bajo el brazo. La luna oculta su rostro... vuelve a surgir, pero no ha adquirido una expresión de mayor inteligencia. Retorno a mi sitio. Enderezaré la cruz... que ese loco derribó tan desconsideradamente... Y cuando todo esté arreglado, me echaré de espaldas, me calentaré con el vaho de la descomposición y sonreiré...

TELON

El enmascarado

Jacques Lacan

Así aborda un dramaturgo en 1891 lo que implica para los varones hacer el amor con las chicas, haciendo resaltar que ni soñarían con eso sin el despertar de sus sueños. Y es notable que se ponga en escena como tal, es decir, para demostrarse como insatisfactorio para todos, e incluso confesar que si eso fracasa, fracasa para cada uno.

Lo que equivale a decir que es algo nunca visto.

Pero ortodoxo con respecto a Freud, con respecto a lo que Freud ha dicho.

Esto prueba, al mismo tiempo, que hasta un oriundo de Hannover (pues primero, debo confesarlo, inferí que Wedekind era judío), que hasta un oriundo de Hannover, digo, ¿y no es mucho decir?, es capaz de darse cuenta: comprender que hay una relación del sentido con el goce.

La experiencia responde que este goce es fálico.

Pero Wedekind es una dramaturgia. ¿Cómo situarlo? El hecho es que nuestros judíos (freudianos) se interesan en eso, y este programa lo atestigua.

Hay que decir que la familia Wedekind había rodado por el mundo participando de una diáspora más bien idealista: debieron dejar la tierra madre por el fracaso de una actividad "revolucionaria". ¿Fue lo que llevó a Wedekind —hablo de nuestro dramaturgo— a imaginar ser de sangre judía? Al menos así lo atestigua su mejor amigo.

¿O bien es un asunto de época, ya que en la fecha anotada el dramaturgo se anticipa ampliamente a Freud? Puesto que puede decirse que en dicha fecha Freud todavía elucubra el inconsciente, y aún a la hora de su muerte no habrá terminado de erigir la experiencia que instaura su régimen.

Eso debía quedar para que yo lo hiciera antes que algún otro me releve (no más judío tal vez de lo que yo soy).

Lo que Freud llama sexualidad hace un agujero en lo real, y esto se constata en que no yéndole bien a nadie, nadie se preocupa por eso.

Se trata no obstante de una experiencia al alcance de todos. Que el pudor designa como privada. ¿Privada de qué? De que el pubis sólo se haga público para exhibirse justamente como objeto de un develamiento.

Que el velo levantado no muestre nada es el principio de la iniciación (a las buenas maneras de la sociedad, al menos).

He indicado el lazo de todo esto con el misterio del lenguaje y con el hecho de que al proponer el enigma se encuentre el sentido del sentido.

El sentido del sentido es que él se liga al goce del varón como prohibido. No ciertamente para prohibir la relación llamada sexual, sino para fijarla en la no-relación que equivale en lo real.

Así, y esto se produce efectivamente, la fantasía de la realidad ordinaria cumple función de real. Por lo que se desliza en el

lenguaje lo que él vehiculiza: la idea de *todo* a la que no obstante impugna el menor encuentro con lo real.

No hay lengua que no se esfuerce, y no sin quejarse de hacer lo que puede, en decir "sin excepción" o en complicarse con un numeral. Sólo en las nuestras, lenguas, eso, el todo, rueda sin tropiezos, el todo y para tí, si me atrevo a decirlo.

En nuestro drama, Mauricio logra empero exceptuarse, por eso Melchor lo califica de nena. Y tiene razón: la niña sólo es una, y quiere seguir siéndolo, lo que en el drama se escamotea. Falta decir que un hombre se hace El hombre al situarse como uno-entre-otros, al introducirse entre sus semejantes.

Al exceptuarse, Mauricio se excluye en el más allá. Sólo allí se cuenta, no por azar entre los muertos en tanto excluidos de lo real. El drama lo hace sobrevivir; ¿por qué no, si el héroe está allí muerto de antemano? Con un título que ya ilustré, diría que en el reino de los muertos "los no-incautos erran".

Y por esto no erraré más tiempo siguiendo al grupo vienés de Freud, gente que descifra al revés los signos trazados por Wedekind en su dramaturgia. Salvo, tal vez, para retomarlos a partir de que la reina sólo podría no tener cabeza, si el rey le hubiera quitado el par normal, de cabezas, que le corresponderían.

No es que el Hombre llamado enmascarado (por suponer rostro oculto) sirva aquí para restituirselas. Es él quien desencadena el fin del drama y no sólo por el papel que le reserva Wedekind —salvar a Melchor de las capturas de Mauricio—, sino por lo que Wedekind dedica a su ficción considerada como nombre propio.

He leído allí para mí lo que rehusé expresamente a quienes sólo se autorizan por hablar entre los muertos: o sea, decirles que entre los Nombres-del-Padre se halla el del Enmascarado.

Pero el Padre tiene tantos nombres que no hay Uno que le convenga, sino el Nombre de Nombre de Nombre. No hay Nombre que sea su Nombre-Propio sino el Nombre como ex-sistencia.

Es decir, lo aparente por excelencia. Y el "Enmascarado" no lo dice nada mal.

Pues, ¿cómo saber lo que es si está enmascarado? Y aquí el actor, ¿no lleva máscara de mujer?

Sólo la máscara ex-sistiría en el lugar vacío donde ubico *La* mujer. Lo que no implica decir que no haya mujeres. *La* mujer como versión del Padre sólo se figuraría como perversión.

Cómo saber si, según lo formula Robert Graves, el Padre mismo, nuestro padre eterno, no es más que Nombre entre otros de la Diosa blanca, aquella que se pierde en la noche de los tiempos para ser la Diferente, el Otro para siempre en su goce. Como esas formas del infinito cuya enumeración sólo comenzamos al saber que es ella quien nos detendrá. A nosotros.

Traducción: Ricardo Zelarayán

Miércoles 13, febrero de 1907

Presentes: Freud, Adler, Federn, Heller, Hitschmann, Kabane, Reitler, Rank, Sadger. (*Despertar de primavera* de Wedekind).

Reitler comienza con una caracterización de los tres personajes principales: Moritz Stiefel, que permanece detenido en el estadio de la sexualidad infantil (autoerotismo); su amigo Melchior Gabor, que ha superado la sexualidad infantil para alcanzar el estadio de la sexualidad normal (coito con Wendla), y Wendla, que tiene notorias tendencias masoquistas. Desde la primera escena, Wendla revela su temor al despertar de la sexualidad (ideas de muerte, etc.).

Reitler procede a analizar toda la obra, escena por escena, dando sobre la marcha sus interpretaciones; demuestra por ejemplo de qué manera Wedekind vincula su incipiente ateísmo y la pérdida simultánea de la autoridad parental con el conocimiento de la actividad sexual de ellos. Reitler señala que el hecho de llevar un diario es una forma de descarga psíquica.

Reitler interpreta la historia de la reina sin cabeza (María) y del rey con dos cabezas que le da una a la reina, como representación simbólica de la bisexualidad.

En la última escena, Reitler interpreta el fantasma de Moritz como el representante del deseo de volver a la sexualidad infantil, en tanto que el hombre enmascarado representa la sexualidad del adulto. Ambos personajes son meras proyecciones de la lucha desencadenada en el alma de Melchior.

Desde el punto de vista de la teoría de la sexualidad, no se puede reprochar nada a Wedekind excepto, quizás, que no haya subrayado suficientemente la importancia (para el desarrollo ulterior) de las zonas erógenas en la vida presexual.

Comentando el modo en que trabaja Wedekind, Reitler se refiere a la observación del profesor Freud según la cual Jensen, en su *Gradiva* hace una descripción, correcta desde el punto de vista clínico, del desarrollo de una idea delirante; a la pregunta que Freud le había formulado al respecto, Jensen respondió que había procedido por intuición, sin conocer el cuadro clínico ni el mecanismo de las ideas delirantes. No se puede presuponer que Wedekind también carecía de información.

Discusión

FREUD califica de meritoria la pieza de Wedekind; no es una obra de arte, pero es válida como documento de la historia de la civilización. Cabe suponer que Wedekind ha alcanzado una profunda comprensión de la sexualidad, como lo demuestra la presencia constante de alusiones sexuales en los diálogos desarrollados abiertamente. Pero, al igual que en el caso de Jensen, no se justificaría suponer una intención conciente en Wedekind: una persona puede producir el más hermoso acto sintomático sin tener conocimiento alguno del concepto de sín-

toma ni de su naturaleza. Freud menciona un *lapsus linguae* extraído de *Wallensteins Lager*, que evidentemente Schiller no habría podido explicar; al finalizar la entrevista entre Questenberg y Octavio (y Max), Octavio dice "Vamos". Cuando Questenberg pregunta "¿A dónde?", Octavio le responde: "A casa de ella", para corregirse de inmediato, diciendo: "A casa de él". Mientras hablaba Questenberg se le había ocurrido que el viaje de Max con la princesa había sido concertado con el único propósito de hacer que él se enamorase de ella, con lo cual quedaría unido al partido de Wallenstein: por eso dice: "A casa de ella" cuando se dispone a ir al encuentro del general. (Piensa en la intriga con la princesa). La motivación implícita en el *lapsus* se expresa luego en la escena entre padre e hijo.

Las teorías sexuales de los niños constituyen un tema digno de un estudio aparte: nos referimos aquí a la manera en que los niños descubren la sexualidad normal. En todas sus concepciones erróneas hay siempre una base de verdad.

Al considerar el sueño en que el niño ve piernas cubiertas por medias de malla parándose sobre la cátedra, debemos recordar que para él la escuela es en parte un medio destinado a mantenerlo apartado de todo lo que sea sexualidad. Detrás de la tiranía ve a la mujer.

De modo igualmente justificado, los diarios íntimos pueden ser considerados un medio de represión (tanto como de expresión). Por esa época, Freud tenía un paciente que llevaba su diario con el mayor celo. Ahora que ese diario puede examinarse a la luz del psicoanálisis, descubrimos que lo esencial, el material inconsciente de los primeros años de la infancia, está omitido constantemente.

En cuanto al ateísmo, la fe en Dios coincide generalmente con la fe en el padre. Freud menciona el caso de una paciente que perdió la fe en Dios al perder la fe en el padre.

Los malos tratos que reciben los niños encerrados en una bolsa le recuerdan cómo se suele castigar la masturbación.

Freud considera que Wedekind da pruebas de aguda observación cuando pinta el deseo de amor objetal sin elección de objeto en Melchior y Wendla, quienes no están enamorados uno de otro. El hecho de que Wendla, la masoquista, no sea azotada por sus padres, demuestra también que Wedekind no cae en el estereotipo habitual de hacerla azotar en la infancia. En cambio, Wendla se queja de que no le hayan pegado bastante: los niños castigados con severidad no se convierten en masoquistas.

Freud entiende que la interpretación de Reitler sobre la fantasía de la reina sin cabeza es incorrecta. En ese sentido, desea mencionar algunos elementos: el origen poético (de la fantasía) anuncia cuál será el destino de Moritz, quien aparece posteriormente, como una persona "que no tiene cabeza".[1] Al suicidarse da curso a una antigua fantasía suya (lo cual, como puntualizara Adler en cierta ocasión, se repite en todos los suicidas). La fuente orgánica de la fantasía es el anonimato de la mujer fantaseada: el protagonista es aún demasiado tímido, por decirlo así, para amar a una mujer específica. Con frecuencia las mujeres se entregan a fantasías que giran en torno de hombres sin cabeza (máscaras). La fantasía del rey de dos cabezas recuerda las fantasías sexuales de Platón. Por último, un individuo "que no tiene cabeza" no puede aprender nada y Moritz, precisamente, se siente torturado por su incapacidad de aprender.

El carácter siniestramente humorístico de la última escena responde a una cabal necesidad poética. El humor de esta escena

[1] El texto alemán dice: "*...die poetische Quelle sei der Hinweis auf sein späters Schiksal; Moritz selbst trete ja dann als 'kopflose', Person auf*". El significado parece ser el siguiente: la fantasía de la reina sin cabeza tiene dos fuentes, una fuente poética en la previsión del poeta respecto del destino ulterior de Moritz, y una fuente orgánica en el anonimato de la mujer fantaseada.

sólo significa que, en el fondo, todo esto no es más que una puerilidad. Los dos personajes deben interpretarse como dos corrientes en el alma del niño: la tentación del suicidio y la tentación de vivir. Pero también es cierto que el suicidio constituye el punto culminante del autoerotismo negativo: en este sentido, es correcta la interpretación de Reitler. El negativo de la autosatisfacción es el suicidio.

El interrogatorio al cual es sometido el hombre enmascarado no es un simple recurso humorístico; oculta ideas más profundas: el demonio de la vida es a la vez el diablo (el inconsciente); en cierto modo, la vida es sometida a examen. El interrogatorio caracteriza los estados de angustia. Al sufrir un ataque de angustia, por ejemplo, el individuo comienza a examinarse a sí mismo, supuestamente para descubrir si todavía está en sus cabales. El examen al que se somete Edipo también tiene relación con la angustia: detrás de la Esfinge acecha la angustia (esfinge significa estrangulador). La pregunta que configura la base de todos esos exámenes, es, probablemente, la pregunta suscitada por la curiosidad sexual del niño: ¿de dónde vienen los niños? La Esfinge formula la pregunta a la inversa: ¿qué es lo que viene? Respuesta: el hombre. Muchos casos de neurosis comienzan con este interrogante.

Freud da lectura a una carta escrita por una niña de once años a su tía, a quien le pide que le informe de dónde vienen los niños. Esta niña tuvo una grave neurosis obsesiva a los 23 años.

RANK sostiene que Wedekind es un notorio ejemplo de la teoría de la inferioridad y sobrecompensación de Adler. Con toda seguridad, Wedekind sufría de una inferioridad del sistema genital; basta hacer referencia a su indudable enuresis, que puede probarse por los síntomas: el incendiario en una de las primeras novelas cortas de Wedekind (*Der Brand von Egliswyl*) ya resulta sumamente sospechoso, pero la escena *pisse-en-lit* en una de sus últimas obras teatrales (*La caja de Pandora*) es una prueba definitiva. Rank está seguro de que podrían encontrarse otros pasajes en apoyo de esta tesis. Reitler ya ha mencionado la masturbación (solitaria y mutua), así como las emisiones y los sueños con polución (*Despertar de primavera*). Asimismo, menciona la relación homosexual entre los dos muchachos, que se inicia en la viña. También hay un sueño con polución en *Rabbi Esra*. Posteriormente, la homosexualidad (auténtica) aparece con toda claridad en muchos de sus poemas. Surgen pruebas de su inferioridad genital a raíz de testimonios circunstanciales: enuresis, emisiones, masturbación (solitaria y mutua); de esa manera se ha llegado a la homosexualidad. Un segundo órgano inferior es la boca: Wedekind es bien conocido como gran bebedor (enuresis), su rostro está totalmente afeitado, y en sus obras (como *Der Brand von Egliswyl*) hay expresiones de una pronunciada perversión oral.

La prevalencia de la boca se manifiesta en el hecho de que Wedekind llegó a ser orador (actor) y cantante.

Rank considera que el simbolismo sexual de Wedekind es inconsciente en su mayor parte.

KAHANE puntualiza que la obra de Wedekind es una crítica de la sociedad y que es necesario defender a la sociedad contra tales análisis. Como lo demostró Freud, toda civilización se basa efectivamente en la represión sexual. La educación debe seguir necesariamente ese camino, aun cuando algunos perezcan en el proceso. Esta es, por decirlo así, la piedra de toque que la sociedad ofrece al individuo. Además, no sólo debe buscarse al poeta en su obra, tal como hace Rank. A su entender Wedekind no trabajaba conscientemente; su obra está demasiado lograda.

En cuanto a la reina sin cabeza, Kahane señala que la cabeza simboliza el pene, y que el pene del niño es en cierto modo, un pene sin cabeza todavía. Tal vez ello implica, asimismo, el hecho de que no se puede mirar el rostro de la persona con la que se ha realizado el acto sexual. Por añadidura,

la cabeza (la razón) es una traba para la sexualidad (inhibición).

Examen: los onanistas que creen estar perdiendo la memoria se examinan a sí mismos con frecuencia. Edipo personifica quizás al hombre cuyo autoerotismo no lo ha agotado hasta el punto de no poder responder ya a la pregunta.

SADGER interpreta el traje blanco de Wendla (en la primera escena) como una mortaja (morir: deseo sexual insatisfecho). Llama la atención hacia el cambio que provoca en los niños la información sexual: si dicha información procede de los padres, aumenta su admiración por ellos, en especial por la madre, que "sin duda sufrió y se atormentó". En cambio, si es un tercero (criada u otros) quien proporciona la información, el niño piensa: cómo se habrá divertido.

Cabe subrayar, asimismo, que Wendla no tiene padre; sólo ha conocido el amor homosexual por la madre, y envidia a su amiga, que es azotada por el padre. Su deseo de recibir ese castigo es, por consiguiente, un deseo de heterosexualidad. El látigo es un símbolo del pene (puntiagudo y flexible). En consecuencia, lo que desea es una caricia de un padre. Etiología del masoquismo: primero acariciar.

La falta de cabeza hace referencia al pene (la cabeza también significa el trasero). La reina sin cabeza es asimismo la madre "reprimida" ("Reina de Corazones"). Por último, Sadger señala un hecho característico: después del suicidio de Moritz, su padre pretende que no es hijo suyo. De esta manera se defiende contra un hecho desagradable (FREUD: En eso reside su consuelo).

HELLER también opina que Wedekind no realizó su obra movido por intenciones concientes, como sostiene Reitler. Por otra parte, no está de acuerdo con la afirmación de Kahane según la cual la lucha sexual es un medio de selección social. Existe sin duda una gradación entre el hecho de perecer por algo y llegar a dominarlo. Son pocos los hombres que salen de esa etapa sin sufrir alguna herida, y no siempre son los peores los que perecen.

FEDERN subraya que todos los grandes psicólogos entre los escritores modernos (Dostoyevski, Musset, Jacobsen, etc.), Wedekind es el único que ha reconocido la importancia de la sexualidad infantil. Tal vez sea un signo de la época que parece estar madura para ello. La obra de Wedekind cumple un papel en la curación de la humanidad de los tormentos de la sexualidad. Por otra parte, el tipo de educación que impartimos (con sus enérgicos preceptos morales, etc.) cumple un propósito loable en la medida en que protege al niño de la sexualidad y sus tormentos durante un período prolongado. Por otra parte, las poderosas tendencias a la crueldad inherentes a la humanidad son refrenadas por nuestra educación judeo-cristiana. A pesar de ello es indudable que nuestra educación global debe modificarse.

ADLER dice que nunca ha considerado a Wedekind un poeta sino un hombre sumamente ingenioso. Cuando escribió *Despertar de primavera* vivía en Zurich, en compañía licenciosa, y se lo consideraba un depravado. Cuando le preguntaba qué hacía, solía responder: "Estoy pereciendo". En ese estado de ánimo halló la solución de su problema. En él, no es el material reprimido lo que encuentra expresión poética: él lo sabe todo.

Por ejemplo, también pinta a la masoquista Wendla como una sádica que satisface sus crueles impulsos haciendo obras de caridad.

El parlamento de Wendla sobre los vestidos cortos o largos revela su deseo de ser desnudada.

La reina sin cabeza contiene el germen de una idea paranoide. Por contraposición con lo que piensa Rank, Wedekind no es un ejemplo típico en la teoría de Adler.

HITSCHMANN señala que el propio Wedekind vivió la mayoría de las experiencias que pinta. Está muy lejos de haber puesto en su obra toda la moral y la intención que se quiere leer en ella.

Sin cabeza: la mujer adquiere una cabeza por mediación del hombre. La analogía con la bolsa es evidente; aquí también están separados el cuerpo y la cabeza del niño. Fingir ser ignorante *in sexualibus* (en asuntos sexuales) es un signo de histeria: detrás de esa ignorancia se oculta el placer de oir hablar de tales cosas. Es dudoso que el niño sienta las tendencias sádicas de sus padres. (ADLER: Wedekind lo *sabe*, precisamente).

El hecho de que Melchior se burle de las actividades caricativas de Wendla revela un sutil sentido de observación. En la seducción (de una mujer) es importante para el hombre combatir la actitud moral de la mujer. Al recordar la época en que él mismo iba a la escuela, Hitschmann señala que un niño dotado de una sexualidad normal era expulsado (como en Wedekind). Durante el acto sexual, Melchior dice que no ama a Wendla y que ella tampoco lo ama: aquí el sexo y el amor están separados. Por último, Hitschmann se pregunta de dónde viene el *Weltschmerz* del onanista.

REITLER declara que mantiene su interpretación original de la escena primaria (autoerotismo, sexualidad normal), ante lo cual, FREUD observa, en relación con el concepto de autoerotismo, que Havelock Ellis utiliza ese término únicamente cuando una sola persona está implicada (lo emplea, por ejemplo, también cuando se trata de síntomas histéricos) en tanto que Freud lo emplea cuando no hay objeto (por ejemplo, Freud no consideraría como autoerotismo a quienes se masturban mirando imágenes —*Bilderonanisten*—).

Frank Wedekind interpretando al Enmascarado en *Despertar de Primavera*

Este libro se terminó de imprimir en
Industria Gráfica del Libro SRL
Av. Warnes 2383, Capital Federal
en el mes de Agosto de 1983

CONJETURAL

Jinkis, Gusmán, Gómez de la Serna, Marchilli, Glasman, Halfon Laksman, Castillo, Zoppi, Llorens, Lacan, Wedekind, Freud

¿Cómo desaprovechar, en nuestro tiempo, una de las pocas prácticas de discurso en que la palabra es todavía la medida del hombre? Prestando oídos al disparate del simbolismo el psicoanálisis nació como una interpretación involuntaria de cualquier forma de trascendentalismo.
¡Y lo sigue siendo! El psicoanálisis es lo que se puede deducir con rigor de que el hombre está traumado por los signos. La pregunta psicoanalítica no es por qué habla el hombre, sino, dado que habla, ¿por qué sufre de la manía hermenéutica? ¿Por qué lo real se hace enigma y su desciframiento destino?

ediciones sitio