

Conjeturas

Revista Psicoanalítica



70 La teoría como acción



Conjeturas



ediciones sitio



Conjetural es una publicación de
Ediciones SITIO

Dirección:

Jorge Jinkis y Luis Gusmán

Consejo de redacción:

Sara Glasman y Juan Ritvo

Editor:

Luis O. Tedesco

Diseño gráfico:

Lucas Jinkis

En tapa:

Retrato de Oscar Masotta, de Daniel Santoro
(Acrílico y carbón sobre papel; 35 X 60)
Fotografía: Santiago Suárez Longoni

Correspondencia y originales:

Rawson 22, (1182) Buenos Aires, Argentina
conjetural@fibertel.com.ar

**El lector tiene acceso a los números
anteriores de la revista (archivos pdf) en:
conjetural.com.ar**

Distribuye:

Siglo veintiuno editores
Guatemala 4824
(C1425BUP) Buenos Aires
(+ 54 11) 4770-9090

ISSN: 0326-7601

RNPI: en trámite

Conjeturas

Nº 70 - Abril 2019



ÍNDICE

Conjetural, revista psicoanalítica

En tiempos de Masotta 9

Discrepancias

Eduardo Carbajal:
La composición del tabú:
gobernantes, enemigos, muertos 15

Juan B. Ritvo:
¿Qué se objeta cuando se objeta el patriarcalismo? 25

La teoría como acción

Jorge Pinedo:
Masotta, el estructuralismo ensanchado
y la exigencia elemental 45

Maximiliano Crespi:
El trabajo ulterior 55

Jorge Jinkis:
Una pasión intelectual 63

Lecturas

Jorge Palant:
Desenvoltura del Nombre del Padre 81

Luis Gusmán:
El coleccionista 87

Latencias

Sara Glasman:
Las paradojas del adversativo 101

Jorge Jinkis:
La razón anacrónica 113





Conjetural, revista psicoanalítica





En tiempos de Masotta

Ramón Alcalde, en un artículo sobre Murena, escribe: “El ensayo es entre nosotros un perfecto equivalente de los *quodlibetalia* medievales: terminadas las disputas sistemáticas, a modo de entremés, los *magistri* discutían de *quolibet*, de lo que viniera”.

Como lector, extraño los libros escritos donde prevalece el interlocutor; que aquí, leyendo la propuesta de Alcalde, podemos decir también: el discutidor.

Masotta tenía un estilo polémico cuya principal virtud consistía en que la polémica no quedaba confinada; Freud diría, ni al regodeo de “las pequeñas diferencias”, ni al mero juego de la lucha por puro prestigio. Acumulación de clichés que terminan reduciendo la discusión a un “soliloquio” donde al final de la cuenta se pierde la *causa* que la originó. Por supuesto, no se trata de evitar la discusión, sino que la mera suma de opiniones tiene el efecto de neutralizar la causa de la polémica.

En Masotta es notable no solo cómo se dirigía a un interlocutor sino hasta cómo “inventaba” un oponente y desplegaba su argumentación para construir su audiencia.

Pero no tan solo su polémica con Emilio Rodríguez, sino que en su libro, *Sexo y Traición en Roberto Arlt*, releva el pensamiento crítico de los libros publicados sobre el escritor. Lo hace con nombre y apellido. Y esa decisión de tomar la palabra y dejarse tomar por ella va más allá de la impronta de cierto estilo dominante en los años sesenta. Es el hecho de citar en una polémica no solo los nombres de los “adversarios” (Raúl Larra, Nira Etchenique o Juan José Sebrelli) sino también el de sus amigos, como en el caso de David Viñas. Es lo que se lee en su *Tercer intento* de escribir sobre Arlt y el tópico de la metafísica arltiana: “Metafísica a la que no parecían ajenos David Viñas y los escritores de

Contorno. Pero estos ya hace bastante tiempo que han descubierto (hemos comprendido) la realidad, esto es, la lucha de clases...”.

En su libro le arrebató Arlt a la crítica de derecha. Fundamentalmente se dirige a Ghiano y a Murena. Se la disputa con palabras ante las cuales su escritura no retrocede. Palabras como: “victoria”, “derrota” o “bandera”.

Toda una tarea por venir, relevar las palabras de las que la derecha se ha ido apropiando, e incluso hasta aquellas que alguna vez fueron banderas de la izquierda; por ejemplo, lo que sucede actualmente con la palabra corrupción. Término y uso extendido que, por supuesto, excede el color local.

En *Sexo y traición en Roberto Arlt* le gusta decir: “En tiempos de Arlt”, una frase en donde el estilo se conjuga felizmente con lo que quiere decir: situar a este escritor en su tiempo, en su estado de lengua.

Me pregunto: ¿por qué reconstruir el estado de lengua de los conceptos que disponía para escribir su libro sobre Arlt? Tal vez porque a un lector de estos tiempos los términos que el autor utiliza para su crítica le pueden parecer anacrónicos. Pero, si, como él decía: “...cierto borgismo siempre será pertinente”, podemos apropiarnos, como lectores, de las atribuciones erróneas y del anacronismo como recursos y maneras de la lectura que Pierre Menard puso a nuestra disposición.

Parafraseándolo entonces: *En tiempos de Masotta* surgen esos ensayos que comienzan a introducir en el campo de la literatura argentina otra lectura. Pero no solo de Arlt, sino que —a partir de esa instancia que él denomina la *deixis fantasmal*— instaló otra lectura de Freud, no solo en nuestro país sino en la lengua castellana. Como buen lector, esa *deixis* fueron los *Escritos* de Lacan.

En tiempos de Masotta, escribir un libro, un ensayo o un simple artículo significaba “tener que hacerlo en los términos de un acto de trascendencia política”. El compromiso de una política excede cualquier época. ¿Y qué quiere decir comprometerse en el campo en que un intelectual se decide a intervenir?

En esta instancia evoco la frase de Lacan: “Que renuncie aquel que no esté dispuesto a interrogar la subjetividad de su época”; por tan citada, no ha perdido la vigencia de una subversión que provoca sentirse concernido, incluso negándola o queriendo sacársela de encima. Es obvio, pero es necesario decirlo, que Lacan incluye, en ese *aquel*, tanto al intelectual cuanto al psicoanalista. Dos haceres por los que, basta leerlo, no solo estaba tomado, sino que los tomaba.

Tal vez, dada su afición taurina, se podría decir: era alguien que tomaba el toro por las astas. Repito entonces la frase donde encuentro la acción que define la posición de un intelectual respecto a su tiempo. Es en la ocasión en que presenta su libro *Sexo y traición en Roberto Arlt*, cuando habla de una certeza que lo acompañaba desde hacía más de quince años: "...efectivamente tengo algo que decir".

Entonces, cómo no extrañar esa manera de decir.

L. G.



Discrepancias



La composición del tabú: gobernantes, enemigos, muertos

Eduardo Carbajal

Los Temnes salvajes de Sierra Leona se han reservado el derecho de dar una tunda a su rey la tarde anterior a su coronación y son tan concienzudos en el uso de ese privilegio constitucional que en ocasiones el desdichado gobernante no sobrevive mucho tiempo a su ascenso al trono; por eso los poderosos del pueblo se han combinado para elegir como rey al hombre a quien le tienen inquina.

James George Frazer

La humanidad nunca vive por completo en el presente.
Sigmund Freud

El humor de nuestros epígrafes también designa el lugar de la dificultad que componen: que la tunda *Temne* que anima el primero hubiera evitado nuestra penosa actualidad, no cabe duda, su imposibilidad no queda mitigada por el presente arcaico del segundo. Parafraseo con un conocido chiste, vaya manera de comenzar...: “El humor”, escribe Freud, “no es resignado, es opositor”¹.

Respecto de la dificultad, el doble quiasmo entre la actualidad arcaica y el presente remoto es uno de los focos de la disposición cruzada que rige la composición del segundo ensayo sobre el tabú. El otro, Freud lo anticipa en el primer renglón del ensayo: la dificultad para traducir el término tabú remite a la anfibología, la contrariedad, el equívoco y, por supuesto, la ambivalencia indisoluble que encarna. Es cierto que otras lenguas más próximas –griego, latín, hebreo– registran términos con equivalentes significados contrapuestos, pero la continuidad y contigüidad histórica de dichas lenguas impide pensar que lugar tienen aquellas prácticas arcaicas en el corazón de lo que se autodenomina civilización occidental. En resumen, dos veces dos mitades encastradas por sus alteridades: la conjunción en un vacío de

¹ Nuestro primer epígrafe remite a Freud, S., *Tótem y Tabú*, T. XIII, Amorrortu Editores Buenos Aires, 1988, pág. 56. Todas las referencias posteriores siguen esta edición. El segundo epígrafe procede de Freud, S., *Nueva conferencia de Introducción al Psicoanálisis*, Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1986, pág. 63.

significaciones excluyentes atravesado por el cruce recíproco del presente y lo arcaico. Pero entonces, “si el pasado de la especie vuelve a jugarse en cada instante”, la frase es de Levi-Strauss, ¿qué significa el presente si nada es más inminente que lo arcaico?

Para completar y consignar la confusión del rompecabezas que suscita el tabú, Freud comienza a urdir un personaje luego conocido: *Einer unparteiischen Darstellung*, una representación..., un interlocutor imparcial². La *Enciclopedia Británica*: dos páginas transcriben y compendian el artículo *Taboo*, de *Northcote Whitridge Thomas*³, primer antropólogo del gobierno designado por el *British Colonial Office* para la *Britannica*. El humor de la conclusión de Freud nos releva del resumen y prepara la recomposición del problema. Primero cambia de interlocutor imparcial: “Si juzgo bien las impresiones de mis lectores” —escribe— “me atrevo a afirmar que se han quedado sin saber cómo representárselo (el tabú)”; y remata: “¡¡Me temo que una descripción más detallada habría desconcertado aún más al lector”!! (Los signos son nuestros)⁴.

En consecuencia, la pregunta prosigue, ¿dónde localizar, en qué consiste y en qué nos concierne el enigma del tabú? Freud responde: no es solo el placer de conquistar un enigma indescifrable de los pueblos arcaicos. Aquellas prácticas oscuras de los salvajes de la Polinesia están racionalizadas en el presente moral de la lengua alemana que aspira a la universalidad bajo la forma pura del imperativo categórico. Más aún, ¿hay algo más arcaico, es decir, más actual —aún hoy— que un mandato universal en el que la razón consiste en purificar —segregar es el último grado de purificación y después el exterminio— las razones de su cumplimiento? Barthes concluye que la pureza es la más siniestra de las virtudes⁵.

² Freud, S., *Tótem y Tabú*. Fischer Taschenbuch Verlag. Frankfurt. 1982, pág. 67.

³ *Ibidem*, pág. 27.

⁴ *Ibidem*, pág. 30.

⁵ La siniestra higiene de la pureza traza la juntura entre el imperativo y la prohibición. Se llama fascismo cuando un régimen político no se limita a prohibir ciertas palabras sino que obliga y exige decir otras: la observación también es de Barthes. Durante la dictadura, recuerdo, *Clarín* y *La Nación* imponían la fórmula obligatoria “subversivo” porque conjuraba la palabra guerrillero que denotaba la tentación, el tabú de cierta adhesión sospechosa. Creo que hoy pasa lo mismo con la palabra “corrupción”: es obligatorio decirlo también para conjurar cierta sospecha de adhesión. Como un tabú vacío, quien no la dice la padece. Es cierto que la primera no concitaba el penoso fervor que hoy concita la segunda; pero en los dos casos no se trata del sentido difuso de aquellas palabras sino que el sentido de la obligación realiza la obligación del sentido. Hasta aquí el problema parece puramente formal, pero el formalismo

Ahora bien, si el humor destituye e instituye la composición del tabú, los tropiezos de la comedia revelan su naturaleza psicológica y llevan el nombre de Wilhelm Wundt. Pero, ¿Wundt es Wundt? Veamos: “Aguzaremos los oídos con particular expectativa cuando un investigador como Wundt” –escribe Freud– “nos promete el ambicioso proyecto de remontarse hasta las últimas representaciones del tabú”⁶. La pomposidad del encomio presagia la circularidad irrisoria del argumento que denuncia. En efecto, los mismos demonios que la demostración quiere conjurar son el corazón de la creencia que el tabú promueve. Tropiezo que Wundt reitera a propósito del significado doble del término tabú reducido a la ilusión monista de una indivisibilidad originaria. Resumen: circularidad de la demostración, monismo ontológico y metodológico. Conclusión, en la comedia de las equivocaciones –aguzemos los oídos–, Wundt, acaso, ¿representa a Jung?⁷ Desde luego, el dualismo freudiano es fundante y no solo de la composición del ensayo. Al revés, cabe anotar que el monismo suele resucitar viejos y nuevos linajes: biológicos, religiosos, psicológicos/sociológicos, etcétera, sustancias esenciales al menjunje insípido y resignado que llaman época servido en el banquete de las ideas como unidad coalescente de la *Spaltung* fundante del sujeto, es decir –otra vez el tiempo– pre-freudiana⁸.

Al revés del revés, el debate alcanza fuerza dramática, esto es, constante, y relevancia inmanente, por así decirlo, en *Tótem y Tabú* cuando trata de indagar desde el presente si es posible y cuáles son los obstáculos para conjeturar la historia del origen del padre. Hasta aquí una digresión preliminar, ahora el fundamento.

La enfermedad del tabú: Quien aborde el tabú desde el psicoanálisis –dice Freud– lo encontrará entre sus contemporáneos, con una restricción: la primitiva norma de prohibición colectiva ha devenido

exige obligatoriamente pureza. Entonces, si, parafraseando a Marx, la palabra rebasa el contenido, ¿no es curioso que el término “democracia” (repito, si el contenido no rebasa la palabra) solo quiera decir obligación vacía, o peor, pura?

⁶ *Ibidem*, pág. 31.

⁷ Desde el prólogo Freud advierte que el proyecto de *Tótem y Tabú* está en oposición metodológica no solo con la obra de Wundt sino también con su “inverso”, Jung, de quien agrega: “conozco bien los defectos de estos últimos”. *Ibidem*, pág. 7.

⁸ Freud es inaugural, es decir, convierte en pre-freudianos a quienes lo declaran epocalmente vetusto; exagera el juego temporal de Borges, dado que sus “precursores” críticos son nuestros remotos contemporáneos.

enfermedad individual y en consecuencia el verdadero nombre de la neurosis obsesiva deberá ser enfermedad del tabú⁹. Nombre que no solo interroga de otro modo las investigaciones previas sino que presagia la conclusión del segundo ensayo, cuando compara la concordancia y deformación del carácter asocial de las neurosis –las tres célebres caricaturas– con las grandes producciones sociales; nos ocuparemos de esto. Pero antes será necesario indagar acerca de las condiciones y consecuencias de la comparación implícita y fundante de la nominación primera. En efecto, Freud compara –es el término que escribe– de dos modos la enfermedad del tabú (neurosis obsesiva) con el tabú arcaico¹⁰. En primer lugar, la comparación interroga el lugar y el objeto de la acción prohibida. Luego, cuando interpela el origen y el fundamento de la acción prohibida respecto de la imposibilidad que suscita. Por último, examina el resultado y la dificultad de composición o descomposición entre la acción prohibida y su fundamento.

1) Primera comparación: la prohibición. La primera comparación es curiosa. Recordemos que el humor había despachado en dos carillas la empresa antropológica británica y la comedia psicológica de Wundt; en consecuencia, ¿comparar qué? En verdad, no hay comparación posible. Freud sustituye e instituye en el vacío sobre lo arcaico la contemporaneidad de la enfermedad del tabú. Sustitución metodológica y compositiva que le permite en los ensayos siguientes deslizar, y en consecuencia “encontrar”, en sus lecturas antropológicas, los fundamentos del psicoanálisis.

Ahora bien, para convertir la comparación en sustitución Freud se sirve de un tópico clásico: “la naturaleza gusta emplear formas idénticas” en los más diversos campos¹¹. Pregunta, ¿cuál es la forma idéntica en los más diversos campos del tabú? Respuesta: la prohibición. Precisamente por eso en las dos breves páginas de la primera comparación/sustitución Freud no solo comienza y remata el párrafo con la palabra prohibición sino que la anota –si hemos contado bien– en veintiocho oportunidades con el propósito de distinguir en el devenir de la reiteración dos

⁹ Etcheverry traduce en plural la palabra alemana *Tabukrankheit* (enfermedad de los tabúes). Sin embargo, el plural no se observa. Por eso agradezco la sugerencia de Mary Kobrak de traducir, si existiese, la palabra “enfermedad tabútica”. *Ibidem*, pág. 34, y Freud, S., *Totem und Tabu*, Fischer Taschenbusch Verlag, Frankfurt, 1982.

¹⁰ La palabra alemana es *Vergleichung*. Freud, S., *Totem und Tabu*; Frankfurt. 1982, pág. 75.

¹¹ *Ibidem*, pág. 34.

modos complementarios del estatuto de la prohibición. Así, primero puede leerse una descripción de la prohibición y luego el “mecanismo psíquico” que la justifica. En la parte descriptiva, el gusto de la naturaleza para encontrar lo idéntico en lo diverso es tan amplio que le permite a Freud comparar/sustituir las peligrosas consecuencias del aliento de un jefe maorí con el nombre de la Sra. Hirsch que remite, en el recuerdo de una enferma obsesiva, a un objeto prohibido comprado en Viena¹². La distancia en la composición es tan extrema que admite hacer circular en la intimidad de la comparación el quiasmo de la incrustación recíproca entre lo actual y lo arcaico. Pero, además, la tensión entre la distancia y la proximidad de los términos de la comparación –jefe maorí, Sra. Hirsch– tiene como condición irrenunciable que la descripción comparativa deba resolverse en el campo analítico.

En consecuencia, el segundo momento de la prohibición, el fundamento, la justificación, como dijimos antes, respecto de la precedente descripción comparativa, revela que el enigma indescifrable del jefe maorí está cifrado en la “ley de contracción de la neurosis” que motiva el tabú; la prohibición del nombre de la Sra. Hirsch, ley fundada en la oposición, o mejor, en la dialéctica, entre prohibición y pulsión que tiene por resultado que las restricciones obsesivas, más precisamente “tabúicas”, no solo completan su circuito siguiendo a la pulsión sino que se aproximan indistinguiblemente a la acción prohibida. Pero entonces, ¿en qué consiste la diferencia específica de la prohibición si al mismo tiempo indica y hasta provoca la acción prohibida? Sin embargo, ante la profusión exuberante de las paradojas de la prohibición, Freud desliza en las mismas páginas unas pocas veces –creo que cinco– la pala-

¹² Transcribo el fragmento: “Cotejo dos ejemplos de transferencia (o mejor, desplazamiento) de la prohibición; uno tomado de la vida de los maoríes, y el otro de mi propia observación de una enferma obsesiva.

”Un jefe maorí no atizará el fuego con su soplo, pues su santificado aliento comunicará su fuerza al fuego, éste a la olla que está sobre el fuego, la olla al alimento que en ella se cocina, el alimento a la persona que comiera el alimento que se cocinó en la olla que estaba en el fuego que avivó el jefe con su soplo sagrado y peligroso”.

La paciente pedía que alejaran de la casa un objeto de uso doméstico que su marido había comprado; de lo contrario se le volvería imposible el lugar que habitaba. En efecto, se había enterado de que ese objeto se adquirió en una tienda situada, digamos, por ejemplo, en la calle Hirsh. Pero Hirsh es hoy el nombre de una amiga que vive en una ciudad lejana, y a quien ella conoció en su juventud por su nombre de soltera. Esta amiga es para ella “imposible” tabú, y el objeto comprado en Viena es tan tabú como la amiga misma con quien no quiere entrar en contacto”. Agreguemos que el fragmento del jefe maorí es de Frazer, citado por Tylor; anota Freud, *Ibidem*, pág. 36.

bra “imposible” o “imposibilidad” como si fuera una curiosa consecuencia de la prohibición. La frase que mejor lo resume dice: “(...) la imposibilidad termina por invadir el mundo entero¹³”. Pero, ¿es lo mismo una acción prohibida que una acción imposible?

2) Segunda comparación: lo imposible. Una vez consumada la sustitución a través de las aporías de la prohibición que tiene por resultado colocar el psicoanálisis en los fundamentos de la antropología, Freud plantea el problema al revés: “Intentaremos tratar el tabú –la prohibición– como si esta fuera de igual naturaleza que la prohibición obsesiva de nuestros enfermos¹⁴”.

Pero ahora ya no se tratará de las prohibiciones desplazadas o desfiguradas, es decir, no se tratará de la dialéctica de la prohibición y la pulsión sino de indagar la génesis de la prohibición, el fundamento, y hasta la paradoja temporal o lógica que implica. En otros términos, ¿es posible una prohibición en el origen si la negatividad de la prohibición está en un segundo tiempo respecto de la acción y el objeto sobre el que cae? La pregunta no solo es retórica dado que el modelo de las prohibiciones obsesivas y la precedencia de lo real será crucial respecto de la insistencia de Freud en *El hombre de los lobos*. Aquí, tras la misma insistencia, Freud comienza una incipiente historia que parece anticipar el mito del cuarto ensayo. Más aún, Freud es muy claro, dice construir una historia –luego mito de la horda– según el modelo de las prohibiciones neuróticas. Pero se interrumpe¹⁵. ¿Por qué? Para iluminar la interrupción respecto del problema del fundamento de la prohibición nos resulta necesario intercalar una digresión que toma la forma de una amistosa pero irreductible discrepancia. En efecto, Lévi-Strauss le reprocha a Freud que “El fracaso de *Tótem y Tabú*, lejos de ser inherente al designio que se propuso su autor, se debe más bien a la vacilación que le impidió precaverse hasta el fin de las consecuencias implícitas en sus premisas¹⁶”. Es decir, Freud no fue lo suficientemente científico –permítasenos la ironía sobre un intelectual que admiramos– como para escribir *Las estructuras elementales del parentesco*¹⁷. Ahora

¹³ *Ibidem*, pág. 35.

¹⁴ *Ibidem*, pág. 38.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 39.

¹⁶ Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969, pág. 568.

¹⁷ No está de más recordar que *Las estructuras elementales del parentesco* está fechada en 1949. Es decir, apenas treinta y seis años después de *Tótem y Tabú*.

bien, esa insuficiencia científica o, mejor, esa condición científica que es insuficiente, precisamente porque es interrogada, es el valor de verdad que Lacan le confiere cuando dice: “Es curioso que haya sido necesario que espere tanto tiempo para poder exponer semejante aseveración, a saber: *Tótem y Tabú* es un producto neurótico, lo que es completamente indiscutible, sin que por esto ponga en absoluto en duda la verdad de la construcción. Por eso incluso es testimonio de la verdad. No se psicoanaliza una obra, aún menos la de Freud, ¿no es cierto? Se la critica, y lejos de que una neurosis vuelva sospechosa su solidez, es esto mismo lo que la suelda¹⁸”. Señalar esta discrepancia, nunca expuesta por Lacan en términos de polémica –creo que en nombre de la amistad– fija e ilumina desde otro lugar las coordenadas en que se sitúa el asunto del que se ocupa *Tótem y Tabú* en cuanto al doble lazo convergente y divergente de prohibición e imposibilidad; ya lo veremos. Y nos permite retomar la pregunta que antes mencionamos. Si, como dice Freud, se trata de determinar el tabú en términos de la neurosis, ¿por qué interrumpe la historia incipiente que conduce al mito de la horda? La respuesta la da el mismo Freud en el párrafo siguiente: el secreto de la prohibición del tabú no está en el tabú, está en el tótem que rige según dos leyes que hacen de fundamento: prohibición de matar al animal totémico, prohibición que regula el comercio sexual¹⁹. Pero entonces, si la prohibición no se define en términos del tabú ¿qué significa y cómo está cifrada en el tótem?

Veamos: aquí conjugan, circulan, se superponen, se recubren, se cruzan y hasta en un punto se mezclan dos superficies de distinto orden. La prohibición es, digamos, sintáctica, refiere al objeto y a la acción sobre la cual cae la restricción, y precisamente por eso no solo no puede impedirla sino que hasta la induce porque la restricción es negativa y la negación suscita lo que prohíbe. Las dramáticas aporías del pecado y la ley en San Pablo son tal vez el mejor ejemplo.

También dijimos que, como efecto pero a contramano de la prohibición, Freud anota la palabra “imposible”. La imposibilidad es de otro orden, es lógica por así decirlo y, como si careciera de la negatividad de la prohibición, entonces regula. Pero siempre una y otra se recubren en los impasses inversos y recíprocos que la definen. Respecto de una de las leyes del tótem –prohibición /regulación del comercio sexual–, Lévi

¹⁸ Lacan, J., *De un discurso que no fuera del semblante*. Paidós, 2009, Buenos Aires, pág. 150.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 39.

Strauss transcribe un diálogo de un informe de Margaret Mead que ilustra muy bien el punto donde la prohibición y la obligación positiva, es decir, la regulación, intercambian lugares: ante la pregunta del etnógrafo al informante de la tribu Arapesh: “¿Un hombre se acuesta (*couche*) con su hermana?” ; la respuesta Arapesh dice: “La pregunta es absurda (...), no nos acostamos (*couchons*) con nuestras hermanas; entregamos a nuestras hermanas a otros hombres y esos hombres nos dan a sus hermanas”. El etnógrafo insiste: “¿Y si sucediera por más *imposible* que fuera? (el subrayado es nuestro), la respuesta dice “¿Qué pregunta!” “Cómo, ¿te quieres casar (*épouser*) con tu hermana? ¿Pero qué te sucede? ¿No quieres tener un cuñado? ¿No comprendes entonces que si te casas (*épouses*) con la hermana de otro hombre y que otro hombre se casa (*épouses*) con tu hermana tendrás por lo menos dos cuñados y que si te casas (*épouses*) con tu hermana no tendrás ninguno? ¿Y con quién irías a cazar? ¿Con quién plantarías? ¿A quién invitarías?”²⁰. Es decir, la prohibición no tiene lugar, es imposible, porque lo que rige y regula— a la manera de la ley de la gravedad— es la circulación y el intercambio entre cuñados y hermanas.

No obstante, hay un punto ciego, un vacío en el encuentro entre el etnógrafo y el informante Arapesh por donde se cuele la prohibición, solo que se presenta al revés en el diálogo que transcribimos. En efecto, el etnógrafo que investiga en nombre de la ciencia pregunta sobre “acostarse” (*couché*) con la hermana —tal vez según su deseo ligado a la prohibición— mientras que el informante Arapesh responde en términos de casamiento (*épousé*) e intercambio. El equívoco es formidable: el etnógrafo, en nombre de la ciencia, pregunta por —repito— la prohibición según su deseo; el Arapesh interrogado por su deseo responde la respuesta científica. Todo ha cambiado de lugar, se ha puesto al revés y el testimonio de esa inversión está en el capítulo final de, tal vez, la obra fundamental sobre las estructuras del parentesco. Entonces, ¿a quién interrogar? Conclusión inaudita del descubrimiento de Freud que Lacan lee en el “fracaso” —según la denuncia de Levi Strauss— la verdad que suelda la neurosis.

Ahora bien, en relación a la prohibición de matar al animal totémico sucede lo mismo, pero de otro modo. Queremos decir, ese vacío,

²⁰ Levi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Buenos Aires, 1969, pág. 562. Lévi-Strauss. *Les structures Élémentaires de la Parenté*. Mouton de la Gruyer. Berlin-New York, 2002, pág. 555.

esa materia indócil que circula e intercambia lugares entre prohibición y regulación como índice de la imposibilidad, Freud la llama ahora –anticipación schmittiana con otros fines–: estados excepcionales. Es decir, el animal totémico no está en el mismo rango social, por así decirlo, de quienes tienen prohibido matarlo. Pero, si es excepción, ¿cómo podrían acceder a matarlo? O tal vez la excepción diga que está muerto desde siempre. Precisamente porque dicho estado de excepción no nombra cualidades propias sino el lugar de ese vacío impar. En este sentido la prohibición será siempre metáfora porque, cuanto más precisa y más específica quiere ser sobre el objeto y la acción prohibida, será en verdad más metafórica. Precisamente ese punto ciego –nombre del padre en términos de Lacan–, en el que la prohibición triunfa porque fracasa o fracasa porque triunfa, es el centro del ensayo sobre el tabú y que nuestro título retoma: gobernantes, enemigos, muertos. Freud los enlaza de muchas maneras. Resumo una: de los gobernantes es preciso cuidarse del lugar de excepción que les es conferido, del mismo modo que hay que apaciguar al enemigo asesinado, como si no hubiese muerto. Pero los muertos –el humor de Freud revela una enseñanza inagotable– son poderosos como los gobernantes, y “acaso nos asombre” que se los considere enemigos²¹.

Adenda: caricatura y comparación: Hasta aquí hemos intentado desmontar la composición del ensayo sobre el tabú. Añadimos algunas preguntas en relación a las páginas finales del ensayo que prosiguen pero no pertenecen a la mencionada composición. Es sabido que el segundo ensayo concluye con las tres caricaturas: la histeria como caricatura de una creación artística, la neurosis obsesiva de una religión, el delirio paranoico de una filosofía²². Del vasto asunto solo anotamos algunas preguntas. Si Freud concede que la caricatura excede el campo visual en el que la enmarca la tradición, la caricatura ¿incurre en otro modo de comparación que compone el ensayo? Entonces, si la caricatura es composición, es decir, si es dualista, en la exageración/deformación que provoca, ¿qué dice de la figura desfigurada?, ¿acaso la instituye como tal?, ¿la vuelve cognoscible como si fuese una institución didáctica? Primero es necesario recordar una diferencia que Freud no descuida respecto de las comparaciones previas. La caricatura toma

²¹ *Ibidem*, pág. 58.

²² *Ibidem*, pág. 78.

lugar cuando se trata de subrayar la naturaleza asocial de las neurosis en comparación y diferencia –esta es la palabra– con el valor colectivo de las formaciones sociales como el tabú. Comparación que prevee la diferencia entre el “egoísmo social” del primitivo frente al “altruismo egoísta” del neurótico contemporáneo. Así, la comparación-caricatura, otra vez, realiza el cambio de lugar de las presunciones previas cuando revela y releva el enigma a descifrar. En consecuencia, la comparación, esta vez caricatura, muestra algo de la verdad de y en la figura deformada; más aún, la figura sometida a la deformación solo parece cobrar existencia por efecto de la caricaturización. Y si esto es así respecto de la composición previa, el nombre de la Sra. Hirsch, ¿es la caricatura que revela lo incognoscible del jefe maorí a excepción de su naturaleza social? Pero, además, la pregunta del etnógrafo de Margaret Mead, ¿es la verdad transfigurada en la respuesta del Aparesh interrogado? Y ahora en otro plano, el fracaso de *Tótem y Tabú* según la severa sentencia de Lévi-Strauss, ¿no encuentra una deformación inesperada y así una alteración crucial en el valor neurótico que suelda la verdad de la construcción de Freud en la aserción de Lacan? Y esa otra distorsión del fracaso, mucho más que una discrepancia, ¿será el motivo por el cual Lacan esperó tanto tiempo para exponer dicha aserción?

¿Qué se objeta cuando se objeta el patriarcalismo?

Juan Bautista Ritvo

*Lisístrata: ¡Ahora, mis aliadas, mujeres mías: salgan de adentro!:
vendedoras de legumbres, placeres, las que andan vendiendo ajos y
semillas también, y vosotras las panaderas, las criadas de hospedería,
¿no es ahora tiempo? ¡Échense encima de ellos, sóbenlos, arránquen
los pelos, díganles mil palabras soeces, sin nada de vergüenza, nada de
pudor... a darles bien duro...!*

Lisístrata, de Aristófanes

*...that the soul is not a soul,
Has no secret, is small, and it fits
Its hollow perfectly...
(Porque el alma no es un alma,
No posee secretos, es pequeña y se
Ajusta perfectamente a su hueco...)*

Autorretrato en espejo convexo, de John Ashbery

*Das Absolute fehlt
(Lo Absoluto falta)*

nota manuscrita de Kant

Uno de los nuestros, Jorge Jinkis, suele afirmar, no sin malicia, que el psicoanálisis es una disciplina *anacrónica*. Sin duda no se refiere a la concepción vulgar del anacronismo, que lo identifica con ideas que han perdido toda vigencia, sino con uno de los conceptos básicos del psicoanálisis: el *retardo* psíquico entre la primera emergencia de algo traumático y el largo período de latencia que posee antes de que vuelva, metabolizado, a la superficie.

El psicoanálisis portátil actual, siempre creído en su encarnación de la vanguardia del progreso y del gusto por educar al soberano, cada vez más cerca de formar parte del diccionario del argentino exquisito de Bioy, cuando descubre con horror su anacronismo —el que deberíamos compartir orgullosamente con Baudelaire y Nietzsche—, se

apresura a prestar sus recursos al embate de la diversidad y del feminismo, confiando en ser aceptado si retira su arma más filosa –la castración¹–, con lo cual solo consigue el completo desdén.

¿Quién necesita del estúpido lacanismo portátil?

La coyuntura actual presenta rasgos muy negativos sobre los cuales volveré al final de estas notas. A tenor de que las denuncias de abuso han pasado a formar parte de la sociedad del espectáculo –denuncias que, sin duda, están en muchos casos totalmente autenticadas–, tanto el contagio histérico como el violento resentimiento *teenager* han provocado una hola de denuncias anónimas que podrían ser objeto de respuestas risueñas si no viniesen a incidir en la culpa masculina que lejos, muy lejos de apaciguar el menadismo femenino, no hace más que irritarlo.

Algo cuyo filo es ambiguo ha venido a caer sobre los vínculos entre hombres y mujeres; el erotismo, disociado de la tensión destructiva, no subsiste sino bajo la forma apagada del ágape cristiano, sustituto del aburrimiento insufrible; pero ¿quién sale a decirlo sin tener que defenderse de la avalancha pundonorosa?

Frente a esto, el hombre psicoanalítico es un hombre sin voz: *hominen mutum*. Empecemos, entonces, avanzando hacia atrás y repitamos la pregunta del título. ¿Qué es el patriarcalismo?

El libro de Engels², famoso en su momento, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* tiene, en lo que respecta a nuestro interés, dos fuentes, una es Morgan³ y la otra es Bachofen⁴.

Engels establece un estricto paralelismo entre el nacimiento de la sociedad de clases y el paso del supuesto derecho materno, que habría imperado en sociedades donde el producto excedente era escaso, al derecho de la sociedad patriarcal, en la cual los varones habrían impuesto el derecho sucesorio; un medio, según Engels, de asegurar a su descendencia masculina el incremento constante de los bienes de producción y de consumo.

¹ El encuentro más feliz debe aceptar, como su condición, el *desencuentro estructural*. Desniveles, desigualdades, un pluralismo que no renuncia a la sobredeterminación; nada de esto se resuelve yendo desde el optimismo al pesimismo o a la inversa. El aburrido olor académico, el gesto de borrarse de cualquier lugar donde sea necesario arriesgar una opinión, una conjetura, una decisión, es lo más común.

² Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, “En relación con las investigaciones de L.H.Morgan”, Akal, Madrid, 2017.

³ Morgan, Lewis, *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid, 1975.

⁴ Bachofen, J.J., *El matriarcado*, Akal, Madrid, 2da. edición, 1992. En el cuerpo del texto citaré entre paréntesis la paginación de esta edición.

Una psicología elemental y en definitiva victoriana, basada en el impulso de la codicia, le permite intentar dar cuenta del nacimiento de la explotación económica y sexual.

Hoy en día es inútil decir que el predominio fálico –que no podemos, desde luego, colocar en paralelismo o en integración con la explotación social–, *no* tiene un origen *asignable*: nace de golpe, por un salto en la concatenación, gracias al emerger de una causalidad inaprehensible por la razón, y quizá, no lo sabemos, en algún momento, también inaprehensible, desaparezca de golpe. La economía –o lo que llamamos economía, basada en el principio de escasez– es *condición de posibilidad* de los fenómenos fundamentales de la humanidad, pero *no* de su condición de *existencia*, de la cual nada sabemos⁵.

La antropología blanca y victoriana del siglo XIX –casi todos interlocutores de Freud–, suponía, gracias a la proyección de sus bajos fondos sexuales, que en el comienzo de los comienzos de la humanidad, en aquellas lejanas e inaferrables épocas, imperaba la promiscuidad sexual; gracias al progreso –la ganadería, el Estado, el derecho patriarcal– todo se habría progresivamente orientado hacia un orden rígido y aparentemente inalterable.

No obstante, no hay que desdeñar a Bachofen; lo que él presenta evolutivamente adquiere un nuevo perfil si lo transformamos en sincrónico⁶. Es en el seno de un régimen patriarcal donde la cultura femenina –fundamentalmente materna– toma su lugar suplementario y ambiguo: sostén del patriarcalismo y al mismo tiempo testigo *silencioso* de sus miserias. Silencio que en la literatura de Aristófanes⁷, oportunamente citada por el propio Bachofen, se vuelve estruendo cuando las mujeres entran en rebeldía sexual.

Citando precisamente a Aristófanes, Bachofen habla de una “gine-

⁵ El *goce no se socializa* y es el que separa al individuo del individuo, a la familia de la familia, al que pertenece al nosotros del que está entre los otros. Deberíamos carecer de inconsciente para que la igualdad se convierta en una igualdad universal. Y no está de más definir aquí qué es el goce. Es el *resto* que permanece en el cuerpo de cada cual frente a la imposibilidad radical de que impere el *principio de sustitución*: nadie puede sufrir en lugar de otro, aunque se lo imagine. Si muero por otro, por más heroico y patético que sea mi gesto, no muero por otro...

⁶ Los prejuicios evolucionistas, tan alimentados en el siglo XIX, hablan de una etapa de la religión griega arcaica a la vez ctónica y materna, previa al reino de los dioses paternos del Olimpo. Burkert, que es una confiable referencia, señala con precisión (Burkert, Walter, *Religión griega, arcaica y clásica*, ABADA, Madrid, 2007, pág. 273) que entre olímpico y ctónico hay una polaridad sin la cual un polo no puede existir sin el otro.

⁷ Sobre todo es preciso leer *La asamblea de las mujeres* y, por supuesto, *Lisístrata*.

cocracia nueva” o tardía; es la dionisiaca, “*que se hace valer menos en formas legales que en el poder silencioso de un afroditismo que domina toda la existencia*” (57).

Luego dice: “*He destacado repetidamente en la interpretación recién expuesta de los distintos niveles del principio materno y de su lucha, el aumento amazónico de la ginococracia, y de este modo, he señalado el importante papel que proporciona a este fenómeno en la historia de las relaciones entre los sexos. El amazonismo está, en efecto, en la más estrecha relación con el hetairismo. (...) Clearco asocia el aspecto amazónico de Onfale a la observación general de que tal crecimiento del poder femenino, dondequiera que se encuentre, siempre supone un envilecimiento precedente de la mujer*” (78).

Bachofen era un hombre púdico y no demasiado distinto de los intelectuales de su época: dedica su obra mayor a la memoria de su madre, *Valeria Bachofen, nacida Merian*; algo nos dice un apellido bajo otro...

Pero su visión del derecho materno viene construida mediante una constante confusión de la matrilinealidad, presente incluso hoy, aunque de manera oblicua, entre el pueblo judío, con el matriarcado, del cual solo el mito testimonia su presunta existencia, y mediante un uso arbitrario aunque astuto de las fuentes, aunque más no fuera que por su pasión por indagar hasta los menores vestigios y huellas; una visión que, en principio, se limita a invertir el plano de los valores manteniendo el esquema tradicional, es decir, la mujer del lado de la naturaleza y de la armonía, el hombre del lado de la cultura y del poder fálico, merece un destino mejor que el arqueológico.

La creencia en una época previa de hetairismo –id est, de prostitución y promiscuidad–, anterior incluso al matriarcado al que sucedió el patriarcado, nos permite pensar en ciertos fantasmas que deben hallar su lugar en el sistema patriarcal.

Pero, para empezar: ¿Qué es el patriarcado?

Para el marxismo no hay duda de que el patriarcalismo surge en una familia estructurada como unidad de producción; este mismo tipo de dominación que la “revolución reaccionaria” (Hyppolite Taine, Foustel de Coulanges) no cesó de idealizar en momentos históricos en que comenzaba el agrietamiento del poder de los varones ilustres, momentos que, ahora lo sabemos, ya preanunciaban el derrumbe.

Max Weber, con su habitual y extrema precisión, definió el patriarcado contraponiendo la dominación patriarcal a la dominación burocrática. “*Ahora bien –dice–, entre los principios estructurales*

*preburocráticos el más importante es el que se refiere a la estructura patriarcal de la dominación. En su esencia no se basa en el deber de servir a una «finalidad» impersonal y objetiva y en la obediencia a las normas abstractas, sino justamente en lo contrario: en la sumisión en virtud de una devoción rigurosamente personal. Su germen radica en la autoridad de un **dominus** dentro de una comunidad doméstica. Su posición autoritaria personal tiene en común con la dominación burocrática puesta al servicio de fines objetivos la continuidad de su subsistencia, el «carácter cotidiano». Además, ambos encuentran, en última instancia, su apoyo en la obediencia a «normas» por parte de los que están sometidos a un poder. Pero estas normas son en la dominación burocrática racionalmente creadas, recurren al sentido de la legalidad abstracta y se basan en un ejercicio técnico, en tanto que en la dominación patriarcal se basan en la «tradición», en la creencia en el carácter inquebrantable de lo que ha sido siempre de una manera determinada. Y la significación de las normas es fundamentalmente distinta para ambas formas de dominación. En la dominación burocrática es la norma establecida y que crea la legitimidad del que manda para dar órdenes concretas. En la patriarcal es la sumisión personal al señor la que garantiza como legítimas las normas procedentes del mismo.*

En este caso, solo el hecho y los límites de su poder proceden de «normas» que, aunque no han sido escritas, se han visto consagradas por la tradición.

Pero esto presupone siempre el hecho de que este señor concreto es, en la conciencia de los sometidos, «el señor» por excelencia. Y en tanto que su poder no está limitado por la tradición o por poderes opuestos. En cambio, para el funcionario burocrático rige el principio de que una orden concreta solo alcanza vigencia cuando puede apoyarse en una «competencia» especial consignada en una «regla». El fundamento objetivo del poder burocrático es su absoluta necesidad técnica basada en los conocimientos especializados.

En el caso de la autoridad doméstica, las antiquísimas situaciones naturales constituyen la fuente de la creencia en la autoridad fundada en la piedad⁸.

⁸ Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, tomo segundo, pág. 753. Las referencias al patriarcalismo son numerosas en la obra citada. Esta visión corresponde a la metodología del *tipo ideal*, cuya pureza se obtiene mediante la contraposición con otros tipos. Más adelante habrá que rectificar y ampliar algunos elementos al atenernos a la visión estrictamente histórica. Pero, por de pronto, el tipo ideal nos sirve y nos servirá de guía.

Esta caracterización es esencial y sin embargo incompleta. Es preciso integrar lo que el psicoanálisis nos ha enseñado sobre el papel de la madre en la relación entre el *paterfamilias* y su descendencia masculina.

Cabe aclarar que si bien el patriarcalismo llega a su plenitud en Grecia y en Roma gracias al Estado –el *paterfamilias* normalmente está ligado al ejercicio del poder político–, el sistema es solidario y a la vez opuesto a la consolidación del Estado. Más aún: la *Orestíada* de Esquilo y la *Antígona* de Sófocles muestran claramente que el Estado, en determinado momento de su existencia, entra en colisión con los intereses familiares, una forma particular de oposición entre la sociedad civil y el Estado que supone a esta última institución en proceso de consolidación indudablemente contradictoria.

La oposición de los tipos ideales patriarcal y burocrático de Weber ayuda a pensar esta genealogía. El patriarca, modelo de la dominación imperial ulterior, dispensa sus favores merced a su supuesta y libre gracia, de continuo limitada, de continuo reclamada por la servidumbre voluntaria.

¿Cuál es el papel de la maternidad? Ella, la madre, es una delegada doméstica que ejerce sus funciones de manera radicalmente *ambivalente*: la historia, la leyenda, la literatura, dan pruebas abundantes de ello. Ella, la madre, conoce al dedillo la debilidad del amo. En *Lisístrata*, el corifeo evoca con temor a las amazonas que a caballo atacan a los hombres; y en *La asamblea de las mujeres*, Blépiro caga en cuclillas cuando desaparece su mujer con ropas de hombre y luego se lamenta de que ya no habrá nadie que le cure el estreñimiento: “¡Quién –exclama– entre los especializados tendrá pericia en el trasero!⁹”.

En suma: conoce el culo del Amo¹⁰.

El Amo, desde luego, no administra, en el sentido moderno del término; la madre tampoco, aunque lleva cuenta de los estropicios y de los dispendios; el Amo podrá ir de putas o de amantes esclavas o esclavas amantes, mientras la madre intriga, en silencio cómplice con las hijas mujeres –las hay de todos los tipos: Antígona, sin miedo; Ismene, débil sin remedio; la cruel Medea y todas las que prodiga Eurípides:

⁹ He usado varias referencias, de manera especial Aristófanes, *Las once comedias* (traducción de Ángel Garibay), Porrúa, México, 1991; y Aristófanes, *Los Acarnienses y otras obras* (traducción de Rodríguez Adrados), Cátedra, Madrid, 1996.

¹⁰ Allouch, Jean, *El sexo del Amo (La sexualidad desde Lacan)*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2009.

Helena, Alcestis, Andrómaca...— y con mayor tumulto con la fraternidad masculina de los hijos que aman al Padre; es decir, lo odian.

(Como se sabe, en una de las versiones del asesinato del Padre Primitivo, los hijos se coaligan incitados por la madre.) Basta reparar, por ejemplo, en *Vidas de los Doce Césares* de Suetonio para advertir, en la esfera privada e incluso en su desborde hacia el espacio público, la enorme sucesión de adulterios, traiciones, repudios, rechazos, injurias, desconfianzas y lamentaciones que presiden la vida de estos césares. El papel de las matronas es notorio, las que muchas veces son expulsadas e incluso asesinadas por traicionar a sus maridos o entregarse a múltiples vicios que el historiador, por pudor, no osa relatar. Curioso y hasta patético es el caso de Tiberio¹¹, quien se negó a recibir el título senatorial de “Hijo de Livia”, aunque con mucha frecuencia le pedía consejos a su madre; además, se opuso terminantemente a que se la designara “*Madre de la Patria*” y se le otorgara honor público alguno.

Según Suetonio, Livia lo apremió para que se incluyera en las decurias de jueces a un individuo recién admitido en la ciudadanía; Tiberio accedió, pero dejó constancia de que había cedido al arrebatado materno, lo cual bastó para que Livia sacara a relucir viejas cartas del padre de este, donde vituperaba el carácter maligno de su hijo.

* * *

El matrimonio patriarcal fue siempre un escenario, a veces trágico, otras tragicómico, de la lucha de sexos. Desde el punto de vista del Derecho Romano, las mujeres sufrían una *capitis diminutio*, eran ajenas al Derecho Sucesorio y no participaban en absoluto en los derechos que atribuye la patria potestad.

Mas la realidad social, de la cual han formado parte múltiples esferas, incluida la religiosa, ha entrado siempre en tensión con el aspecto jurídico. Hay, en este sentido, verdades elementales y sencillas que hoy por hoy la contienda ideológica no cesa de ocultar.

Es cierto, como afirman quienes históricamente están más avezados, que el testimonio arqueológico no permite dirimir ni la situación de la mujer prehistórica ni cuándo comenzó el sometimiento a los hombres. Una historiadora dice: “*la pregunta está abierta y nunca podrá ser*”

¹¹ Suetonio, *Vidas de los Doce Césares*, libros I-III, Gredos, Madrid, 2001, especialmente páginas 276/286.

*respondida*¹². Pero el vocablo “sometimiento” es el que trae problemas cuando reaparece el intento de construir *A history of their own*, “una historia propia”.

No, no hay una historia *propia* de las mujeres del mismo modo en que no la hay de los hombres. El sometimiento multiseccular, que es una realidad, es una *relación* de sometimiento, no un simple sometimiento. Un síntoma del cual son víctimas también los victimarios, algo que nos los absuelve de responsabilidad; no obstante, y del mismo y correlativo modo, es preciso no repetir la victimización de las víctimas. El llamado “machismo” es un síntoma de impotencia masculina del cual las mujeres no diré que gozan, porque el goce no es algo que pertenezca al *común*, pero sí que las satisface narcisísticamente, aunque esa exaltación del yo, muchas veces, les cueste la vida o, cuando menos, las conduzca a la desesperación que contamina ferozmente tanto a los hombres como a las mujeres.

Valga, al respecto, tomar un ejemplo de las autoras del libro que cité en nota al pie; me refiero a los siglos XVI y XVII, siglos en que todo se conmueve en Europa, hasta las más profundas raíces, para decirlo con metáfora tan trivial como imprescindible: la destrucción de la unidad de la fe religiosa; los cambios económicos vertiginosos y que resultan incomprensibles para los individuos; la caída y el levantamiento de dinastías, parlamentos, cortes. La familia patriarcal, con el modelo que de ella proporcionaba el Antiguo Testamento, era un refugio contra la tempestad.

*“Deseaban límites –dicen las autoras–, certidumbres, autoridad irrefutable en religión, en muchos aspectos de sus vidas. Las mujeres fuera de su lugar, las mujeres incontroladas, encarnaban el desorden. Thomas Edwards, protestante del siglo XVII, relacionó el hecho de que las mujeres predicasen, con la pérdida de los hombres del dominio sobre mujeres, hijos y siervos”*¹³.

Sin duda, la conmoción proporcionó a algunas mujeres posibilidades inéditas, como la pareja anabaptista de Hendrick Vestralen, quien fue ejecutado. Antes de morir, le escribió un mensaje a su mujer, a la que declaró “Mi fiel ayudante... mi fiel amiga...”

¹² Anderson, Bonnie y Zinsser, Judith, *Historia de las mujeres*, “Una historia propia”, Crítica, Barcelona, 1991, pág. 30. El subtítulo de esta obra, en su versión castellana, es el título de la versión inglesa. En el cuerpo del texto aprovecho esta circunstancia tan sintomática.

¹³ *Ibidem*, pp. 282/283.

Tan indiscutible la promoción como ocultadora de un hecho esencial: la transformación de Eros en Ágape, del amor carnal y caníbal en amor terso e inmaterial es también un doble síntoma: de la grieta en el sistema patriarcal tanto como de la huida del desorden femenino que el texto evoca sin hacerse cargo de él.

Quiero decir: el sistema patriarcal no solo protege a los hombres de la lujuria y de la sexualidad femenina, también las protege a ellas de su volcán interior. Y también cuida la *fratría* masculina, la alianza de los hermanos varones que es, para utilizar un neologismo francés extremadamente oportuno, una *frerocité*, fraternidad feroz de la cual luego hablaremos porque es la heredera de las ruinas patriarcales.

La religión antigua, refinadamente leída por Nicole Loraux, nos puede dar una nueva pista sobre una cuestión clave: *la feminidad plural*. Podemos apostar, como para prevenirnos de objeciones metodológicas, que lo que ella y otros investigadores encontraron en Grecia es lo que con extremo e intenso *retardo* vuelve a aflorar en nuestra época. Grecia dejó huellas indelebles no solo en el pensamiento filosófico...

* * *

Un artículo escrito para una historia de las mujeres¹⁴ parece, en principio, desestimar el tema de la colección: “¿Será —dice— que un dios en femenino no tiene nada en común con la feminidad de las mujeres mortales?”

Entre el hombre y la divinidad, la piedad griega está hecha de distancia: cuando muere Hipólito, Ártemis se retira abandonando a su favorito; a una divinidad le está vedada la compasión por el sufrimiento humano.

Pero Loraux efectúa un giro que es propio de su modo, tan poco convencional, de interrogar los problemas históricos y antropológicos. Cuando se analizan los múltiples desplazamientos a que se ve sometida la diferencia de los sexos entre los dioses, advierte lo habitualmente subrayado: las proyecciones que la feminidad hace sobre el mundo de los Inmortales; pero privilegia el movimiento inverso: el desfase e incluso la *extranjería* que el estatus divino imprime a la definición de feminidad tiene asimismo una influencia decisiva sobre la

¹⁴ Loraux, N., “¿Qué es una diosa?”, en Duby, Georges y Michelle Perrot (eds.), *Historia de las mujeres*, tomo I, Taurus, Madrid, 1993.

feminidad. Lo proyectado retorna anamórficamente sobre el sitio de la proyección.

Sin duda hay algo neutro, radicalmente neutro, en la divinidad, al punto que Aristófanes puede burlarse de Atenea, que es *un* dios *nacida* mujer; pero Loraux objeta la actitud de historiadores de la religión que quieren ver en los dioses y diosas arquetipos o encarnaciones de Ideas homogéneas y centradas. Venus, la diosa del Amor, está asociada con las potencias nocturnas y particularmente con Ares, el asesino, además de ser la diosa protectora de la *polis*.

“Pues las atribuciones de una divinidad son múltiples y su campo de acción es infinitamente variado, de tal modo que hasta la virgen Hestia de la mitología declinante, encubre al examen más oscuridad que la que aparece a primera vista”.

Es singular el lugar de Pandora, esa mujer-trampa fabricada por Hefesto; de las diosas posee el atributo de la belleza, pero de los humanos, la voz otorgada astutamente por Hermes. Cuando se habla de la famosa “caja de Pandora”, esa caja que al abrirse manifiesta el carácter del primer ser femenino *civilizado*, se pone en acción un verdadero oxymoron: hay algo radicalmente incompatible en el hecho de reunir la voz humana con la belleza que proviene de los inmortales.

¿La feminidad, hecha de incompatibilidades?

(Ya Hesíodo, a quien Loraux citó en otros trabajos, señalaba en la mujer la reunión de la profundidad de las entrañas asociada a las superficies brillantes y cargadas de pliegues.)

Poco a poco, el movimiento inverso que va de los Inmortales a los Mortales produce sus efectos y emerge la *feminidad plural*, temida por todos, en especial por las mismas mujeres encerradas en la piedad del gineceo.

Los griegos manifestaron un gusto particular por las divinidades plurales; no solo *Las Euménides* de Esquilo, sino las Horas, las Cárites, las Moiras, las Ceres, las Nereidas y las Oceánidas. ¿Qué decir de las Ninfas que pueblan los árboles? *“Es como si el encuentro entre lo femenino y el plural no fuera pura casualidad”*¹⁵. Pluralidad de cualidades inconciliables...

¹⁵ En “Instantes griegos” (véase su *Instantes griegos y otros sueños*, Cuatro ediciones, Madrid, 2001) de Hugo von Hofmannsthal, se habla de la “fiesta sublime” y de “la ironía demoníaca” que lo llevan hasta la *delusión*, al contemplar las estatuas de la Acrópolis que lo interpelan. (Empleo el vocablo inglés “delusión”, como una especie de intermedio casi inclasificable entre la simple ilusión y la alucinación.)

No se detiene aquí Loraux.

La pluralidad no se opone a la unidad ni esta a una suerte de formación triádica; hemos visto el caso paradigmático de Atenea –*el hombre, ella*–, una fuerte personalidad olímpica que contrasta con los coros *evanescentes* (es el término que emplea la autora) que existen al unísono. Las diosas, de golpe individualizadas por la obstinación clasificatoria del erudito, poseen múltiples formas de *resistencia a la individuación*.

La feminidad, así, pasa desde las inestables identificaciones masculinas a la pluralidad que se resiste a la individuación gracias al desvanecimiento progresivo que termina por cuestionar y superar las clásicas categorías “masculinas”: singularidad/universalidad; abstracto/concreto.

Todo este movimiento se articula en el acoplamiento de rasgos que son inestables en virtud de su coalescente incompatibilidad: la profundidad ctónica y los pliegues, lo alto transformado en bajo y viceversa, como si cada mujer se convirtiese en la sosia de sí misma. Se podría argüir que se anticipa la partición de la mujer entre la matriz –la madre, y antes que nada la siempre invocada madre tierra, que es tumba y nacimiento, destrucción y construcción–, y el objeto erótico, objeto parcial por antonomasia.

(**Adenda:** La mujer oscila entre la madre y el objeto; pero muchas veces hemos dejado de prestar atención a esa *oscilación*, que es una *suspensión* en la que la mujer busca el completamiento materno que la asfixia al mismo tiempo que la sume en una suerte de candor que promete una falsa, demasiada falsa eternidad; entonces gira hacia el objeto, profundidad, vacío, superficie lujosa o porosa, himen que funciona como frontera del goce y que la lleva, inquieta, a buscar la palabra que la coloque inestablemente *entre* la Otra y la otra que es. La palabra de mujer –porque, efectivamente, la tiene en tanto mujer–, visitada por la *sombra* fálica, siempre se tensa entre-dos. Desdichadamente, la jauría de la masa femenina también amenaza esta dimensión, aunque nos haga hablar a los hombres..., quizá en demasía.)

Sí, pero cada uno de sus aspectos a su turno partido, como si Afrodita se mezclase a la vengativa Ártemis, mientras que Gea, la tierra,

en un himno homérico, contra todas las previsiones de la mentalidad homogeneizante, asiste al raptor de la hija de Démeter.

Hay mezclas en profusión para la confusión de sabios; más allá de terminologías prudentes (hablar, por ejemplo, de “potencias”...) emerge un verdadero “bosque de nombres”: la Madre y las Madres, la Gran Diosa y la Gran Diosa Madre, para no hablar de la Diosa a secas.

La madre remite al todo y al origen, pero allí el bosque de nombres complica ese todo con el sentimentalismo más tradicional y confortable. Ella también se divide entre Madre benévola y Madre terrible.

Después de todo, dice Loraux, la Madre carece de mitología propia. Hay algo *inenarrable* en ella; mas todas las formas místicas que antropólogos e historiadores, amén de los buscadores jungianos de arquetipos, se obstinan –Loraux lo enfatiza– en desconocer el conflicto y sus sinsabores, “*que son la materia misma de la vida*”.

(Muy oportunamente ha recordado el plural que emplea Goethe en el segundo *Fausto*, *Madres*; plural que es suficiente para introducir el enigma y el misterio donde todo se torna impersonal.)

* * *

Se sabe que el trabajo de Lacan de 1938 sobre los complejos familiares dependía estrictamente de la influencia de la sociología de Durkheim. Así, la decadencia de la función paterna, tal y como es pensada en aquella época, decadencia que sitúa Lacan a partir del siglo XV, está correlacionada estrictamente con la llamada *conyugalización*, es decir, con la reducción de la familia extensa tradicional dirigida por el poder omnímodo de un padre con respecto al cual los hijos, la mujer y los otros miembros de la familia mantenían una “dependencia perpetua”¹⁶.

La correlación causal entre poder paterno y familia extensa o troncal se reveló empíricamente falsa: desde sus comienzos, la familia extensa y la nuclear han coincidido y han evolucionado de muy diversas maneras según factores geográficos, políticos, demográficos y económicos. El tamaño ha dependido, al menos en los siglos iniciales del poder patriarcal, del nivel social más que de otra cosa. Las grandes familias eran las de los grandes propietarios.

¹⁶ Para todo esto, es preciso ver Zafiropoulos, Markos, *Lacan y las ciencias sociales*, “la declinación del padre (1938-1953)”, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.

La dependencia del poder patriarcal ha estado ligada, más bien, a dos factores: el económico y el político.

La lección de la historia romana muestra, en realidad, que lo que llamamos “poder patriarcal” depende de que el *pater familias* sea el vértice decisivo de un sistema que une lo patrimonial sin orden administrativo que lo regule¹⁷, la legitimidad social del linaje, el acceso al poder o a sus esferas de influencia, con una función jurídica bien definida: el monopolio estricto de la patria potestad, lo que incluye funciones judiciales. Ciertamente, si estas regulaciones jurídicas tienen y seguirán teniendo la extensión y la fuerza que se conoce, es porque una cierta forma de *piedad* religiosa, luego heredada por el cristianismo, funciona como articulador del conjunto.

(Observación: Habría mucho que decir acerca de la piedad, sobre todo en su forma cristiana.

En la forma cristiana implica la devoción por algo superior, sean los padres, sea Dios.

En su forma latina clásica –algo apuntado por la misma etimología–, implica purificación y limpieza, sobre todo en su forma ritual. La devoción tanto como la purificación han sido el cemento de las relaciones familiares durante siglos. El espectro del Padre Terrible y el fantasma de la Madre Devoradora mantienen en una efectiva penumbra ambos aspectos.

Los espíritus “modernos”, amantes de la licuefacción de las relaciones, creen obviamente lo contrario ya que desconocen las determinaciones inconscientes menos legibles.)

Estas funciones fueron disociándose en el curso de la historia en la medida en que una aristocracia de base agraria fue dejando paso a una economía y una política urbanas; pero las funciones jurídicas y la legitimidad moral que las sustentaba resistieron largamente el paso del tiempo. En el Código Civil de Vélez Sarsfield, la mujer casada, por ejemplo, perdía la administración de sus bienes que solo recuperaba al separarse o al morir su marido: para todos los fines, jurídicamente era considerada igual que un menor.

Una cita de Paul Veyne referida a la leyenda de la familia romana, autor que suele tratar estos temas con competencia a la vez que con humor, puede servirnos de ilustración. Veyne desestima por completo

¹⁷ Esto no quiere decir carencia de cuentas, sino de un orden burocrático objetivo, por encima del capricho.

la familia “natural”, ya que forman parte de ella esclavos, libertos y los fieles, llamados “clientes”.

“Tampoco se trata –dice–, a pesar de una leyenda que Yan Thomas¹⁸ se ha propuesto echar abajo, de un clan, de una amplia familia patriarcal, la gens, ni de su debilitamiento o desmenuzamiento de esta vasta unidad arcaica. No es verdad que el padre de familia fuese dejando poco a poco de ser en ella el monarca, porque nunca lo fue: la Roma arcaica no fue un grupo de clanes, cada uno de ellos bajo la autoridad del patriarca. Fue una ciudad etrusca, una de las mayores, y no nos lleva a un estadio arcaico del desarrollo de la humanidad; hemos de dejar de lado, por tanto, esos mitos políticos sobre los orígenes y atenernos a la realidad: el padre de familia es un esposo, es también un propietario con su patrimonio, un amo de esclavos, un patrón de libertos y de clientes; en virtud de una especie de delegación que le otorga la ciudad, ejerce un derecho de justicia sobre sus hijos e hijas, y todo este conglomerado de poderes heterogéneos no es precisamente el resultado de una unidad primigenia.

Todo hijo de familia, una vez huérfano y emancipado, se convierte en jefe de una nueva familia y, salvo sentimientos o estrategia familiar, nada lo mantiene ya vinculado a sus hermanos o tíos; la familia es una entidad conyugal. (...) cada nueva pareja preferirá su domicilio personal si tiene medios para ello.

Es el padre de familia quien, en principio, dirige la casa...¿Y el ama de casa? (...) El reparto de las faenas domésticas era ocasión de frecuentes querellas, de creer a los Padres de la Iglesia, enemigos del matrimonio: casarse equivalía a someterse a la autoridad de la esposa o bien tener que sufrir sus recriminaciones”¹⁹.

Puntualizaciones:

Veyne denuncia el *mito del patriarcado* que la historiografía reaccionaria francesa del siglo XIX había levantado amparándose en los prejuicios sociales tanto como en la autoridad de Durkheim, quien eri-

¹⁸ Véase en el tomo citado de *Historia de las mujeres*, el texto de Thomas, Yan, “La división de los sexos en el Derecho Romano”.

¹⁹ Veyne, Paul, “La familia y sus libertos” en *El Imperio Romano*, que forma parte de *Historia de la vida privada*, tomo I, bajo la dirección de Aries, Ph. y Duby G., Taurus, Madrid, 1991, pp. 79/81. Véase asimismo Veyne, P., *Le pain et le cirque, sociologie historique d'un pluralisme politique*, Seuil, Paris, 1976.

gió la figura patriarcal, esa que se llama a silencio cuando aparece y permanece sentada en escena, cual estatua del Comendador, esa que impone su silente autoridad en un momento en que la jefatura de los hombres de honor y de poder comienza a ser fuertemente cuestionada por el despierto rencor femenino y el consiguiente desconcierto de los hombres. (No puedo dejar de advertir que la palabra “esposo”, dicha por Veyne, aminora ese dominio patriarcal de la figura weberiana. Históricamente y de manera realista es bueno que podamos oscilar entre una y otra significación, sin abolir a ninguna de las dos.)

No es jefe de clan, se declara; pero es *dueño* de un patrimonio, *amo* de esclavos, *patrón* de libertos y, sobre todo, *juez* de esposa, hijos, hijas; la referencia a los Padres de la Iglesia introduce a Xantipa en el reino de Sócrates. Comedia y virulencia que excede a la comedia. Por su parte los hijos, si bien no constituyen un clan, el hecho de su dependencia arbitraria del padre también introduce un factor eminente y socialmente centrífugo a la vez que aglutinador.

¿No hay algo letal en que un hijo tenga que esperar, ya sea la muerte de su padre o la declaración de emancipación?

Indudablemente, el mito freudiano del padre primitivo, por más falso que sea referencialmente, tiene una punta de *verdad salvaje*; es el salvajismo del inconsciente que trastorna el tranquilo pluralismo del historiador.

Tiene razón Veyne cuando declara que se trata de un conglomerado de poderes heterogéneos que carecen de una raíz común de la cual habrían derivado; no obstante, es preciso, teniendo en cuenta que el cuadro remite a los sectores superiores de la oligarquía reinante (senadores y caballeros), señalar que la familia concebida como *unidad de producción* (el dueño que trabajaba la tierra y elaboraba artesanías con sus esclavos y libertos gozaba asimismo del poder político) fue el punto de partida de la formación patriarcal; punto de partida que los tiempos sucesivos fueron desdibujando, dejando en pie elementos decisivos de la trama.

Producción, nombre de linaje, poder: estos tres elementos en el curso del tiempo fueron perdiendo su cohesión. El mercado primero y luego la generalización del mercado propio del capitalismo, en el cual la fuerza de trabajo es una mercancía, contribuyeron, decisiva pero no exclusivamente, a este estado de cosas.

No obstante, aunque en las clases inferiores esa alianza de la producción y del poder no se producía, el ejercicio exclusivo de la *patria po-*

testas por parte del hombre libre fue indudablemente un factor que prolongó su acción siglos y siglos, hasta la actualidad. ¿Bajo qué nombre ubicar este factor avalado por los modernos códigos civiles y por la moral y las costumbres que los cimentaban otorgándoles legitimidad?

* * *

El patriarcado, al menos en el Occidente capitalista y cristiano, ha caducado. La patria potestad compartida, supremo oxymoron²⁰ histórico y jurídico, es su acta de defunción.

Se dirá: sin embargo, el poder político y el económico es ejercido por varones. Las mujeres poderosas suelen ser viudas de hombres poderosos y la necesidad de establecer un cupo femenino en todos lados, fundamentalmente en los ámbitos legislativos, es una buena prueba de lo que digo. Pero, ¿son acaso necesarias las pruebas?

De otro lado, las mujeres que acceden a lugares anteriormente reservados a los hombres –lugares que no son ni la caridad que ahora se llama “asistencia social” ni el control de la violencia de género–, terminan por adquirir rasgos dignos de la “dama de hierro”.

Creo que Freud puede aportarnos algo al respecto. En el “Apéndice” a *Psicología de las masas y análisis del yo*, dice:

“En las grandes masas artificiales, Iglesia y ejército, no hay lugar para la mujer como objeto sexual. La relación amorosa entre hombre y mujer queda excluida de estas organizaciones. Aun donde se forman masas mixtas de hombres y mujeres, la diferencia entre los sexos no desempeña papel alguno. Apenas tiene sentido preguntar si la libido que cohesionan a las masas es de naturaleza homosexual o heterosexual, pues no se encuentra diferenciada según los sexos y prescinde, en particular, de las metas de la organización genital de la libido.

Aun para el individuo que en todos los otros aspectos está sumergido en la masa, las aspiraciones sexuales directas conservan una parte de quehacer individual. Donde se vuelven híperintensas, descomponen toda formación de masa. La Iglesia católica tenía los mejores motivos para recomendar a sus fieles la soltería e imponer a sus sacerdotes el celibato, pero es frecuente que aun estos últimos abandonen la Iglesia por haberse enamorado. De igual manera, el amor por la mujer irrumpe a

²⁰ En realidad se trata de un doble oxymoron, porque el vocablo *pater* remite a **la patria**.

*través de las formaciones de masa de la raza, de la segregación nacional y del régimen de las clases sociales, consumando así logros importantes desde el punto de vista cultural. Parece cierto que el amor homosexual es mucho más compatible con las formaciones de masa, aun donde se presenta como aspiración sexual no inhibida; hecho asombroso, cuyo esclarecimiento nos llevaría lejos*²¹.

La última frase me parece particularmente impresionante: aun cuando la genitalidad no está eludida, el amor homosexual es perfectamente compatible con la formación de masa. Las mujeres que adhieren a esta formación empiezan o terminan por adquirir rasgos viriles.

Quiero decir: el cuerpo *sutil y ondulante* se vuelve cuerpo *rígido, cuerpo corporativo; en este respecto, la genitalidad pasa a un nivel secundario*. Los varones que adhieren a este culto, la movilización enérgica de la masa, repudian el aire en beneficio de la sólida tierra.

El energetismo del *imperium* los reúne a todos más allá de la individuación. El amor viril homosexual, heredero de la feroz fraternidad masculina (*frerocité*, dice un irremplazable neologismo francés), cemento de la vida social, especialmente de las corporaciones fuertes, la Iglesia y el Ejército, es lo que ha venido a ocupar el lugar del vetusto sistema patriarcal.

Por supuesto, describo efectos, no causas. De las causas nada sabemos; pero sí sabemos cuáles son las razones –razones que, desde luego, afloran a posteriori–, de la insurrección femenina actual, situada bajo *dos tipos* de demandas *confundidas entre sí* por los efectos de masa. La una, histérica²²; la otra, inspirada en el resentimiento femenino que rechaza lo que la histérica simplemente reprime, y así conserva. La demanda histérica, que como toda demanda es demanda de *otra cosa* de lo que efectivamente pide, no cesa de invocar, ambiguamente, el *fantasma* del patriarcado, con lo cual ilumina fuertemente y, del mismo modo, oscurece nuestra época. La otra intenta arrebatarse el falo a los hombres para quedar tomada, a la postre, en el espíritu asfijante del *ghetto* genérico.

²¹ Freud, S., *Obras completas*, tomo XVIII, Amorrortu ediciones, Buenos Aires, 1979, pág.134.

²² Es cierto que el término ha adquirido, sobre todo en estos días, un extensión muy pobre, sobre todo porque se olvida que la histeria no es una *clase* patológica sino un *discurso*. Pero, en lo que respecta a las mujeres, en ellas mismas, origen en definitiva de este discurso, hay un reclamo extremadamente ambiguo dirigido hacia el Otro primordial (me remito a Freud, como sabrá el lector), a la vez perdido e inolvidable, al que se quiere perder y olvidar y al mismo tiempo se lo llama a la escena cuando desaparece.

La historia que Melville tituló *Billy Budd*, dándole por título el nombre de la víctima, muestra claramente que cuando los hombres se reúnen expulsando la feminidad, la crueldad, la injusticia y la imbecilidad tienen las puertas abiertas.

Una sociedad de hombres, el actual capitalismo liberal e informático, que desde hace décadas da pruebas de injusticia, de miseria, de estancamiento, de cobardía, ha sido el detonante que liberó a la tribu de las amazonas y al cortejo de las ménades. ¿Replicarán las mujeres en espejo?

(Uso el verbo en tiempo futuro, aunque esto esté ocurriendo ya, porque nadie sabe dónde termina. Mundo feroz el nuestro, con un capitalismo cada vez más asfixiante y destructivo; también cada vez más plesbicitado por el sonido y la furia de masas perdidas en un movimiento tan incesante como circular; mundo donde las reivindicaciones de igualdad política, tan justas y liberadoras, coexisten con la negativa a reconocer las desigualdades eróticas, las que nada tienen que ver con la desigualdad en la riqueza...)

La teoría como acción



Masotta, el estructuralismo ensanchado y la exigencia elemental

Jorge Pinedo

*Seré humilde aquí: siempre pretendo repetir bien.
Tal vez pueda yo distinguirme de Lacan ahí donde lo ignoro, pero
no ignoro que de creer distinguir-me distinguiría: lo que remite el
círculo al estupor de la cuestión del no-saber no-sabido.*

Oscar Masotta¹

Hay toda una generación que no me conoce.

Federico Manuel Peralta Ramos²

Menos en el arcón del olvido que silenciadas, la figura y la obra de Oscar Masotta (Buenos Aires 8/01/1930-Barcelona 13/09/1979) retumban aún hoy en la crítica literaria, las artes visuales, las ciencias sociales y el psicoanálisis. No solo por sus intervenciones sino también por una senda que fue más seguida a posteriori que en su momento acompañada. Fundador de una vanguardia que revolucionó ideas y prácticas, introdujo en los medios culturales de habla hispana y alrededores no solo las tendencias más avanzadas de la época; también aportó perspectivas originales, empapadas de una praxis apartada de todo canon y parroquia, por ende debidamente vituperada. Al intervenir activamente en los espacios hasta ese momento estancos reservados a la academia y la institución, sembró un estilo de articulaciones discursivas que amenazó variopintos monopolios eruditos con la reivindicación de la función teórica del intelectual en los procesos históricos.

Conocido por su labor introductoria del pensamiento de Jaques Lacan en el campo de la ciencia fundada por Freud, hizo de ese paradigma una extensión hacia otros espacios, y viceversa. Faena cargada de un rigor sin com-

¹ Carta a Luis Gusmán desde Barcelona, 10-09-1978.

² <https://www.youtube.com/watch?v=k7cpWccaYAI>

placencias que asimismo abarcó la antropología estructural, el marxismo, las ciencias del lenguaje y la entonces incipiente teoría comunicacional de los medios masivos. Rompiendo los espacios compartimentados —pero sin pastiche en los niveles de análisis—, desarrolló un aparato capaz de enlazar diversas herramientas teóricas y metodológicas, siempre en pos de pesquisar “la producción social de sentido”; para empezar lo que denominó en su momento “estructuralismo ensanchado”³. Conviene entonces un raudo repaso de ese recorrido.

Luego de transitar brevemente por la carrera de Filosofía en la UBA, Masotta se lanza a la aventura intelectual desde la revista *Contorno* de Ismael y David Viñas; se aproxima al peronismo en forma “más cercana al histrionismo que a la afinidad ideológica”⁴. Ya en 1959 Masotta se había conectado con los textos de Lacan y en 1963 dicta un primer seminario en la Escuela de Psiquiatría Social de Enrique Pichon-Riviere, desarrollando en forma paralela grupos de estudio donde forma pensadores y psicoanalistas que continúan hasta hoy con desarrollos propios que, no obstante, no son ajenos a su transmisión. Con Juan José Sebrelli (su compañero de escuela) y Carlos Correas colabora brevemente en el periódico *Clase Obrera* de Rodolfo Puiggrós, funda el Centro de Estudios Superiores de Arte en la UBA, en 1965 es designado investigador con dedicación exclusiva en la Facultad de Arquitectura, todo sin título universitario, hasta que en 1967 el golpe de Onganía lo cesantea. Lo cobija el Instituto Di Tella, donde se dedica a las artes experimentales ligadas al pop, los happenings y los medios de difusión. Un pionero que organiza en el '68 la Primera Bienal Mundial de la Historieta, como “el encuentro más acabado entre arte y cultura de

³ Masotta, Oscar. *Conciencia y estructura*, Ed. Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1969, pág. 271.

⁴ Longoni, Ana, “Oscar Masotta: vanguardia y revolución en los años sesenta”, en *Revolución en el arte*, Ed. Mansalva, Buenos Aires, 2017, pág 12.

masas". Una publicación reciente rescata los escritos específicamente referidos a las artes visuales⁵ y sirve de disparador a fin de ingresar a esos universos de intercambios discursivos.

Trabajador autodidacta, con prepotencia de producción a lo Arlt (con quien tanto se identifica), pocos alcanzan a Masotta en su erudición emergente de una práctica social heteróclita. Ejercicio que encuentra en la historia que "no está en los libros, sino en nosotros, que la vivimos y la hacemos solo a condición de soportarla. Los libros solo conservan el reflejo lejano y fugaz de eso que los hombres viven de muy cerca. Pero por lo mismo; es esto lo que los torna imprescindibles"⁶. También marca de época, de un "entretiempo de una revolución que sabemos que haremos, mientras encontramos el modo de hacerla"⁷. Programa, proyecto inclusivo, también, de la tarea artística "que no está ni en hacer imágenes con óleo, ni está en los museos: está en la calle y en la vida, en las tapas de las revistas y en la moda, en las películas que antes creíamos malas, en la literatura de bolsillo y en las imágenes publicitarias"⁸. Es decir, en la comunicación masiva susceptible de "recibir con-

⁵ Masotta, Oscar, *Revolución en el arte*, Ed. Mansalva, Buenos Aires, 2017. El volumen reúne los textos originales del libro de 1967, *El Pop Art*, los artículos de *Conciencia y estructura* (1969) y *Happenings* (1967), más dos inéditos: un prólogo de la muestra del escultor Miguel Ingoglia (1962) y un proyecto de investigación en Nueva York para el mítico Instituto Di Tella. El detallado estudio preliminar a cargo de Ana Longoni (profesora de la UBA, investigadora del CONICET) constituye un *bonus track* insustituible ya que ofrece, con precisión y agilidad, afecto y cuidada escritura, un vasto panorama de la actividad de Masotta. Parfrasea: "Un fantasma recorre el mundo: ojalá su paso espectral remueva algo del presente, y deje cabida a su capacidad de incomodar, desplazarse a lugares insólitos e idear conexiones inesperadas".

⁶ Masotta, O. "Advertencia" a "Conciencia y Estructura", en *Revolución en el arte*, Ed. Mansalva, Buenos Aires, 2017, pág. 210.

⁷ Masotta, O. "Sobre Miguel Ingoglia", en *Revolución en el arte*, Ed. Mansalva, Buenos Aires, 2017, pág. 253.

⁸ Masotta, O. "Advertencia" a "Conciencia y Estructura", en *Revolución en el arte*, Ed. Mansalva, Buenos Aires, 2017, pág. 212.

tenidos políticos, quiero decir, de izquierda, realmente convulsivos, capaces realmente de fundir la 'praxis revolucionaria' con la 'praxis estética'. Las obras así producidas serán las primeras que realmente no podrán ser conservadas en los museos y que solo la memoria y la conciencia deberán retener: pero un tipo muy específico de memoria y de conciencia. No serán objetos de los archivos de la burguesía sino temas de conciencia post-revolucionaria"⁹. Corría 1968, claro, el año mismo de Tucumán Arde; uno antes del Cordobazo. En 1974 Masotta evalúa una situación política intolerable, de modo que emigra a Barcelona donde se dedica de lleno al psicoanálisis y muere de cáncer cinco años después, a cuatro meses de cumplir medio siglo.

Gestor, teórico, realizador, mentor, crítico, ensayista, investigador y productor, Masotta cultiva una "hibridación de imágenes" que apunta a "intranquilizar o desorientar gentes". Posición "poco habitual y sin duda incómoda: un lugar de cruce productivo entre la experimentación artística, la teoría social y la estética, que él mismo concebía como conflictivo, difícil de clasificar e intranquilizador para los cánones vigentes en el campo artístico y cultural"¹⁰. Entonces y ahora, agreguemos. Tarea que implica una ética, un método y mucha gente. La primera comprende un espacio delimitado por "los límites de hierro de una estructura económica (interna y externa) y social, determina y decide, por nosotros y sin nosotros, una 'realidad' que solo es nuestra a fuerza de ser ajena"¹¹.

Experimentalista irredento, dado el caso, en octubre de 1966 realiza un happening —*El Helicóptero*— diseñado de manera tal que transporta la matriz teórico-metodológica con la que Lévi-Strauss analiza un antiquísimo

⁹ *Ídem* pág. 213.

¹⁰ Longoni, Ana, "Estudio Preliminar" en Masotta, Oscar, *Revolución en el arte*, Ed. Mansalva, Buenos Aires, 2017; pág. 17.

¹¹ Masotta, Oscar — "Después del pop: nosotros desmaterializamos", en *Revolución en el arte*, Ed. Mansalva, Buenos Aires, 2017, pág. 223.

apólogo de indios canadienses —la Gesta de Asdiwal— que: "...como una melodía, escrita para varias voces, está sujeta a un doble determinismo: el de su línea propia —horizontal—, y el —vertical— de los esquemas contrapuntísticos¹²". Congregó público en el Instituto Di Tella (Florida y Paraguay). Dividió el grupo, al modo de los clanes exógamos, en dos: uno fue llevado a un teatrillo de Av. Santa Fe y Pueyrredón donde se sucedieron escenas disruptivas; el otro fue a parar a la vieja estación Anchorena del desmantelado ferrocarril del Bajo, junto al río, donde los sobrevoló un helicóptero desde el cual una conocida actriz los saludaba. Finalmente, volvieron todos al Instituto Di Tella, donde intercambiaron respectivas versiones, constituyendo una suerte de mito.

Originalidad o no, según quien lo mire, lo cierto es que con ese material Masotta trabajó en el desarrollo de una semiótica particular y transformó el hecho arbitrario en un acontecimiento de masas que rotuló como "sadismo social explícito". Pero por sobre todo hizo que el modelo de la estructura del mito levistraussiano diera cuenta del de el happening, tal como —agregamos hoy— las matrices teóricas extraídas por Freud de la biología (y/o económicas, físicas, etcétera, subsidiarias de su principal metáfora: la Medicina) son al aparato inconsciente. En la misma línea, pero en otro aspecto, formuló una dialéctica de la práctica teórica inicialmente sustentada en la construcción de —más que metáforas— fórmulas canónicas; Freud hace con los mitos lo que Lacan con los matemas. Con lo que se podría provisionalmente colegir: con el esquema melódico musical, Lévi-Strauss hace con la gesta de Asdiwall lo que con este mito Masotta hace con el happening *El Helicóptero*, tal como Freud hace con el modelo biológico (etcétera) lo que Lacan formula a través de los matemas.

Priorizados los textos psicoanalíticos, los referidos a las artes visuales, la historieta o a la teoría literaria durante años pasaron a un segundo plano,

¹² Lévi-Strauss, Claude, *Antropología Estructural II* (1973), Siglo Veintiuno Ed., México, 1984, pág. 153.

pese a contener ideas, reflexiones y conceptos que muestran ribetes singulares tanto del estilo, como de la ética y lo que se dio en llamar *el método* Masotta, base del *corpus* del "estructuralismo ensanchado", una suerte de epistemología de múltiples atravesamientos.

Método que cliva en un ejercicio sistemático sobre la dificultad "que llamamos en el punto de partida y que por una operación de inversión de las prioridades tratamos de convertir la confusión en ventaja. Nos encontramos así en la situación de alguien que se encontrara ante una masa heteróclita de objetos y que estuviese obligado a descubrir algún tipo de orden en ese desorden"¹³. ¿Qué otra masa de objetos heteróclitos, *mutatis mutandis*, que la cadena significante presentificada en el discurso bajo el velo del sentido deparado por la tutela fugaz de la conciencia? ¿Qué otra tarea acecha al analista que desentrañar de ese conglomerado otro orden, orden del Otro? Ejercicio, al mismo tiempo, de una "subjetividad descentrada" del "yo como centro de las significaciones del mundo", donde a sabiendas¹⁴ Masotta pone en juego el apotegma lacaniano: "donde pienso no soy, donde soy no pienso"¹⁵.

Continúa entonces Masotta formulando bajo la forma de la vacilación un interrogante y de éste una advertencia: "Pero ¿cómo hacerlo? Y si llegáramos a un resultado, ¿no existirá el peligro de estrechar o de ensanchar excesivamente los límites del sistema clasificatorio? Y, por otra parte, ¿de dónde extraer ese sistema?" Alude a lo simbólico que se desfasa de las consideraciones del orden histórico (caracterizadas por lo no sistemático¹⁶), donde se ejemplifican las series clasificatorias desarrolladas por la antropología estructural a partir de 1962¹⁷ y que disponen del flujo discursivo por fuera de la conciencia, tanto del hablante en el plano fantasmático, imaginario propio de cada sujeto, como del encuadrado en el marco de la lengua

¹³ Masotta, O. "El Pop Art" (1967) en *Revolución en el arte*, Ed. Mansalva, Buenos Aires, 2017, pág. 86.

¹⁴ *idem*, pág. 117.

¹⁵ Lacan, Jaques, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente", en *Escritos I* (1966), Siglo Veintiuno Ed., Buenos Aires, 1985, pág. 773 y ss.

¹⁶ Masotta, O. *Ídem*, pág. 85.

¹⁷ Lévi-Strauss, Claude, *El Pensamiento Salvaje* (1962), Ed. FCE, México, 1964.

a la que se halla sujetado. No sin señalar el riesgo de agregar o quitar ("estrechar o ensanchar") sentidos ajenos a la cadena original por parte de quien opera. Abstención necesaria a fin de habilitar que surja "en lo hechos, entonces, algún principio sistemático, y para hallarlo no hay mejor manera que dejar que los hechos comiencen a ordenarse por sí mismos", allí donde "el no dominio de una materia, una cierta ignorancia" bien puede operar "como motor de escritura"¹⁸. Si se entiende como tal el intervenir del analista en general, la interpretación en particular.

Praxis del "estructuralismo ensanchado" que abreva en un pecado original antropológico donde —y otra vez salvando las distancias— el etnólogo desembarca en la aldea etnográfica con la advertencia de que nada sabe de los sistemas de intercambios, creencias o parentesco de sus habitantes. Y que si algo conoce de la lengua local, es superior lo que ignora, de modo que nada podrá malograr más su labor que caer en la convicción del entendimiento.

Modalidad, la del "estructuralismo ensanchado", que retoma los fragmentos medulares de un discurso para ser reflejados en otro —de praxis a praxis— a fin de dilucidar en esa hiancia los dispositivos que circulan en su economía interna. Acaso al modo de como Freud opera con los fragmentos del análisis de Dora para develar los mecanismos de la histeria. En otros términos, se trata de establecer correlatos entre una estructura y otra, como las que Masotta propone entre producciones artísticas y disciplinas del pensamiento, como la articulación lógica entre el pop-art y semiología.

Un juego más sutil entre estructuras homólogas aparece, por ejemplo, en una comunicación leída en el Instituto Di Tella el 15 de noviembre de 1966.

¹⁸ Masotta, Oscar, *Conciencia y estructura*, Ed. Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1969, pp. 177-192.

Allí plantea que una ideología "comienza a perder vigencia para ser reemplazada por otra. Una ideología de reemplazo cubre hoy las debilidades de la ideología que la ha precedido, a la vez que precisa la aparición, sobre el horizonte histórico inmediato, de realidades nuevas"¹⁹. La afirmación, de raíz marxista, contiene la misma estructura de la tesis propuesta por Althusser dos años antes en relación a una particularidad de las formaciones ideológicas: la relativa a la conformación histórica del estatuto científico. El filósofo francés, mediante otra poética, afirma que la juventud "de una ciencia es su edad madura: antes de esta edad la ciencia es vieja, antes de esta edad vive de los prejuicios, de los que es hija, y en consecuencia vive en la edad de sus padres". Y especifica: "Toda la historia del psicoanálisis muestra cómo una teoría joven, por lo tanto madura, puede volverse infantil, es decir, caer en los prejuicios de sus antecesores y de sus descendientes: he aquí el profundo sentido del volver a Freud, proclamado por Lacan"²⁰. La reflexión de Masotta guarda un correlato *vis-à-vis* con la de Althusser, aun en la implícita empatía por la alusión a la historieta edípica, en la aguda crítica a las posturas conservadoras y en la advertencia respecto al tan eventual como compulsivo rechazo de renovadas perspectivas.

No solo son las estructuras las que se ensanchan; es la función teórica, la producción intelectual la que se amplía: "Mis posiciones generales —básicas— con respecto a la lucha de clases, al papel del proletariado en la historia, a la necesidad de la revolución, son las mismas hoy que quince años atrás. Lo que ha cambiado es la manera de entender el rol del intelectual en el proceso histórico: cada vez comprendo más hasta qué punto ese rol

¹⁹ Masotta, O. "Los medios de información de masas y la categoría de 'discontinuo' en la estética contemporánea", en *Revolución en el arte*, Ed. Mansalva, Buenos Aires, 2017, p. 86.

²⁰ Lacan, Jaques, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente", en *Escritos I* (1966), Siglo Veintiuno Ed., Buenos Aires, 1985, pág. 141.

tiene que ser 'teórico'; esto es, que si uno se ha dado a la tarea de pensar, no hay otra salida que tratar de hacerlo lo más profundamente, lo más correctamente posible. ¿Podrá uno alguna vez cumplir con esta exigencia elemental"?²¹

²¹ Althusser, Louis, "Freud y Lacan" (1964), en *Posiciones*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1977, pág. 18.

²² Masotta, O. "Prólogo" a "Conciencia y Estructura", en *Revolución en el arte*, Ed. Mansalva, Buenos Aires, 2017, pág. 209.



El trabajo ulterior

Maximiliano Crespi

La palabra del crítico fue siempre para él una palabra adversa y muy adversa, una palabra insultante, una palabra de hombre herido.

Oscar Steimberg

Toda elección se define en función de aquello que excluye; por eso, cada veta de un proyecto intelectual se afirma en efecto en una sustitución lógica cuyas razones históricas siempre pueden buscarse en otra parte. En enero de 1967, cuando responde en una entrevista que se publicará en marzo de ese mismo año en el primer y único número de la revista *Veinte y ½* (dirigida por Oscar Steimberg), Oscar Masotta no vacila en reconocer que conviene trabajar con ciertas reservas metodológicas el “paralelismo” —entre la evolución de la literatura y la de las herramientas que facilitan su abordaje— que ha sido “el caballo de batalla, si no la mayor debilidad, de la crítica marxista”¹. La incorporación de un matiz formalista en la perspectiva crítica que había alimentado las lecturas que componían *Sexo y traición en Roberto Arlt* (1965) y los ensayos críticos reunidos en *Conciencia y estructura* (1968) no lo ponen en la vertiente contraria. Lo sitúan más bien en la zona problemática respecto de la crítica moderna que se afirma como “una reflexión sobre las formas y los contenidos inmanentes a la obra”. Por esa razón, leyendo con agudeza su propio presente, Masotta plantea que, aunque “el crítico actual no se desentiende de las conexiones globales”, no siempre es capaz de reconocer también que esas conexiones son “del orden de un trabajo ulterior”. La referencia elíptica a Yuri Tyniánov está implicada en la

¹ Masotta, Oscar, “Reportaje a Oscar Masotta” (realizado por Oscar Steimberg), en *Veinte y ½*, Año 1, N8 1, Buenos Aires, marzo de 1967, pág. 4.

convicción de que "la relación que existe entre cada 'serie' (literaria, plástica, musical) y las otras series de la vida social (instituciones, vida económica, procesos políticos, mitos sociales), depende, en general, de los fundamentos filosóficos de cada proyecto crítico"².

Como en muchos de los textos de esa época, lo que Masotta subraya con esa respuesta es la intención de sostener su propio proyecto crítico en el corazón de ese campo problemático donde se materializan las conexiones, los pasajes, las transacciones, transposiciones, el tráfico, las mediaciones y las transformaciones que constituyen el propio fundamento de la crítica. Casi podría decirse que, desde comienzos de la década del '60, ya no trabaja sobre la crítica sino sobre las condiciones que la hacen posible. El pasaje del existencialismo de corte marxiano al estructuralismo marca esa etapa donde Masotta *piensa* a través del fracaso, la frustración, los fallidos de una crítica que opera naturalizando su propia moral en las categorías teóricas con las que lee³.

En agosto de 1962, en conmemoración de los 20 años de la muerte de Arlt, escribe —para *Hoy en la cultura*— una nota que incluirá como "Apéndice" la primera edición de *Sexo y traición* y que ya anticipa su decisión de hacer foco en la relación del crítico con sus objetos y en esa exploración definir su propio espacio de enunciación como *escritor*⁴. Entre la crítica y la biografía, Masotta descubre un espacio de producción en el que se abre camino sin olvidar la enseñanza kafkiana: la imposibilidad de escribir como

² Masotta, Oscar, "Reportaje a Oscar Masotta", *ed. cit.*, pág. 4.

³ Cfr. Giordano, Alberto, "Temor y temblor. Ética de la lectura y morales de la crítica", en *Razones de la crítica*, Buenos Aires, Colihue, 1999, pp. 19-34.

⁴ A comienzos de la década del 50, Masotta aún consideraba seriamente la posibilidad de convertirse en un escritor de literatura, al punto que algunas de sus primeras narraciones aparecieron publicadas en revistas de la época. Un caso puntual es "Los muertos (fragmento)", un texto de 10 páginas que publicó en julio de 1954, en el N°8 de la revista *Centro*. En la "evocación" de Jorge Lafforgue este deseo nunca extinto en Masotta es el que determina su posición en desvío respecto de lo que tradicionalmente se entendió como crítica literaria. (Lafforgue, Jorge, "Una evocación", en AAVV. *Oscar Masotta. Lecturas críticas*, Buenos Aires, Atuel/Anáfora, 2000. pág. 116).

motor de la escritura. Cito: "¿cómo decir, brevemente, lo que uno piensa sobre Roberto Arlt sin despertar todas las desconfianzas, todos los equívocos? Inicio y abandono otras notas. Imagínense: ¿cómo *no* escribir, exactamente, eso que uno piensa sobre Arlt sin escribir sandeces? Enfundo la máquina de escribir. Y cuando ya había decidido no escribir la nota comprendí que ella ya estaba escrita. La única nota que me era posible escribir sobre Arlt debía reflejar mi imposibilidad de escribirla"⁵.

Lo que sigue a ese párrafo es una enumeración de escenarios de escritura donde la argumentación crítica va descartando —con puntazos irónicos y definitivos— enfoques y modelos perimidos de explicación sociológica, biográfica, ideológica y moral en sus diversos maridajes. Masotta está ya en su espacio de trabajo. En febrero de 1965, respondiendo a un cuestionario formulado por el Instituto de Letras de la Universidad del Litoral, opta por tomar distancia y evaluar sin indulgencia su propia producción crítica: aquellos trabajos donde lograba, "más que llegar a objetivos satisfactorios, experimentar simplemente las dificultades —de formación y de comprensión— que constituyen la posibilidad misma de hacer crítica literaria"⁶. La experiencia intelectual de esas dificultades se vuelve objeto del pensamiento que vuelve sobre sus imposibilidades para plantear una justificación de existencia en tanto portadoras de una verdad histórica. Dice Masotta: "esos trabajos no me dejaron en paz con mi conciencia y si acepté publicarlos —intento expresarme sin retórica— fue porque pensé que algún lector atento podría encontrar en ellos más de lo que ellos decían, no solamente más de lo que

⁵ Masotta, Oscar, "Seis intentos frustrados de escribir sobre Arlt", incluido en *Sexo y traición en Roberto Arlt*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1965, pág. 116.

⁶ Masotta, Oscar, "Sobre la crítica literaria en la Argentina", *Conciencia y estructura*, ed. cit., pág. 170. Resulta sintomático observar aquí no solo la resistencia de Masotta a dejarse fichar bajo la categoría de crítico literario ("sin pensar en volverme únicamente a la crítica literaria", pág. 170) sino, a la vez, la voluntad de exhibirse frustrado en el intento de serlo ("Cuento aquí mis limitaciones y yo sé que es de mal gusto referirse a las barreras que no se han podido franquear. Pero tal vez me atraiga el mal gusto, tal vez me agrade hacer pose de lucidez, o tal vez sea preciso decirlo sencillamente de ese modo". pág. 171).

decían con respecto a Arlt y a Viñas, sino con respecto a quien los escribía”⁷. No se trata ya de una duda con relación a la legitimidad de los objetos de la crítica (una obra y una figura de autor), sino de lo que la configuración de esos objetos de la lectura tiene para decir del lector.

Por eso, en 1965, en el extraordinario —e inclasificable— texto publicado bajo el título de “Roberto Arlt, yo mismo”, además de tomar distancia del libro que está presentando, puede disponer, como afirma Ricardo Piglia, una operación inédita tanto para la crítica como para la literatura. Para el autor de *Crítica y ficción*, Masotta “funda” un género literario a partir de una expropiación: produce un desplazamiento de los protocolos estereotipados de un género social (la presentación de libro) y lo convierte —a partir de un desdoblamiento recursivo— en un espacio de análisis que enlaza al objeto y al sujeto de la enunciación en un proceso de retroalimentación significativa. El título elegido por Masotta debe ser leído en los dos sentidos, a partir del equilibrio ecuativo que supone el núcleo en verbo de existencia (elidido en la coma). La intuición de Piglia es razonable: “‘Roberto Arlt, yo mismo’ debe ser leído literalmente: Roberto Arlt soy yo mismo; por lo tanto, si hablo de mí hablo de Roberto Arlt”⁸. La operación de inclusión que realiza Masotta sustrae el rostro a la enunciación siguiendo la lógica burguesa que naturaliza su punto de vista como sentido común. Enmascarada de objetividad, la crítica literaria moderna borra al sujeto de la enunciación universalizando su posición de lectura: “cualquiera sea el método que esté usando está tratando [de] que funcione como una objetivación de su subjetividad”, sintetiza Piglia⁹.

Pero no se trata solo de un gesto que busca historizar al sujeto de la enunciación crítica colocándolo en el mismo plano de distancia que el resto de sus objetos. Se lee él mismo como un *objeto en desvío*, como una forma sub-

⁷ Masotta, Oscar, “Sobre la crítica literaria en la Argentina”, *ed. cit.*, pág. 170.

⁸ Piglia, Ricardo, “Improvisaciones sobre un tema de Oscar Masotta”, en AAVV. *Oscar Masotta. Lecturas críticas*, *ed. cit.*, pág. 120.

⁹ Piglia, Ricardo. *op. cit.*, pág. 121.

yacente que se descompone en la distancia. En el primer párrafo del texto en cuestión dice Masotta: "cuando [Jorge] Álvarez me invitó a que presentara yo mismo a mi propio libro, me sentía ya lo suficientemente alejado de él y pensé que podría hacerlo. Pensé en ese tiempo transcurrido, esa distancia que tal vez me permitiría una cierta objetividad para juzgar(me); pensé que el tiempo transcurrido había convertido a mi propio libro en un «extraño» para mí mismo"¹⁰. En una palabra: para Masotta, la objetividad no radica en el borramiento del sujeto del enunciado sino en su capacidad para desdoblarse tomando distancia de sí mismo y de las condiciones de la enunciación que se vuelve objeto.

Esa distancia es también la de la doble despedida: 1) el cierre de ciclo que, en el epígrafe de *Conciencia y estructura* firmado por Bernard Pingaud¹¹, confirma sus síntomas de pasaje en el orden de los lenguajes y las referencias de autoridad; y 2) el respetuoso distanciamiento de una etapa patológica —dice Masotta: "en 1957, estaba yo un poco loco [...], pesaban sobre mí un conjunto de estructuras, un pasado, que se contradecían y que yo intentaba estúpida e inconscientemente resolver"¹². En esa contradicción expuesta, en esa delación abierta de la contradicción, ahora Masotta puede percibir las condiciones de constitución de un punto de vista teórico y de un "estilo". En este punto, el *estilo* importa porque en él se inscribe, al nivel de la estructura y los constantes significantes, un cierto objeto perdido que, como ha dejado deslizar Lacan, "estructura al sujeto que lo motiva y lo jus-

¹⁰ Masotta, Oscar. *Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968. pág. 177.

¹¹ "1945-1960: para medir el camino recorrido entre esas dos fechas basta abrir un diario o una revista y leer cualquier crítica de libros. No solo no se cita ya a los mismos nombres, no se invocan las mismas referencias sino que no se pronuncian las mismas palabras. El lenguaje de la reflexión ha cambiado. La filosofía, triunfante hace quince años atrás, se borra ahora ante las ciencias humanas: el desplazamiento acompaña la aparición de un nuevo vocabulario. Ya no se habla de 'conciencia' o de 'sujeto' sino de 'reglas', de 'códigos', de 'sistemas'; ya no se dice que 'el hombre hace el sentido' sino que el sentido 'adviene al hombre'", dice el fragmento de Pingaud con que Masotta abre deliberadamente su segundo libro.

¹² Masotta, Oscar. *Conciencia y estructura*, ed. cit., pág. 180.

tífica”¹³. Pero la noción de estilo que asoma en la argumentación masottiana parece más cercana al concepto de *escritura* del primer Barthes¹⁴. No solo porque le permite notar el carácter socialmente contradictorio de su configuración: el forzamiento y el efecto exótico que producía la “prosa de tonos” (que imitaba a un refinado profesor parisino) en que está escrito *Sexo y traición en Roberto Arlt*. También porque, desde la percepción de ese desajuste social en el estilo, puede desarrollar un análisis crítico que lo despega de la situación naturalizada: ideas tomadas de Sartre, prosa copiada a Merleau-Ponty, momento de autoconciencia de clase pequeño burguesa en decadencia (la vergüenza económica), de las limitaciones y contradicciones (“una cierta indignancia”) de formación teórica y competencia cultural, la teatralización del sufrimiento (la muerte del padre, una enfermedad “hecha” en ocasión de esa muerte, los intentos de suicidio), la frustración, la transformación en el análisis y, sobre ese campo problemático, el análisis mismo abriéndose paso en una escritura que se asume como un ejercicio de delación lúcida y liberadora, al desnudar “la determinación material del hombre concreto” en la economía y la sexualidad.

En síntesis: esta vena del proyecto crítico de Oscar Masotta opera siempre un desplazamiento en dos dimensiones: la de la expropiación y la del análisis. En esa inflexión formaliza un género que tiene antecedentes interesantes en *L'Âge d'homme* de Michel Leiris, *Le traître* de André Gorz y *Les mots* de Sartre, y secuelas vernáculas menos agraciadas como *La operación Masotta* de Carlos Correas. Pero, en el plano de la enunciación, afirma además un distanciamiento tanto espacial como temporal, que el propio Masotta sitúa en la figura de lo *ulterior* —término en cuya etimología latina se incluyen los componentes léxicos *alius* (otro), *-ter* (sufijo contrastivo) y el sufijo *-ior* (más que); es decir, aquellos que resuenan en

¹³ En Caruso, Paolo. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969.

¹⁴ Es una elección formal que implica una determinada función afectiva donde el lenguaje es transformado por su destinación social (Barthes, Roland, *El grado cero de la escritura*, Buenos Aires, Siglo XXI., pp. 17-57).

la palabra *adúltero*¹⁵. En ese espacio/tiempo ulterior, por un trabajo de expropiación, de distanciamiento y análisis de uno mismo, yo deviene no *otro* sino *el otro*. El sujeto de la enunciación no se afirma en la sombra imaginaria de una consistencia sino en la vibración de una insistencia: la de un *ethos* elaborado sobre la contingencia de las respuestas, desde una vocación de apertura a las condiciones de posibilidad de un pensamiento *à venir*.

¹⁵ Corominas, Joan y Pascual, José, *Diccionario Crítico-Etimológico Castellano e Hispánico*. 6 Tomos, Madrid, Gredos, 1954.



Una pasión intelectual

Jorge Jinkis

Con cierto pudor inevitable, como si la traición fuera el horizonte trágico de las palabras que se adelantan sin recaudos contra el riesgo de equivocarse, quisiera no reducir lo desconocido a lo conocido, no avasallar los límites que impone el enigma de la amistad, preservar el misterio de una afinidad con una singularidad hecha de puras diferencias. Celebrar la alegría no declinada de haberlo tenido como amigo y honrar esa fortuna a la que estoy agradecido, no rehúye el encomio ni impide leer, pero leer también establece una forma de distancia y obliga a situar la dificultad de los obstáculos que se encuentran cuando la existencia de las palabras se articula en el tiempo de la historia¹. Una lectura *diferencial e histórica* era uno de los nombres del proyecto de Masotta.

I

"Todo aquí es diferencia", anuncia Masotta en la introducción a su primer libro de psicoanálisis: "un libro escrito en el español del Río de la Plata y que no intercambia casi una palabra en común con otros libros sobre el tema escritos en el mismo español, un texto que repite y transforma el texto de un

¹ Este texto, aquí apenas corregido, fue escrito para: *Segunda vez: How Masotta was repeated*, A research Project led by Dora García, Oslo National Academy of the Arts. 2018.

autor europeo sin dejar de avisar al lector que ahí donde repite tal vez traiciona y que ahí donde transforma no es sino porque quiere repetir”².

Esta encrucijada entre repetición, diferencia y traición la había hallado algunos años antes en la presentación de su libro³ *Roberto Arlt, Yo Mismo*, un libro —dice con humor irónico— “que cualquiera que hubiera leído a Sartre podría haber escrito”. Se sitúa pues como *lector*, la escritura se origina en la lectura, y nuevamente avisa que la referencia a un autor europeo lo coloca en discusión con otras lecturas para tratar un asunto argentino en la lengua del Río de la Plata.

Con esa insuficiencia y esa imposibilidad se trataba pues de construir una realidad improbable que quizás existía en forma de problema, pero requería una resolución en la escritura. Masotta se inventa un procedimiento, pone en juego una usurpación que se denuncia a sí misma, se entrega a la intuición estética de su implicación subjetiva y va al rescate de un tema argentino: la lengua espuria, el arraigo en el desarraigo, las solicitaciones contradictorias que una clase social exige de un cuerpo, las humillaciones del individuo que se resuelven por el salto a un absoluto en el mal, y encuentra un nombre para ese nudo: “Yo mismo”.

Resuena en las antípodas aquel fantasma que anida en el alma del poeta y que responde a la pregunta de Peer Gynt con el anuncio sobrecogedor: “Me llamo Yo Mismo”. Pero no es una identificación, es la voz de la identificación fallida. A la imposibilidad de nombrar esta falla, Masotta cedió su nombre.

De allí que le agradezca a Pavese haberle sustraído a los escritores de derecha la idea de destino. Y a Leiris, pensar que escribir es ponerse en peligro, no escribir a causa de la vida sino a causa de los libros. ¿Pero cuál es la frontera entre la vida y los libros en una escritura que se presenta

² Oscar Masotta, *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Edit. Proteo, 1970, Introducción, págs. 10/11.

³ O. Masotta, *Sexo y traición en Roberto Arlt*, Buenos Aires, editorial Jorge Álvarez, 1965; reeditado en 1982 por Centro Editor de América Latina, y por Eterna Cadencia, con prólogo de Luis Guzmán.

como un golpe a las autoridades fronterizas y no deja a la vez de reivindicar los límites?

La referencia a la locura es paradigmática. La década de los sesenta conoció cierta idealización romántica de la locura; fue considerada una experiencia, un viaje para encontrar una salida. Pero a contramano del empirismo místico de los ingleses⁴, dirá que es un lugar de intersección de la estructura con la conciencia, y un recurso singular para desclasarse, para extraerse de la cultura de clase. Agrega: "Es exactamente lo opuesto a la incoherencia. Es más bien la puesta en práctica de la máxima exigencia de lógica y razón". La palabra lógica no niega la historia, pero irrumpe en ella para decir que no es cuestión de época, es una posición de ruptura.

II

El itinerario intelectual de Masotta a lo largo de tres décadas obliga a dejar vacíos los lugares improbables de la síntesis. La filosofía, fenomenología y marxismo, la crítica literaria, el ensayo político, la literatura, la estética y la experimentación artística (el *pop-art*, el *happening*, arte de los medios, la historieta), la estructura de la comunicación y la semiología, el estructuralismo, el psicoanálisis, su práctica y su enseñanza, y en todos esos ámbitos, *la acción teórica*, dispersión en una heterogeneidad que puede desesperar al amante del discurso profesional reglamentado, pero que no está reñida con una orientación convergente. Cada vez que una experiencia irreducti-

⁴ En 1970 (cuando todavía ondeaban los vientos del 68, la guerra de Vietnam, los movimientos políticos del llamado Tercer mundo), David Cooper, quien junto con R. Laing encabezaba el movimiento antipsiquiátrico y habían fundado, entre otras, la comunidad terapéutica de Kingsley Hall, estaba en Buenos Aires y le hace una visita a Masotta (y a su "Grupo Lacaniano de Buenos Aires", formado en paralelo a los cursos que Masotta dicta en el Centro de Estudios Superiores de Arte, dependiente del Rectorado de la Universidad de Buenos Aires (1966), grupo sin alcance institucional, liderado por Masotta e integrado por Mario Levin, Arturo López Guerrero y Jorge Jinkis. Leíamos algunos textos de Lacan, infinidad de veces, y sin entender palabra).

ble está en juego aparece en su complejidad una problemática común, un nudo y una sobredeterminación, la tensión entre el nervio crítico de las corrientes teóricas de vanguardia y su intrusión en la reorganización más o menos local del campo intelectual.

Un libro sobre Lacan de los años 70, otro sobre literatura de los años 60; en ambos se destaca una referencia a la lengua que hablan los argentinos. Habría que retroceder a 1954 para advertir que golpea una insistencia. En septiembre de aquel año publica "Denuncias sin testigo" en la revista *Contorno* n^o3, una diatriba contra un texto de Vocos Lescano incluido en la revista madrileña *Ínsula*. Argumenta a favor del voseo como el *modo*, el acento diferencial del habla argentina, y contra el moralismo gramatical en literatura. Pero no defiende una particularidad regionalista, ataca el rasgo conservador del "ingenuo que cree que el uso del «tú» confiere *tono*, categoría cultural".

Sin duda conoce el valor de reminiscencia que afecta a cualquier moda, pero contra el *revival*, y con una retórica que no carece de provocación, cada vez en *un presente de alcance inaugural*, se dirige "a quienes reconocen en el vértigo de ciertas modas la profunda verdad de este período que parece abrirse ante nosotros, una verdadera etapa de reorganización intelectual". No a la política de moda; la moda al servicio de una política que conmueve lo adquirido.

III

Digamos nuestro convencimiento. Oscar Masotta ha significado —y quizás importa crear la ocasión de rectificar la perfección de este pasado— una alternativa de rechazo a la suerte histórica que, en nuestra ciudad, redujo la figura del intelectual a la de un ideólogo, alguien a quien le sobran argumentos sobre una práctica que no tiene, un servidor del metalenguaje experto que ofrece la racionalización teórica de una práctica. Su singularidad reside en haber sido llevado a inmiscuirse en las prácticas que le importa-

ron, por fuera de las instituciones que legislan las fronteras académicas y los límites de las profesiones. Si la palabra "arte" todavía significara "saber hacer" fue un artista que aprendió las dificultades de ser practicante de lo que decía. La palabra "intervenir" podría designar su praxis, pero requiere algunas aclaraciones.

Se suele reservar el empleo de "inmiscuir", que significa mezclar (aquí se anuncia la impureza), o "interferir" (la molestia que intercepta), para designar alguna intervención en asuntos considerados ajenos (cuestión de propiedad), o para la que no existía previa invitación (favores de portería que la Universidad reparte como le mandan). Inmiscuirse es pues introducirse afirmando, de un modo *no previsto*, no autorizado, aunque no necesariamente intempestivo, que la intervención vale por: "este asunto me concierne".

El intelectual procede electivamente de este modo; es un entrometido, a veces un intruso. Podemos considerar que este modo de intervención polémica en una práctica, la decisión de hablar "desde adentro" y el énfasis colocado en la acción son los índices del relieve político de una praxis. Pero enrarecida. Pues el intelectual que decide hablar "desde adentro" de la práctica que entonces se vuelve suya no puede sino llegar "desde afuera", y este contraste prepara entonces el fortalecimiento de una posición imaginariamente *outsider* para el no invitado.

El respeto podría dejarlo a la intemperie; cruzar el umbral buscando abrigo sería excluirse en la protección hallada. Entre la legalidad y la legitimidad, la tentación es romántica. Sin embargo, no fue un amante de la intemperie. Esta escena, que parece destinar al héroe a los malos modales de la rebelión, ¿puede no ser idéntica a sí misma? ¿Se puede acaso, sin la protección del cinismo, desbaratar la impostura sin el horror de practicarla? Buscar una salida de esta anécdota y transformarla en una empresa teórica se volvió posible porque Oscar Masotta no era Roberto Arlt.

IV

El ensayo crítico no se coloca en el lugar de juez; toma partido. Cuando asume su insuficiencia necesaria y rechaza la opción clásica entre dogmatismo y eclecticismo, apuesta a la escritura, a la de exploración, a la de combate, a veces en disputa con el tecnicismo de los ámbitos académicos y siempre corriendo el riesgo de carecer de la perfección de lo que no falla. El ensayo, que abandona la comodidad de atenerse a normas rígidas de procedimiento, se arriesga confiando su búsqueda a lo que el estilo hace en la misma escritura.

Un rasgo de estilo de Masotta presenta ese riesgo como tentativa inconclusa, fallida. Allí están los "Seis intentos frustrados de escribir sobre Arlt" (1962) o un título, *Ensayos lacanianos* (1976), que no tiene antecedentes en la historia del psicoanálisis. Pero no vaya a creerse que se trata de modestia: táctica de rectificaciones sucesivas, de retroversiones y pliegues, se adelanta en una conclusión provisoria para desgastar la morosidad del prejuicio, y se da el tiempo de perseguir las resistencias del discurso. "Debiéramos corregirnos aún más", es una frase que se reitera para tomar impulso y para revisar las relaciones arduas que mantienen las palabras con los conceptos. "Desde el prólogo a la *Caza del Snark* —recuerda Masotta— las palabras son valijas", están llenas de palabras y las ideas no carecen de cuerpo. Por eso, nada en un texto es aleatorio.

Es difícil que introduzca una noción sin abrir el registro histórico que esa noción discute y en el que a la vez se apoya. El discurso entonces se despliega siempre en discusión, como tocado por una sensibilidad atenta al hecho de que la palabra se sostiene en las diferencias de palabras.

V

La palabra discusión. No cualquier controversia es ocasión de guerra, aunque la acción cada vez se inscribe en un campo de fuerzas en lucha. Resulta

casi inevitable que una posición heterodoxa, de ruptura, incluya un momento de negatividad; es el umbral para *otra cosa* como sostén del propio movimiento. Citaremos tan solo tres casos.

1) El semanario uruguayo *Marcha* publica en 1966 una polémica sobre estructuralismo y marxismo entre Eliseo Verón y Juan José Sebreli, en la que terea Masotta con un título extemporáneo: "Anotaciones para un psicoanálisis de Sebreli"⁵. La cuestionada legitimidad de los términos usados por este último, un humanismo marxista a lo Henri Lefebvre, adquiere la función de un pretexto que permite convertirlos en objeto de reflexión, a la vez que señala en Verón el riesgo de soslayar el problema de las relaciones entre praxis teórica y posiciones políticas. No se restringe a los límites que establecen los términos para la discusión, los hace estallar.

2) Una polémica con Verón ofrece la ocasión de explicitar en el semiólogo los supuestos callados de una ontología empirista de la sexualidad y encontrar allí una disparidad que constituye una diferencia insalvable con el psicoanálisis. El título, nuevamente el humor irónico, es también un juego topológico: "Reflexiones transemióticas sobre un bosquejo de proyecto de semiótica translingüística"⁶.

3) Luego de una conferencia titulada "Leer a Freud", que incluía una crítica a un texto de E. Rodrigué, presidente de la filial local de la *International Psychoanalytical Association*, después de la respuesta errática de éste, ambas publicadas en la *Revista Argentina de Psicología*, Masotta escribe "Anotaciones para un psicoanálisis de Rodrigué"⁷, un contracanto que no se deja detener por la sátira: "Sin perder entonces la oportunidad de construir

⁵ Recién se incluye en 1968 (en *Conciencia y estructura*) porque el régimen de Onganía prohíbe la circulación de la revista *Marcha* en Argentina y pierde sentido su publicación.

⁶ Publicado en *Cuadernos Sigmund Freud* n°1, Buenos Aires, 1974.

⁷ Publicado también en *Cuadernos Sigmund Freud* n°1, después de que la *Revista Argentina de Psicología* se negara a publicarlo. Quizás el rechazo obedeció a una presión corporativa: "los gigantes del sillón" —la expresión es de Masotta— habían incautado el psicoanálisis para la institución médica y reservaban un lugar subordinado para los psicólogos.

el escenario de una parodia —explica—, nuestra intención no es elegante, es didáctica. Seguir sugiriéndonos la manera de leer a Freud y Lacan para llegar a entender esa cuestión espinosa: el psicoanálisis". Se trata de continuar la empresa, y el verbo reflexivo indica que la acción retorna sobre el sujeto de la acción. Parodiar un psicoanálisis con intención didáctica no era algo inédito, se hacía por segunda vez, después que Freud escribiera *Laie-analyse*. Se traduce por profano, laico, pero significa *sin clero*.

Aunque pone en discusión algunas doctrinas sobre el simbolismo importa señalar que explicita la estructura de lo que entiende por polémica, revelando la pertinencia de la palabra psicoanálisis en el título: Masotta no afirma la "falsedad científica" de la posición del interlocutor; se dedica a reconstruir la teoría del otro de la que sería solidaria el lapsus que se presenta como error. Se trata pues de decir la verdad del error. Contrario al automatismo del "psicoanálisis aplicado", se compromete en su práctica rehusando pertinencia al conocimiento psicológico.

Quien lea esas controversias encontrará que la exuberancia polémica, una cierta violencia de las maneras, la mención de los nombres propios, no logran atenuar que, cada vez, le sigue siendo esencial proseguir la reflexión. Más allá del interlocutor circunstancial, construye un discurso *disidente* con el contexto que apunta a socavar la autoridad de lo instituido. Convendría recordar que "discutir" proviene de *discutere*, sacudir o golpear algo hasta quebrarlo, atender a las cosas para distinguir las. Discutir puede o no contrariar los argumentos del otro, pero es, con otro, sacudir algo⁸.

⁸ Uno entre innumerables ejemplos: Gregorio Klimovsky, renombrado epistemólogo, escribe una inflamada crítica ideológica contra "la frivolidad del intelectual que confecciona *happenings*...". Sin demorarse en el enfrentamiento personal, Masotta lo invita a darnos un curso de Lógica con el ánimo de discutir ideas.

VI

Es posible que alguna insistencia en la multiplicidad de las referencias que tuvo y en la diversidad de las prácticas en las que se comprometió contribuyan a descuidar lo invariable de algunos intereses. Hay rupturas pero también hay continuidades.

En 1966 realiza en el Instituto Di Tella un happening que se presenta como una historia del happening, con "la idea de producir para el público una situación semejante a la que viven los arqueólogos y los psicoanalistas". Digamos que psicoanalistas y arqueólogos son convocados en su calidad de ausentes de lo sucedido, lectores de escombros y vestigios que han quedado de antiguas construcciones; se trata pues de crear las condiciones que generan la posibilidad de un relato a partir de las marcas y restos que dejan los acontecimientos⁹. La historia es la narración del pasado acuciada por las preguntas del presente. En todos los ámbitos, siempre le importó la transmisión.

La preocupación por la audiencia fue uno de los rasgos que definían el "Helicóptero". Un sujeto en ausencia que se constituye por el retorno de un relato que recibe de la situación que lo incluye, y la audiencia a la que aquella experiencia dividía para que nadie pudiera apropiarse de la totalidad.

Hasta tal punto la preocupación es explícita que Masotta llega a imaginar una respuesta de Lacan: "su dificultad es su audiencia". Se podría creer que la dificultad requiere algún medio para interpretar las mil máscaras de la demanda de un mercado. Es una verdad sesgada. En 1969 escribe que Freud sabe que "la verdad de su teoría depende de la propia capacidad para persuadir a su audiencia".

Pero la audiencia no es público contemplativo, se trata de subirla a escena

⁹ En 1966 participa en el grupo "Arte de los Medios de comunicación" (Roberto Jacoby, Eduardo Costa, Raúl Escari). Ese interés por los medios nunca se extingue. El 20 de julio de 1969 Masotta nos reúne para asistir —creíamos— a la llegada del hombre a la luna. Pero el acontecimiento no era el alunizaje, sino su transmisión mundial televisiva.

o, mejor, advertir que ya está en ella: "Un escrito es el lugar retórico donde la verdad de las ideas expuestas no permanece exterior a la capacidad persuasiva del discurso. Se comprenderá que no hablamos aquí de convencer al lector, sino de introducir al lector —que de cualquier modo está ahí— en el interior del discurso como *lugar* estructurante de la articulación del pensamiento".

La figura del lector nombra el lugar, todavía vacío, hacia el que el discurso se dirige. Introducirlo es la puerta que usa Masotta para entrar, y en algún sentido nunca se aleja de ella demasiado. El aire de pretendida sencillez de algunos de sus textos se debe menos a una presunta calidad principiante de la audiencia (pretexto de la represión) como a la decisión de encarar los asuntos interrogando los fundamentos de la experiencia y los principios que la guían.

Pero algo más. Al jerarquizar el lugar, la ocasión y las determinaciones que sufre la audiencia, al nombrar de un modo expreso las condiciones materiales de la emisión del discurso, no solo las admite como constitutivas de la enunciación (lo son de hecho), también las introduce, explícitas, en el enunciado, operación que permite un retorno sobre esa enunciación. En esta inclusión de lo que posibilita decir en lo dicho reside la vena *crítica* del discurso de Masotta.

VII

"Antes de los psicoanalistas mis personas cercanas fueron pintores (en el sentido actual del término), arquitectos, semiólogos¹⁰. Entraba al psicoanálisis por el techo, pero pronto remontaría las paredes hasta el piso: es que tenía alumnos". Sin linaje psicoanalítico, pero no sin filiaciones.

¹⁰ Cfr. el lúcido estudio de Ana Longoni, "Vanguardia y revolución en los sesenta", que traza el arco del itinerario intelectual de Masotta, sus referencias mayores y que resulta especialmente indispensable para apreciar su significación histórica en el arte y la teoría estética. Está incluido como introducción al libro de Oscar Masotta, *Revolución en el arte*, Barcelona, Edhasa, 2004.

Quizás siempre llegaba desde el techo si eso designa la heterodoxia de su entrada. Veía trescientos alumnos por semana. El número da vértigo y puede extraviar; no fue un profesor que enseñara lo que había que saber, fue un maestro (el título corre el riesgo de resultar un vestigio anacrónico) atento a la rajadura en lo que decía; enseñaba hasta lo que no sabía sin dejar por ello de pensar.

Pero, a diferencia del liberalismo con el que una conciencia pragmática se las arregla con la verdad, estaba convencido de que "la verdad no surge de la competencia de las opiniones". Era un teórico dedicado a la *poiesis*, un creyente de "la teoría como acción". Masotta hacía y hacía hacer (escribir, traducir, publicar, crear revistas, fundar instituciones, inventar cátedras). Era una acción a cielo abierto, fuera de los dominios cerrados y las prácticas ritualizadas.

La convicción de que la praxis intelectual conlleva el compromiso de convertirse en agente de dicha práctica fue un nudo generador de consecuencias. Distinguió el psicoanálisis de los compromisos profesionales de su institucionalización y en ese ejercicio descubre su vocación revisando sus propias relaciones con el saber; sumemos la discusión política de las actualizaciones ideológicas, la confianza advertida en la lectura, en sus dificultades, y la tarea de establecer las condiciones que la volvieron posible; la jerarquía concedida a la argumentación en sus tensas relaciones con la verdad; la decisión, como interpretación del malestar, de llevar adelante un proyecto teórico que se apropie del conjunto de la experiencia analítica, la enseñanza, las publicaciones, la fundación de una escuela, luego de otra, luego de otra, todo en un estilo de precipitación que le aseguró una función de liderazgo e hizo posible distinguir el psicoanálisis de los psicoanalistas.

Precipitarse es no esperar, es salir al encuentro, es adelantarse al acontecimiento que precisa de ese apuro para realizarse. La vocación polémica, el escenario cómico construido para su despliegue, el humor de las asociaciones, el salvajismo de las preguntas, la falta de complicidad con el ambiente y la interpelación de las complicidades que fundan la conformidad animaron con un acento de verdad el discurso de Masotta.

VIII

En abril de 1969 se realiza el primer Congreso lacaniano; fue una cita de amigos. En octubre del mismo año se realiza el segundo Congreso lacaniano y Masotta ofrece una justificación particular: "el nombre de *congreso* para identificarnos con Freud en tiempos que el psicoanálisis no era institucional. Esta designación no carece para nosotros de humor. Sobre todo ¡imagínense! que además decimos que nos identificamos con Freud para convertir a Lacan en nuestro Fliess. Somos Freud esperando todo de Fliess".

El primer número de *Cuadernos Sigmund Freud* reúne los trabajos presentados en ese segundo Congreso y aparece en mayo de 1971. Antes, entre julio y agosto de 1969, Masotta dicta en el Instituto Di Tella un seminario que será publicado bajo el título *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*, libro que será decisivo en la propagación del psicoanálisis en la Argentina. Simultáneamente, lanza la colección *Los casos de Sigmund Freud* en la editorial Nueva Visión. En la misma editorial prologa la traducción de una versión de dos seminarios de Lacan, *Las formaciones del inconsciente y El deseo y su interpretación*, y promueve la traducción y publicación de otros autores de la École freudienne de París.

En 1970, Eliseo Verón organiza el primer simposio de semiología que incluye una mesa redonda sobre psicoanálisis¹¹. Para la misma época Aníbal Duarte abre las puertas de la sala que dirigía en el Hospital Neuropsiquiátrico Borda, lo que permite realizar una experiencia que se vio interrumpida cuando arquitectos amigos amenazaron con volver irreconocible el espacio psiquiátrico de la locura.

Años antes, Oscar Masotta y César Jannello realizan una presentación en el Congreso de la Unión Internacional de Arquitectos (1965) y en la materia Visión III y IV de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires; se introdujo una perspectiva semiológica que desemboca-

¹¹ Para esa ocasión también se nos sumó Carlos Sastre. Miembros de la A.P.A. no concurren excusándose en no conocer la obra de Lacan.

ría en la creación de la materia "Semiología Arquitectónica", dictada por los arquitectos Diana Agrest y Mario Gandelonas¹².

A fines de 1968 organiza la Primera Bienal Mundial de Historietas y dirige la revista LD (Literatura Dibujada)¹³.

En 1972 auspicia la formación de un equipo de trabajo con Jorge Fukelman y Alberto Marchilli que se llamó *El Lugar* y funcionó a la manera de un hospital de día. Fue una experiencia orientada a resistir que el relevamiento de los límites que la psicosis impone a la teoría no se resolviera en la impotencia de los practicantes.

También en 1972 viajan a Buenos Aires Maud y Octave Mannoni invitados por Masotta. Dos años más tarde, el 28 de junio de 1974, funda la Escuela Freudiana de Buenos Aires junto a algunos amigos y alumnos. Entre estos últimos, un grupo da un salto cómico recurriendo a la obscenidad jurídica y se apropia del nombre. Para proseguir, Masotta cambia el nombre por el de Escuela Freudiana de la Argentina¹⁴.

El mismo año continúa su enseñanza en Londres (en la *Arbours Association* y en el *Henderson Hospital de Surrey*). Se instala en Barcelona y en 1977 funda la Biblioteca Freudiana de Barcelona y propicia la fundación de la Biblioteca Galega de estudios Freudianos; en 1977 y 1978 organiza jornadas de psicoanálisis en la fundación Miró. Prologa el Seminario II de Lacan para la editorial Barral y traduce con Gimeno-Grendi, *Radiofonía y Televisión*, para la editorial Anagrama. Se podría proseguir...

¹² En ese marco, más tarde se realizarían algunos talleres a cargo de Umberto Eco en nuestro país.

¹³ La Bienal fue organizada por la Escuela Panamericana de Arte y el Instituto Di Tella; la publicación se interrumpió después del tercer número.

¹⁴ Estos avatares, el material que lo documenta y sitúa a los protagonistas, fue publicado en Buenos Aires bajo el sello de la Escuela Freudiana de la Argentina con el título: *Homenaje a Oscar Masotta-Renovación del pacto*. Ediciones Paradiso, 1979.

IX

Alguna vez, para no distraerse en una disputa de autoría, Freud apeló a un recurso retórico que presentaba la originalidad como "reanimación de algo olvidado", es decir, un producto de la represión. Es sin duda un exceso. Con la misma estrategia, también solía buscar algún antecedente histórico como fuente de autoridad. Muchas veces entonces expone sus descubrimientos como si se introdujeran en la historia por "segunda vez". Quien esté familiarizado con la temporalidad del trauma y la teoría de la represión sabe que, en psicoanálisis, la segunda vez es la primera.

Quizás Masotta utilizó una estrategia análoga recurriendo a un estilo de parodia. Es cierto que no hay palabra que no evoque otras palabras ni texto que no remita a otros textos, pero eso no entrega el poder de significar al deslizamiento metonímico. La parodia, cuando recurre al simulacro, al remedo, a la ironía, y no se agota en la intención satírica, establece una distancia con el modelo e instituye por la repetición una diferencia que importa ("cuando repite traiciona, cuando traiciona busca repetir").

Cuando la parodia se dobla sobre sí misma y se declara parodia indica una conciencia de inadecuación —no tan solo desemejanza—, una falla que afirma una disparidad que se hace cargo de aquella diferencia. "Con el tiempo —escribe Masotta— hemos aprendido que entre tanto habíamos aprendido a hacernos escuchar (...), que parodia y comedia habían terminado por trazar el sendero de una experiencia que era nuestra y original". Pero contra el riesgo del pedantismo, agrega: "Con la historia hay que tener cuidado: siempre se termina encontrando el sentido en la dirección de los acontecimientos, siempre se ve uno evolucionando"¹⁵. La historia está hecha de quiebres, cortes y rupturas, es sucesión de discontinuidades, y el predicamento que pudo haber ganado en el espacio social

¹⁵ Comunicación del 13 de julio de 1979 mediante la cual presenta la Escuela Freudiana de la Argentina como corte, sustitución y continuidad de la institución que había creado en el '74. (*Op. cit.*).

y público no le impidió avanzar volviendo, cada vez, no al comienzo, sino a la verdad del punto de partida.

X

Oscar Masotta nació en Buenos Aires en 1930, año del golpe cívico-militar que derroca a Irigoyen y que en la historia de la Argentina se conoce como el comienzo de la "década infame". Perteneció a una generación marcada por el golpe que voltea a Perón en 1955. No fue peronista, pero aborreció al antiperonismo. En 1966, otro golpe hace caer a otro presidente, y el gobierno militar impone la represión y la censura hasta 1970. Decide irse de la Argentina en 1974, durante los crueles prolegómenos de lo que sería una segunda década infame, un régimen asesino que asoló al país con el terrorismo de Estado.

En este marco de convulsiones políticas y de precariedad institucional, de reorganización y disolución, de convergencia de azares, derramamientos de sangre y algún esporádico aislamiento de frágil protección, en la antesala del exilio, y sin optimismo, había escrito: "Bajo la sombra de la anécdota histórica como fantasma inmundado, correrá por suerte el agua de las fundaciones legítimas".

Por suerte, pero no solo por suerte, la obra de Masotta fue una corriente de agua profundamente desmistificadora y desalienante que hoy, en un tiempo en que la cultura se esmera en producir tristeza, tiene el valor de una ética de resistencia.



Lecturas



Desenvoltura del Nombre del Padre

Jorge Palant

Se puede prescindir del Nombre del padre a condición de haberse servido de él.

Jacques Lacan

Se lee “prescindir” en María Moliner: “renunciar a una cosa o decidir no tenerla, por no poder, por no necesitarla, o por desprecio”. “Se puede prescindir de algo o de alguien”.

El epígrafe elegido no nos resulta sencillo. Son dos frases articuladas en su realización por una *condición*. ¿A qué apuntaría Lacan al ofrecernos ese devenir del Nombre del Padre (su prescindencia) y afirmarlo en la consistencia de “una condición”?

¿A *qué* se puede prescindir, de él... “a condición de haberse servido... de él”. El “se puede” marca la acción como posible.

Si hubiera dicho “La estructura *no puede* prescindir del Nombre del Padre”, ¿hubiera dicho algo muy diferente? Creemos que no, solo que el “a condición” hubiera sido relevado por un “salvo que”, y ahí ya habríamos entrado en el terreno de las suplencias, cada una con su eficacia y su carencia. El Nombre del Padre es una cosa, las suplencias otra, y los Nombres del Padre otra. “El padre puede tener tantos nombres como le conviene”, escribe Lacan en el prólogo a “Despertar de primavera”, la obra de Wedekind. Lacan habla de *función*, y eso no es una novedad. “El hombre enmascarado” es un Nombre del Padre en tanto la cumple.

Ahora bien, *tantos* nombres del padre cumplen la misma función. Que lo hagan implica que dicha función tiene el *mismo* objetivo. Porque una cosa es detener un discurso metonímico y al detenerlo acotar el goce que lleva consigo, y otra es desviar el camino de un significante y hacerlo circular por otra vía. Sucede en el acto fallido, en el lapsus, en el sueño. No en el síntoma¹. El análisis trata de que eso sea posible, cosa que, sabemos, no es nada fácil².

¹ En el síntoma hablamos de forclusión parcial del Nombre del Padre.

² Vgr, los intentos de extraer del síntoma el objeto que obtura junto a un S1 la circulación de-

Volvamos a “prescindir” y a “a condición de haberse servido de él”. Esta última frase hace aún más enigmática la primera. Reducimos: “Se puede dejar de usarlo (prescindir) después de haberlo usado”. La cuestión es el alcance del “después de haberlo usado”. O sea, se sirvió de él y después se prescindió. Pero ese movimiento, ¿cómo se realiza? ¿Es un corte de qué alcance? Dado que la cronología no cuenta, podría pensarse que la función Nombre del Padre no se modifica y lo que cambia son los conceptos (el pasaje del Nombre del Padre al Padre que nombra; el nudo borromeo de tres (RSI) redondeles al que un cuarto nudo –el Nombre del Padre– nominaría padre Real, padre Simbólico, padre Imaginario; el Nombre de Nombre de Nombre que Lacan utiliza para nombrar la formalización diferente que habrá de cumplir la misma función.

¿Apunta a la teoría, a la práctica o, como suele suceder en Lacan y en Freud, al anudamiento entre ambas?

Lo que *sí* sabemos es que las modificaciones que involucran a ambas son respuestas a obstáculos que impone la práctica: el síntoma, fundamentalmente. Este punto podría quedar al margen si creyéramos que la necesidad de Lacan de priorizar las formalizaciones lógicas en su intento de aproximarse a lo Real se apartan de su práctica. En verdad, es todo lo contrario: al interrogante que la práctica no deja de movilizar Lacan busca respuestas que pertenezcan al mismo estatuto de aquello que moviliza la interrogación. Ahí se *tocan* lo Real de la escritura con lo Real del síntoma. Lo que *sí* sabemos es que la escritura dará debida cuenta de las modificaciones que realiza Lacan para desplazarse de una exposición, como el grafo del deseo a los matemas o los nudos, cosa que no implica que lo Real *deba* ser abordado desde lo Real mismo. Lo Real se aborda desde el significante, y es desde ahí que mantiene su relevancia (el significante) del Nombre del Padre.

Decimos entonces que “prescindir a condición de haberse servido de él” nos indica que la marca que ha dejado la inscripción del Nombre del Padre en la estructura del sujeto es tal que las distintas maneras de formularlo a posteriori no modifican su función³. Dicho de otra ma-

seada. La impotencia en la que puede caer un analista en esa situación puede llegar a *darle patadas* a ese núcleo de significante y goce que, como tal, insiste. Que Lacan haya sacado a patadas a una histeria de su consultorio no autoriza su metáfora. No es objetable que se corte el discurso. Lo es cuando implica una patada al síntoma.

³ No podemos decir que la marca no se borra, y la perversión lo demuestra. Pero tal borramiento no destruye la inscripción, ya que esta renace hasta su próximo borramiento. Tal bo-

nera, las últimas formulaciones de Lacan con respecto al Nombre del Padre *no destruyen* el efecto de la metáfora paterna de los primeros seminarios, por más que la metáfora haya sido dejada de lado en el devenir de la teoría. El *espacio* creado por la eficacia metafórica del Nombre del Padre sobre el Deseo de la Madre, ese espacio en el que un significante podrá ser reemplazado por otro y por otro y por otro, sostenida en esa sustitución la significación fálica, ese *espacio*, decimos, no desaparece: se transformará en el agujero a velar por el semblante.

Pero ¿quién?

Pero *¿quién* prescinde del Nombre del Padre después de haberse servido de él? El analizante. ¿Cómo? ¿Es en ese movimiento al que lo ha llevado el análisis, ese más allá del Padre? ¿Un movimiento que no podría haber sido sin la eficacia del Nombre del Padre en su estructura? ¿Estaríamos en el final del Seminario 11? Pero ahí Lacan dice que se trata de ir camino del objeto *más allá del Ideal*, y no tendríamos motivos para identificar ambos significantes, salvo que uno (El Ideal) haya sido suplencia del otro (El Nombre del Padre). Ahí las cosas se complican y no se debería insistir para que el pasaje se realice⁴.

Y del lado del analista, las distintas formalizaciones que Lacan realiza del Nombre-del-Padre, ¿responden a modelos que han demostrado ser útiles hasta que dejaron de serlo? ¿Lo leeríamos así? “Se puede prescindir de *una* formalización del Nombre del Padre después de haberla utilizado en tanto conveniente a las alternativas de la práctica y a la necesidad de que la teoría no detenga su deseo de aproximar asintóticamente su estructura a la de una ciencia”.

En este punto decimos que el epígrafe incluye al analizante y al analista⁵.

Prescindir de algo es apartarlo *sabiendo* que se aparta algo que

rramiento es nada más que un descanso en el ciclo orgásmico que se conjuga en la escena. La escenificación perversa de “La filosofía del tocador” lo pone de manifiesto. Distinto es el caso de Saló o los 120 días de Sodoma. Ahí el Nombre del Padre inserto en la estructura de la Ley es borrado en una progresión tal que llegará a la destrucción real de los sujetos entregados a un sadismo que cede su carácter perverso a la muerte como expresión del último suspiro del Goce.

⁴ La militancia política sin concesiones y la religiosidad sin fisuras lo ejemplifican.

⁵ ¿Cómo hubiera resuelto Freud la cuestión de la angustia si hubiera reescrito sus historiales a la luz de su segunda teoría y no de la primera? ¿O cómo los hubiera escrito a la luz de la pulsión de muerte, posterior al Hombre de los Lobos?

fue necesario. ¿Por qué prescindiría el analista del Nombre del Padre después de...? Una cosa es “después de haberse servido de él”. Otra cosa es que haya dejado de servirle. ¿Y *qué*, del Nombre del Padre, pudo haber *dejado de servirle* en el terreno de su práctica que no haya sido *su formalización*? Su paso por la lógica y la topología, la necesidad de apartar lo que la teoría ha dejado asentado para enfrentar con otra mirada aquello que como resto lo interroga: el síntoma. Siempre el síntoma.

En el prólogo que Lacan escribe, a pedido de J.A. Miller, a una edición de *Despertar de primavera*, la obra de Franz Wedekind, observamos algo que llamó nuestra atención⁶: Lacan utiliza, para dar cuenta de la eficacia del Nombre del Padre (estamos en la literatura dramática) el movimiento significativo revelado en conductas que abren (para el sujeto) caminos que parecían sin salida.

En *Los Nombres del Padre en Jacques Lacan* escribe Erik Porge⁷:

“Al introducir la idea de que en la histérica el Nombre –del- Padre es un nombre que llama a *hablar*, Lacan se sitúa en una lógica distinta que la que rige la distinción entre *Sinn* y *Bedeutung*, y, de este modo, él diferencia el falo (que no habla) del Nombre-del-Padre (...) Con esta nueva distinción de Lacan, el Nombre-del-Padre adquiere una función menos fácilmente formalizable pero sin perder nada, al contrario, de su eficacia simbólica”.

Ubicamos esta relación entre una función –el Nombre del Padre– menos *fácilmente formalizable* que mantiene (o gana) su eficacia simbólica.

¿Es este el recorrido que le cabe a nuestro epígrafe? ¿Prescindir después de haberse servido es -una vez más en Lacan- el camino que formaliza con la ayuda de ciencias duras (las Matemáticas, la Lógica) que mantienen aquello que aparentan dejar atrás en tanto enunciado reemplazable por otro enunciado que no se desprende de la eficacia simbólica que lleva consigo? ¿El epígrafe continuaría así?

⁶ Cfr. “La eficacia de una máscara”; *Conjetural*, Revista psicoanalítica, Número 58, Buenos Aires, 2013, Ediciones Sitio. El prólogo está escrito en 1974, año de RSI. Tanto en la intervención sobre *Atalía* como en la de *Despertar de primavera*, Lacan recurre a la eficacia del Nombre del Padre cuando aparece una instancia que modifica el destino de los sujetos llamados a la muerte. “El temor de Dios”, en *Atalía*; “El hombre enmascarado” en *Despertar de primavera*.

⁷ Cfr. Erik Porge, *Los Nombres del Padre en Jacques Lacan*, Buenos Aires, ed. Nueva Visión, 1998.

Se puede prescindir del Nombre del Padre a condición de haberse servido de él... O sea, a condición de que el Nombre del Padre haya dejado marca de su acción en la estructura del sujeto.

Esa marca cambiará su formalización, pero no perderá nunca el sentido de su acción.

El Nombre –del– Padre, transfenoménico, deja libre el espacio que él mismo construye en la metáfora paterna y que intentarán llenar el Nombre propio, el Ideal del yo, el amor o el goce mortífero con que la pulsión de muerte acecha la estructura. El objeto a, en tanto causa de la división del sujeto, tomará la posta del falo en relación al corte significativo. Pero nunca la posta del Nombre –del– Padre. El Nombre del Padre hace hablar, el objeto recupera goce regulable o no por el falo; el falo, a su vez, indica la dirección del deseo.

De una diferencia instalada a un enigma

“La roca de la castración se mueve”, parece decir Lacan a Freud a propósito de los caminos del fin de análisis. Claro que no se mueve de la misma manera cuando el análisis regula el movimiento que cuando la perversión se apodera de la roca y hace malabares para reinstalar el objeto y decirle que “no” a la castración del Otro.

Decirle “no” a la castración a la manera del perverso no es para nada superponible al decir “no” cuando este “no” proviene del Nombre del Padre y actúa sobre el deseo de la madre. Que sea la madre quien lo transmita..., salvo cuando la transmisión queda interferida o bloqueada por la madre misma.



El coleccionista

Luis Gusmán

En verdad, el análisis nos muestra que por lo común es todavía mucho menos que un objeto. Es algo que ocupa su lugar de significante en el interior de nuestra interrogación, si es cierto que la neurosis es, como les digo y redigo, una pregunta. Un objeto no es algo tan simple. Un objeto es algo que sin duda se conquista, incluso, como Freud me lo recuerda, nunca se conquista sin haber sido previamente perdido. Un objeto es siempre una reconquista. Solo si recupera un lugar que primero ha deshabitado el hombre puede alcanzar lo que impropriamente llaman su propia totalidad.

J. Lacan

Tanto Freud como Lacan se refieren a su interés por el coleccionismo, solo que se ocupan del tema de manera diferente.

Freud nunca teorizó sobre la cuestión y sus referencias aparecen fundamentalmente en su *Correspondencia*; razón por la cual sus críticos pretenden fundamentar el origen de su interés por la cuestión en tres tópicos: los recuerdos infantiles, las identificaciones, y un paralelismo con los descubrimientos y avances de la teoría que se condensan en “su interés arqueológico”.

En Lacan, en cambio, las cosas se plantean de otra manera; él se ocupó de la colección y los coleccionistas para ejemplificar ciertas observaciones que trataba de argumentar. Los dos, Freud y Lacan, coinciden en un único punto, el mito de Don Juan: sobre esa coincidencia se han fundamentado la mayoría de los trabajos sobre el tema.

En una carta que Freud le escribe a Fliess se refiere a la colección y al mito de Don Juan: “Todo coleccionista es un Don Juan Tenorio, sustituido... Son unos equivalente eróticos”. Esta sustitución infinita es lo que interesa respecto a la colección.

Lacan interpreta el mismo mito de manera disruptiva: “Es bien sabido cuánto se han divertido los analistas con Don Juan, con el cual hicieron de todo y, lo que es el colmo, hasta un homosexual... ¿Acaso no

se ve que lo esencial en el mito femenino de Don Juan es que las cuenta *una por una*?”

Este *una por una* algunos psicoanalistas lo sitúan en la infancia de Freud, en lo que éste escribe alrededor del sueño de la monografía de botánica. Michelle Moreau Ricaud cita el episodio en su libro *Freud coleccionista*: “A los cinco años, su padre le había dado un libro con imágenes en color (la descripción de un viaje en Persia) y él, con su hermana de tres años, habían arrancado las hojas, *una a una*, como un goce infinito¹”.

Freud

Para Freud, lo primero: los libros, la biblioteca. En *La interpretación de los sueños* escribe: “Más tarde, cuando fui estudiante, yo tuve una pasión por los libros. Yo quería coleccionarlos y tener muchos..., yo desarrollé una pasión por la colección y la posesión de libros”.

Las identificaciones son fundamentalmente dos. La primera, un héroe griego, y proviene de los libros. Freud ya es lector y cuenta, también en *La interpretación de los sueños*, acerca de su admiración por un personaje histórico: Aníbal: “Uno de los primeros libros que cayó en mis manos, cuando ya sabía leer, fue: *Historia del Consulado y del Imperio*, de Thiers. Yo recordé que pegué, sobre dos de mis soldados de madera, pequeños carteles, que llevaban los nombres de mariscales del Imperio...”

La autora agrega la información de un egiptólogo del que no se conocerían datos, ni fuentes ni nombre del autor, que tiene la versión de que Freud, a los nueve años, compró un bronce. Ricaud se pregunta si el origen del impulso a coleccionar en Freud surgió a partir de ese juego de niño, y si su ejército de soldados de madera (muchos autores de su época en sus autobiografías cuentan la misma escena en que sus soldados tomaban su nombre de los héroes de Homero) fue un sustituto de su interés por coleccionar.

La segunda se corresponde con la persona de Charcot. En una carta a Martha Bernays le describe el “castillo” de Charcot: “La otra parte,

¹ Ricaud Michelle Moreau. *Freud collectionneur*. Editions Campagne Premier recherche. París, 2011.

tiene una chimenea, una mesa y vitrinas que contienen antigüedades hindúes y chinas. Las paredes están cubiertas de tapices y cuadros y están pintadas en terracota. Lo poco que vi de las otras habitaciones el domingo, contenían la misma cantidad de cuadros, tapices, alfombras y antigüedades...; en suma, un museo”.

El lugar donde Freud trabajaba estaba dividido en tres partes: la sala de estar, el consultorio, y el gabinete donde escribía.

Ricaud cita varias veces el testimonio de la paciente de Freud (la poeta Hilda Doolittle) quien cuenta que a veces éste se dirigía con ella al gabinete de escritura y le mostraba y comentaba sobre alguno de los objetos que estaban en las vitrinas.

Freud le responde en una carta a Stefan Zweig, cuando éste le envía su libro, *La curación por el espíritu*: “Con todo, podría objetarle que ha acentuado usted en mí, demasiado exclusivamente, el elemento de corrección pequeño-burguesa. Y el tipo es algo más complicado; su descripción no contempla que he tenido más dolores de cabeza y más fatigas como cualquiera, que he sido un fumador apasionado (quisiera seguir siéndolo), que debía la mayor parte de su autodominio y constancia en el trabajo a los puros; que, a pesar de mi ensalsada sencillez, he hecho muchos sacrificios por mi colección de antigüedades griegas, romanas y egipcias, y he leído en realidad más sobre arqueología que sobre psicología; que antes de la guerra, e incluso alguna vez después, tenía que ir a Roma al menos una vez al año y pasar allí unos días, semanas, etcétera”². Es decir, Freud admite un exceso destinado a su colección, pero nunca exhibió su colección.

Ya en 1914 ha perdido algunos pacientes extranjeros y se ha visto obligado a ajustar su economía, y, por lo tanto, viajar se ha vuelto imposible; entonces, le cuenta en una carta a Ferenczi, que Rank, para escapar al aburrimiento, se ha impuesto la tarea de hacer un catálogo de su biblioteca; y que él debería buscar un entretenimiento parecido: “Yo voy a tomar mis antigüedades, las estudiaré, y las describiré *una a una*”.

Es decir, si hasta ahora no lo era, el *una a una* parece definirlo como un coleccionista.

Es difícil precisar en una experiencia de vida, sin apelar a los testimonios de los coleccionistas, cuándo comienza una colección y cuál es, no el primer objeto, sino el segundo.

² Zweig, Stefan, *Correspondencia con Sigmund Freud. Rainer María Rilke. Arthur Schnitzler*. Paidós. Barcelona, 2012.

El tercer lugar es el interés freudiano por las figuras mitológicas que formaban su colección y respondería a que estas piezas “¡acompañaban!” sus descubrimientos psicoanalíticos, ya que, desde la diosa Demeter a la misteriosa dama llamada Gradiva, de alguna manera ilustraban materialmente su teoría y es posible entonces que cada “descubrimiento” se “correspondiera” con alguno de los objetos de la colección.

El hombre de las estatuas

Freud tenía la costumbre de colocar sobre la mesa del desayuno la estatua que había sido su última adquisición³.

Lacan dice que se trata de cierta fascinación de Freud; entonces se puede deducir que estuviera sentado allí para mirarlas. En su libro sobre *Freud coleccionista*, Ricaud escribe: “Las piedras le hablan y él le habla a las piedras”. La misma autora, por la vertiente excesiva de la que habla Lacan cuando aludimos al mito de Don Juan, dice que la estatua es la figura hecha piedra del comendador.

Otra de las interpretaciones que circulan es que las estatuas son una materialidad del recuerdo, como si la memoria necesitara un objeto. Hay un tópico, en el que también se incluye a Freud, que sitúa al coleccionista como una especie de “Funes el memorioso”: un coleccionista de recuerdos.

Coleccionistas

En su libro *La casa de la vida*, el historiador del arte Mario Praz releva un punto crucial. Tomando la frase de Picasso: “Yo no busco, encuentro”, cabe la pregunta: ¿el coleccionista, busca o encuentra? Podemos decir que deambula en una cinta de Moebius.

Recordando sus andanzas de búsquedas y encuentros por los negocios de anticuarios de buena o mala fama, Praz describe esta escena: “En una subasta romana de hace algunos años figuraba el busto de

³ En su libro: *L'homme aux statues*, su autora, Marie Balmay, fuerza la interpretación biográfica respecto a la segunda mujer del padre de Freud para decir, literalmente, que el Don Juan, secreto, en la vida de Freud es su padre. Editions Grasset, París, 1979.

una joven mujer con diadema, terracota de la época de Canova que nadie se dignó mirar benevolamente; tengo un vago recuerdo de haber visitado yo también la exposición de aquella subasta, y quizá, la mala presentación del busto o por otras circunstancias, no debí prestarle atención. Era precisamente el busto –como pude comprobar más tarde– que en febrero de 1940 descubrí por casualidad entre un montón de cachivaches”⁴. El precio irrisorio de la pieza no coincidía con la genealogía histórica que se le otorgaba a la obra.

Praz, cuando lo encuentra por segunda vez, va a consultar fuentes de la historia del arte. Primero tiene que averiguar quién es la mujer del busto, y luego quién es el autor de la obra. El relato está contado de tal manera que el objeto ya está en su vitrina. Las vicisitudes eliden tanto el momento de la adquisición como el precio pagado. Es evidente que Praz no era un coleccionista del “mercado del arte”. Lo que sí es evidente que tuvo que verla dos veces para comprarla.

W. Benjamin acierta cuando dice: “Hay muchas especies de coleccionistas; y además, en cada uno de ellos opera una profusión de impulsos”. Se podría extender esta idea y decir que no hay colección de los coleccionistas y que hasta es necesario contarlos de a uno.

La frase citada es de su artículo: *Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs*, y prosigue con su argumentación, pero reduce la profusión, acaso llevado por la multiplicación que supone toda colección, a dos impulsos, si se los puede llamar de esa manera. Con lo cual le otorga a Fuchs el estatuto de primer coleccionista y fundador de un archivo de la caricatura, el arte erótico y el cuadro de costumbres. Pero más importante es lo que va a llamar “circunstancia complementaria”: “Fuchs se hizo coleccionista en tanto que era un pionero”. Es decir, le concede a este coleccionista el lugar del archivo y de pionero, en tanto funda una colección.

Nombra dos autores franceses, Balzac y su novela, *La cousine Pons*, y los *Diarios* de los hermanos Goncourt. La pasión del coleccionista balzaciano lo ubica pariente del coleccionista Fuchs. En los hermanos Goncourt reconoce en el coleccionista al cazador detrás de la presa.

⁴ Praz, Mario. *La casa de la vida*. Random House. Barcelona, 2017.

Pero agrega un rasgo del coleccionista: a los Goncourt les interesa el conjunto, no tanto los objetos en sí mismos.

El coleccionista como caminante sonámbulo reemplaza al flaneur: “Andan como en un sueño, sus bolsillos están vacíos, su mirada como vacía de pensamientos y uno se pregunta a qué especie de parisinos pertenecen. Esta gente son millonarios. Son coleccionistas, los hombres más apasionados que hay en el mundo”⁵.

Lacan

Voy a poner en secuencia dos referencias tratando de mostrar el pasaje de un seminario a otro. La primera pertenece al seminario *El deseo y su interpretación*, y la segunda al seminario *La ética del psicoanálisis*.

En el seminario *El deseo y su interpretación* habla de los objetos de colección. Hay una mención referida a los objetos ofrecidos por Rossecrantz y Guildentern, en una escena preparada al detalle en que los objetos prometidos parecen desplazar la escena de la conspiración, ya que la mirada del espectador queda capturada por ciertos objetos: “La recompensa está formada por lo que denominaremos una serie de objetos en el sentido *coleccionista* del término, pues todos tienen el carácter de objetos preciosos, objetos de colección”.

Lacan se refiere a las espadas y thalies que, en su brillo fálico, son “cosas que solo tienen valor como objetos de lujo”. Pero, además, quizás el hecho de que sean exhibidos lo remite al *Estadío del espejo* y a la lucha por el puro prestigio con el semejante.

Hay otra mención en que Lacan, citando la película de Jean Renoir, *La regla del juego*, se refiere al tema. El protagonista de la película es un coleccionista de cajas de música. Lacan describe la conmoción que experimenta el personaje cada vez que se encuentra con una caja especialmente bella.

En su comentario, Lacan sitúa el instante justo en que Dalio, el coleccionista, descubre, ante una numerosa cantidad de público, su último hallazgo.

Se produce aquí un pasaje del objeto en privado a la aparición del

⁵ Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I. Historia y coleccionismo*. Eduard Fuchs. Taurus Ediciones. Madrid, 1973.

objeto en público. Lacan describe lo que experimenta el coleccionista Dalio: “En ese momento, el personaje se encuentra literalmente en una posición que es de la que podemos o más bien debemos denominar pudor: se ruboriza, se borra, desaparece, está muy incómodo”.

Cuando el objeto coleccionado aparece públicamente, el coleccionista desaparece en tanto tal. Se transforma en un coleccionista de arte, y su colección tiene su nombre. Ha perdido su carácter anónimo, lo envuelve el pudor. ¿Acaso ese exhibicionismo amparado en la cultura no alcanza para disimular el rubor del coleccionista acostumbrado a mirar su colección a solas?

Pero ¿por qué el rubor si el objeto se ha transformado, a la vista de todos, en un bien cultural? Se podría pensar que al coleccionista no le alcanza, porque “sabe” que está exhibiendo el objeto de una pasión privada.

En el coleccionista de arte, Benjamin coloca el nombre del maestro como fetiche; se produce un desplazamiento fetichista del nombre del maestro al nombre del poseedor de la colección. De hecho, muchos coleccionistas famosos y adinerados han hecho museos para exhibir sus hallazgos, como si quisieran imponer su nombre a los artistas, nombres que sin embargo siempre retornan.

El ejemplo del pudor debería acotarse a la interpretación lacaniana de la película de Renoir, ya que en los testimonios, en los textos autobiográficos de coleccionistas, ante la exhibición pública de la obra experimentan un sentimiento de orgullo⁶.

La descripción de Lacan prosigue en estos términos: “Mostró lo que mostró, pero como comprenderán quienes están allí mirando, que aquí captamos con precisión el punto de oscilación, pero los que están allí, ¿podrán comprender que estamos a ese nivel, en ese punto de oscilación que se manifiesta en grado sumo en la pasión del sujeto por el objeto del coleccionista, y que es una de las formas del objeto del deseo?”

En el seminario siguiente, *La ética del psicoanálisis*, en el capítulo dedicado a *El objeto y la cosa*, Lacan prosigue con su argumentación sobre la colección, y lo usa como ejemplo para diferenciar el objeto de la *cosa*.

Como Freud, Lacan también se declara un coleccionista, solo que va a establecer una diferencia radical, ya que no coloca el interés de Freud

⁶ Berggruen Heinz. *Yo fui mi mejor cliente. Memorias de un coleccionista*. Ediciones Elba. Barcelona, 2016.

del lado del objeto sino del lado del significante: “Psicología de la colección, hay mucho que decir al respecto. Yo mismo soy un poco coleccionista, y si algunos de ustedes creen que imito a Freud les dejo que se den el gusto. Creo que mis razones son muy diferentes a las suyas. No he visto más que trocitos de las colecciones de Freud en los estantes de Anna Freud, y me pareció que dependían más de la fascinación que ejercía sobre él, a nivel del significante, la coexistencia de () y de la civilización egipcia, que por el gusto esclarecido por lo que se llama un objeto”.

Lacan no fundamenta la fascinación de Freud, que pareciera más un tópico que le interesa a Lacan; en los testimonios nada se dice acerca de que Freud se quedaba petrificado, mirando esos estatuillas. Como tampoco fundamenta por qué la colección estaría para Freud al nivel del significante y no del objeto.

Es a propósito de la *cosa* freudiana y en este punto donde apela al apólogo de la caja de fósforos: “Tomo este apólogo de mis recuerdos y pueden ustedes colocarlo en la rúbrica de la colección. Alguien que publicó recientemente una obra sobre los coleccionistas y las ventas gracias a las que se presume que los coleccionistas se enriquecen, me suplicó durante largo tiempo que le diese alguna idea sobre el sentido de la colección. Me cuidé muy bien de hacerlo porque hubiera sido necesario que acudiese a mi seminario durante cinco o seis años”.

En ese seminario se va a ocupar de la *Cosa* para diferenciarla del objeto en psicoanálisis. Como todavía no dispone del objeto *a* como concepto, en principio sitúa el objeto de la colección, cuando es de *a uno*, en lo que todavía va a llamar “el punto de fijación imaginaria del objeto”.

También es cierto que hay un movimiento invertido, hay colecciones que le han dado un nombre a sus coleccionistas, y hay nombres propios que le han dado un nombre a la colección. Es el caso de Prevert, al que Lacan se refiere, en que un objeto nimio, una caja de fosforos, adquiere el valor de un objeto *único*.

El epígrafe de Lacan que encabeza el trabajo indica que a Lacan lo que le importa es el espacio entre una caja y otro, porque revela el lugar de la falta como lugar.

Philipp Blom, en su libro *El coleccionista apasionado*, señala la expresión que era más cara en boca de los coleccionistas en cualquier idioma. Solo estas palabras: “*unique au monde*”⁷. Pero entonces, si cada una es única, hay una diferencia entre una y otra.

⁷ Blom Philipp. *El coleccionista apasionado*. Anagrama. Barcelona, 2001.

Pero qué sucede, como dice Lacan, cuando el objeto es elevado a la dignidad de la Cosa: “quisiera mostrarles qué es inventar un objeto en una función especial, que la sociedad pueda estimar, valorar y aprobar”. ¿Hay en esta afirmación una idealización de la *Cosa*?

Forzando la idea del carácter único, lo remitiría freudianamente al primer objeto de satisfacción que está destinado a perderse y que se “reencuentra” de manera fallida y es posible que produzca una sustitución infinita. Continuando y extremando una afirmación freudiana, sin pretender ofender a historiadores del arte, se podría decir sin ruborizarnos: “el objeto es cierto”.

Pero la colección no es infinita, es posible que el coleccionista cambie de objeto o de autor si cree que su colección se completó.

La historia del arte sitúa el momento histórico en que la colección de reliquias fue desplazada o se superpuso con la colección de objetos profanos.

En ese desplazamiento se amplió el campo de objetos a coleccionar; las curiosidades y los objetos bizarros, anómalos, comenzaron a formar parte de los inventarios de los coleccionistas. De las estampillas a los libros, y con la inclusión de la naturaleza y los Tres Reinos, comenzó la colección de otros objetos. El reino mineral aportó la novedad de las piedras, no necesariamente preciosas; el animal, las mariposas; y el vegetal, flores exóticas. A partir de ese momento se fueron incluyendo en el inventario objetos insignificantes como cajas de fósforos, o llaves, donde la colección se roza con lo supersticioso.

Lacan distingue radicalmente el objeto como fundamento de la colección de lo que el psicoanálisis considera como objeto. Y entonces va a demostrar lo que, para él, es un objeto en una colección. Se imagina que la colección está constituida por una diversidad de agrupaciones para inmediatamente criticar esa idea.

La disposición espacial de la colección es un tópico en este tema, en tanto el objeto coleccionado es algo que se da a mirar, pero también habla de un desplazamiento y de una satisfacción. Esta satisfacción, que de secreta se ha vuelto pública, es lo que envuelve el pudor del personaje de *La regla del juego*.

Cuando se refiere a esa época, Lacan la releva diciendo que eran los tiempos de: Trabajo-Familia-Patria. Las consignas que circulaban en los tiempos del mariscal Petain, y que quizá en ese tiempo lo único o lo más fácil de coleccionar de manera asequible eran cajas de fósforos. La miniatura del fósforo alumbraba, pero al mismo tiempo prendía la

mecha que dinamitaba una Europa incendiada por las bombas.

En su descripción de la colección de su amigo Prevert, Lacan da cuenta de una cuestión fundamental: el montaje: “Pero las cajas de fósforos se presentaban de este modo –eran todas iguales, dispuestas de una manera extremadamente agradable que consistía en que estaba arrimada cada una a la otra por un ligero desplazamiento del cajón interior, se ponían en filas unas con otras formando una especie de banda coherente que recorría el borde de la chimenea; montada sobre la pared enfrentaba las molduras, y volvía a descender a lo largo de una puerta. No digo que esto continuaba así hasta el infinito, pero desde el punto de vista ornamental era excesivamente satisfactoria”.

Podríamos decir que la colección de fósforos está viva, al menos parece estar en movimiento. Y en esa espacialización del tiempo, el infinito tiene un corte; la metáfora o la metonimia de una formación militar no parece disparatada.

Lacan, en la progresión de su descripción, va desplazando la cuestión del *una por una* de la caja de fósforos, y esto es fundamental; dice que están vacías como la tumba de Cristo. No es ni la satisfacción que le podía ocasionar a su responsable (Prevert) ni la disposición, sino: “Creo que el shock, la novedad, el efecto logrado por esa agrupación de cajas de fósforos vacías –este punto es esencial– era hacer surgir lo siguiente, en lo que nos detenemos demasiado poco, quizá, una caja de fósforos no es simplemente un objeto, sino que puede bajo la forma, *Erscheinung*, en lo que estaba propuesta su multiplicidad verdaderamente imponente, ser una *cosa*”.

La colección le da forma, apariencia (*Erscheinung*) a esa multiplicidad. Sería una vertiente en que *das ding* conduciría más tarde hacia lo real, pero aquí adquiere el carácter de *única*, y eso hace diferencia en la multiplicidad.

Retomamos la interpretación de Benjamin cuando sitúa a Fuchs, en tanto coleccionista, como aquel que produce una ruptura en la historia del arte: “En Fuchs no están ya en juego los conceptos según los cuales había desarrollado la burguesía dicha concepción artística, el halo de la belleza, la unidad de lo múltiple”. La belleza del objeto en tanto coleccionable es la que le otorga esa unidad a lo múltiple.

Lacan arranca la caja de fósforos de cualquier idea platónica, abstracta, diciendo que la caja es por sí sola una cosa, con su coherencia de ser: “El carácter totalmente gratuito y proliferante y excesivo, casi absurdo de esta colección, apuntaba de hecho a su *cosidad* de caja de

fósforos. El coleccionista encontraba de este modo su razón en esa manera de captación que recalca menos sobre la caja de fósforos que sobre esa Cosa que subsiste en una caja de fósforos”.

La *cosidad* tiene todavía consistencia filosófica. Pero habría que ver si el ejemplo tiene validez cuando los objetos coleccionados carecen de ese carácter bizarro que tiene la caja de fósforos, y se trata de reliquias sagradas. Quizás, lo absurdo, la inutilidad del objeto, es lo que le posibilita a Lacan captar La *Cosa* en la cosa.

Respecto al vacío, se podría enunciar que se trata no de un vacío, sino de algo que falta como fundamento. Lo cual crea una nostalgia por ese objeto de la satisfacción perdido, porque es *das ding* en tanto falta y siempre va a faltar en tanto faltar es su fundamento. Solo, como dice Lacan, hay apariencia (*Erscheinung*).

Retomemos en el final la descripción que hace Benjamin de la caricatura del coleccionista cuando se ocupa de Fuchs, al que rodea de una aureola un tanto épica y transgresiva por ocuparse de coleccionar objetos como la caricatura y el arte pornográfico, en tanto la caricatura como el arte erótico son un fenómeno de masas.

Benjamin, desde su panóptico, describe las caricaturas de Daumier: “Se parecen a Fuchs hasta en la constitución somática. Son figuras disparadas hacia arriba, chupadas, cuyas miradas se le salen de los ojos como lenguas de llamas”.

Es posible que, ante cualquier objeto coleccionado, al coleccionista la mirada se le salga de los ojos.



Latencias



Las paradojas del adversativo

Sara Glasman

El hombre posee gran razonamiento, pero en su mayor parte vano y falso; los animales lo tienen menor, pero útil y verídico, y más vale una pequeña certeza que un gran engaño.

Leonardo da Vinci

En efecto, el instinto animal comporta un tipo de certeza que deviene inadmisibile en lo que se refiere a la manera freudiana de concebir las pulsiones. Si quisiéramos dar valor a la “pequeña certeza” de Leonardo en la teoría pulsional diríamos que en la pulsión adquiere el estatuto de una certeza en la paradoja. No solo porque las pulsiones son parciales, independientes entre sí, y rodean un objeto cualquiera para satisfacerse retornando a su fuente, sino sobre todo por las operaciones que recorren en la constitución de un sujeto. La que Freud denomina “la transformación en lo contrario” —que termina siendo una denominación muy equívoca— implica ciertos tiempos de difícil comprensión. Y Lacan, sin embargo, lee en esas transformaciones una operación específica que atañe al sujeto: la alienación.

Freud subraya que toda pulsión representa actividad, de modo que una transformación en pasividad solo puede darse en lo que se refiere a su fin. Lacan lee como “hacer” y “hacerse hacer” lo que Freud escribe como “el fin activo —atormentar, ver— es sustituido por el pasivo —ser atormentado, ser visto—”¹, y de inmediato subraya que estas relaciones requieren una más profunda investigación. Entonces nos invita a representarnos el proceso de la manera siguiente: “a) El sadismo consiste en la violencia ejercida contra una persona distinta como objeto”. Esta afirmación no es más que una simple definición —casi de diccionario— de lo que se considera “sadismo”; no parece entonces un tiempo del proceso sino solo la descripción del fin de una pulsión parcial sádica.

“b) Este objeto es abandonado y sustituido por el propio sujeto. Con

¹ S. Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, pág. 2045.

la orientación hacia la propia persona queda realizada también la transformación del fin activo en un fin pasivo”. ¿Cuál objeto? ¿El de la definición vulgar? La pérdida de objeto ya había sido concebida por Freud como la cuestión central de su aparato psíquico, de modo que este tiempo de la operación parece ser primero y el objeto puede ser cualquiera o, más bien, solo una operación primaria de pérdida, concebida como inicial para pasar a la aparición de un sujeto como sustituto. Freud usa términos de una lógica aristotélica en el mismo momento en que está fundando una nueva lógica y Lacan bautizará el objeto como letra.

“c) Es *buscada nuevamente*² como objeto una persona diferente, que a consecuencia de la transformación del fin tiene que encargarse del papel de ‘sujeto’”. Se esboza que la lógica es la ley de la repetición: el sujeto que antes sustituyó al objeto perdido se desvanece cuando la operación se repite y es otro el que se encarga del papel del sujeto, o es en tanto otro que el sujeto se constituye. El horizonte alienado ya se entretreje aunque aún no se describe por completo.

Freud subraya que el caso “c” sería el masoquismo. Se sabe que primero pensó que el sadismo era anterior y más tarde articuló el masoquismo como primitivo, de modo que la inserción posterior de una fase preliminar autoerótica en el campo visual podemos también suponerla aquí. Pero lo esencial pasa por las operaciones. Más aún cuando Freud se detiene durante unos momentos en la neurosis obsesiva utilizando un nuevo giro: si hubo advenimiento de sujeto avanza desde la cuestión del displacer a la del *deseo* de dominio que se convierte en autocastigo, al que habrá que agregar el concepto de formación reactiva para culminar en compasión.

Más esencial que las transformaciones entre fines activos y pasivos es la afirmación freudiana acerca de que –en ese caso de la neurosis obsesiva– “el verbo en voz activa no se muda a la voz pasiva, sino a una voz media reflexiva”, concepción gramatical del movimiento pulsional, donde Freud alude a las voces del verbo en la lengua griega; aquí, en la voz reflexiva, el sujeto y el objeto del verbo son la misma persona, como en *Yo me corto*. El hacer y el hacerse hacer de Lacan.

Sin embargo, para seguir el hilo de la constitución del sujeto, Freud pasa a los tiempos de lo escópico, donde redunda en las mismas ope-

² Todos los subrayados de los textos me pertenecen.

raciones, comenzando también por una definición: “a) La contemplación como actividad orientada hacia un objeto ajeno”.

b) Freud propone un primer tiempo en el que el objeto nombrado en la definición es abandonado y se produce “la orientación de la pulsión de contemplación hacia una parte del cuerpo de la propia persona, y con ello la transformación en pasividad y el establecimiento del nuevo fin: el de ser contemplado”.

“c) El establecimiento de un nuevo sujeto al que la persona se muestra para ser por él contemplado”.

Esta vez Freud supone el autoerotismo como anterior a la fase “a”: la escopofilia es autoerótica al principio de su actividad; posee un objeto, pero lo encuentra en el propio cuerpo. Solo más tarde es llevado a cambiar este objeto por una parte análoga del cuerpo ajeno (fase a), lo que comportaría la pérdida de una parte del cuerpo propio. Ese objeto, parte del cuerpo, es descrito por Lacan como “amboceptor”. En este caso la traducción de Amorrortu es más interesante: “a) Uno mismo mirar miembro sexual = Miembro sexual mirado por persona propia

b) Uno mismo mirar objeto ajeno (placer de ver activo)

c) Objeto propio ser mirado por persona ajena (placer de mostrar, exhibición)”

Esta traducción remarca la gramaticalidad de las voces pasivas y activas con ausencia de la terminación verbal que se corresponda con un sujeto, y donde el verbo no sustantivado remarca que la pulsión es pura actividad, aunque por esa misma razón no es suficiente en lo que respecta a marcar el nuevo surgimiento de un sujeto a partir de esta serie de operaciones.

Hay que agregar que Freud insiste en la *subsistencia* de todos los tiempos, cuestión que nos llevará desde la paradoja hacia el adversativo: “El primitivo sentido activo de la pulsión continúa subsistiendo en cierto grado junto al sentido pasivo ulterior, incluso en aquellos casos en los que el proceso de transformación de la pulsión ha sido muy amplio. La única afirmación exacta sobre la pulsión escópica sería la de que todas sus fases evolutivas, tanto la fase preliminar autoerótica como la estructura final activa o pasiva, continúan existiendo conjuntamente, y esta afirmación se hace indiscutible cuando en lugar de los actos a que llevan las pulsiones tomamos como base de nuestro juicio *el mecanismo de la satisfacción*”³. Este mecanismo de la satisfacción

³ *Id.* Pág. 2046.

será replanteado como el nuevo marco de la satisfacción pulsional en la repetición, cuando Freud privilegie el tiempo donde “es buscado nuevamente”.

A esta aparente coexistencia de acciones contradictorias, como las denominaría una lógica tradicional, no podemos no abordarla sino como la certeza en la paradoja.

El fin –sea pasivo o activo– es siempre la satisfacción de cualquier pulsión parcial, y esta circunstancia no basta para engendrar una perversión definida. Cuando Freud nombra sadismo, masoquismo, escopofilia, exhibicionismo, está hablando de ese representante psíquico de un hacer o de un hacerse hacer, siempre presente en lo que hace trabajar al inconsciente, y no de personajes perversos. También sería posible preguntarse si no era factible no complicar tanto los tiempos y describir simplemente que una pulsión parte de un agujero, rodea un objeto y vuelve cambiada en su contrario armando un par que podría ser lógico desde el punto de vista de la lógica tradicional.

Sin embargo, Lacan realiza un análisis detallado del texto, privilegiando más la cuestión de la emergencia del sujeto que la transformación en lo contrario. Cuando Freud habla de un órgano como fuente, Lacan convierte en órgano a la libido como laminilla, lee los tiempos freudianos no como transformación en lo contrario sino como constitución del sujeto, sitúa a la “otra persona” freudiana como Otro, y así comienza a estructurar una novedosa concepción de la alienación.

Pero nuestro objetivo aquí será dirigirnos hacia un texto donde se evidencia aún más la estructura paradójica y adversativa de la gramática freudiana: *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte*.

La importancia del “pero” en la lógica freudiana

... puede muy bien reconocerse la necesidad biológica y psicológica del sufrimiento para la economía de la vida humana y condenar, sin embargo, la guerra, sus medios y sus fines.

S. Freud

Freud primero afirma que nos decepcionamos porque nos hicimos ilusiones y lo describe con abundantes razonamientos; *pero* luego entrega las razones por las que las guerras son inevitables, solo cambian de forma. De modo que nos obliga a creer que no es él quien se decepciona.

Los adversativos –ya sean *pero*, *empero*, *sin embargo*– adquieren

en la lectura de Freud un valor fuera de lo común. Algunos son puros adversativos en el sentido tradicional de la gramática, como por ejemplo cuando escribe: “Nada nos impide subsumir el concepto de pulsión bajo el de estímulo: la pulsión sería un estímulo para lo psíquico. *Pero* enseguida advertimos que no hemos de equiparar pulsión y estímulo psíquico”. O cuando afirma: “He propuesto distinguir dos grupos de tales pulsiones primordiales: las pulsiones yoicas o de autoconservación y las pulsiones sexuales. *Pero* no conviene dar a esta clasificación el carácter de una premisa necesaria”⁴.

En cambio, es más habitual que el adversativo sostenga la función de obligarnos como lectores a detener su comprensión y no pretender avanzar demasiado rápido. Tomemos algunos ejemplos al azar ya que se los puede hallar en abundancia en cualquier texto: “La meta de una pulsión es en todos los casos la satisfacción que solo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión. *Pero* si bien es cierto que esta meta última permanece invariable para toda pulsión, los caminos que llevan a ella pueden ser diversos, de suerte que para una pulsión se presentan múltiples metas más próximas o intermediarias, que se combinan entre sí o se permutan unas por otras”. Aquí el texto subraya una diversidad que afecta a un invariable sin contraponerse ni anularse entre sí.

O cuando afirma que “Una etapa previa semejante falta en el sadismo, que desde el comienzo se dirige a un objeto ajeno; *empero*, no sería del todo disparatado construirla a partir de los empeños del niño que quiere hacerse señor de sus propios miembros”; lo que implica una relativización inesperada con respecto a la primera aseveración. Lo mismo sucede cuando escribe: “La soldadura entre la actividad y lo masculino, y entre la pasividad y lo femenino, nos aparece, en efecto, como un hecho biológico. *Pero* en modo alguno es tan omnipresente y exclusiva como nos inclinamos a suponer”.

También nos desconcierta cuando afirma que “Ha de tratarse de una sustracción de investidura, *pero* nos resta averiguar el sistema dentro del cual se realiza esa sustracción y aquel al cual pertenece la investidura sustraída”. Y unos renglones después: “*Empero*, este proceso de sustracción de libido no basta para hacer inteligible otro carácter de la represión”⁵.

⁴ En *Instintos y sus destinos*.

⁵ En *La represión*.

Y agregaremos esta reducción del campo imaginario que nos propone: “Entre el apretarse un comedón y una eyaculación del pene hay escasísima semejanza en la cosa misma, y ella es todavía menor entre los innumerables y apenas marcados poros de la piel y la vagina; *pero*, en el primer caso, las dos veces salta algo, y para el segundo vale al pie de la letra la frase cínica: Un agujero es un agujero. El sustituto fue prescrito por la semejanza de la expresión lingüística, no por el parecido de la cosa designada”⁶.

De un orden semejante es lo que Freud llama “ilusión” en *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*. Alude a una ilusión sin porvenir, la que razona con el sentido llamado común basado en la lógica tradicional: podríamos entender que pueblos bárbaros, primitivos, que sufren de la desigualdad económica y social a la que los condenan las grandes naciones europeas de raza blanca, les declaren la guerra. Eso sería lógico. En cambio, en la actualidad de esta guerra resalta la paradoja⁷.

O cuando confiesa una ilusión personal: “Abrigamos la esperanza de que una Historia imparcial aportará la prueba de que precisamente esta nación, en cuyo idioma escribimos y por cuya victoria combaten nuestros seres queridos, es la que menos ha transgredido las leyes de la civilización. *Pero* ¿quién puede, en tiempos como estos, erigirse en juez de su propia causa?”⁸

Mediante ese “pero” Freud parece relativizar la responsabilidad de

⁶ En *Lo Inconsciente*.

⁷ “Nos decíamos, desde luego, que las guerras no podrían terminar mientras los pueblos vivieran en tan distintas condiciones de existencia, en tanto que la valoración de la vida individual difiera tanto de unos a otros y los odios que los separan representaran fuerzas instintivas anímicas tan poderosas. Estábamos, pues, preparados a que la Humanidad se viera aún, por mucho tiempo, envuelta en guerras entre los pueblos primitivos y los civilizados, entre las razas diferenciadas por el color de la piel e incluso entre los pueblos menos evolucionados o involucionados de Europa. *Pero* de las grandes naciones de raza blanca, señoras del mundo, a las que ha correspondido la dirección de la Humanidad, a las que se sabía al cuidado de los intereses mundiales y a las cuales se deben los progresos técnicos realizados en el dominio de la Naturaleza, tanto como los más altos valores culturales, artísticos y científicos; de estos pueblos se esperaba que sabrían resolver de otro modo sus diferencias y sus conflictos de intereses”. *Id.* Pág. 2103.

⁸ Aquí, el muy *british* G.K. Chesterton –según él más antiisraelí que antisemita, según otros bastante antisemita– escribe: “En cuanto a todos esos cientos y miles de pobrecillos violinistas, actores y ajedrecistas, opino que es una ruín vergüenza que los hayan despedido a patadas o siquiera les hayan dado patadas. *Pero* me figuro que estarán dándose de patadas ellos mismos por haber sido tan leales a Alemania e incluso, en cualesquiera otros países, tan acérrimamente germanófilos”. En *Las paradojas de Mr. Pond*, Valdemar, Madrid, 1998.

los individuos, por un lado con un razonamiento indudable, pero por el otro, insuficiente, a la luz de los sucesos que, lamentablemente, se nos han hecho familiares⁹. Plantea que, mientras los gobiernos exigen un desarrollo moral excesivo para los habitantes del país del que se trate, esos gobiernos monopolizan el ejercicio de una inmoralidad que no permiten a sus pueblos¹⁰.

Pero de inmediato corrige la adjudicación de la inmoralidad solo a los gobernantes, pues afirma que ese “relajamiento de las relaciones morales entre los pueblos” repercute sobre “la moralidad del individuo, pues nuestra conciencia no es el juez incorruptible que los moralistas suponen; es tan solo, en su origen, *angustia social*¹¹, y no otra cosa. Allí donde la comunidad se abstiene de todo reproche, cesa también la yugulación de los malos impulsos, y los hombres cometen actos de crueldad, malicia, traición y brutalidad, cuya posibilidad se hubiera creído incompatible con su nivel cultural”.

En realidad, no hay un exterminio del mal

Estoy convencido de que el hombre no renunciará jamás al verdadero sufrimiento, es decir, a la ruina y al caos.

F. Dostoievski

La paradoja ha sido definida como «la verdad puesta cabeza abajo para llamar la atención».

G. K. Chesterton

Cuando Freud comienza a utilizar la teoría psicoanalítica de las pulsiones para interpretar el fenómeno que está analizando, la paradoja desaparece: “no hay exterminio del mal”. Es la única certeza absoluta que hallamos en el texto.

Pero los adversativos retornan cuando Freud se plantea el proyecto de realizar un análisis crítico de lo que llamó “decepción”: “¿Cómo nos

⁹ “El Estado exige a sus ciudadanos un máximo de obediencia y de abnegación, *pero* los incapacita con un exceso de ocultación de la verdad y una censura de la intercomunicación y de la libre expresión de sus opiniones, que dejan indefenso el ánimo de los individuos así sometidos intelectualmente, frente a toda situación desfavorable y todo rumor desastroso”. *Id.* Pág. 2104.

¹⁰ También Spinoza veía en la esperanza y en la seguridad sentimientos de esclavos, pues a los esclavos y no a los hombres libres es a quienes se recompensa por su buen comportamiento.

¹¹ Dostoievski escribe que podríamos hacer el mal, pero nos abstenemos porque “está prohibido”, porque corremos el riesgo de un “castigo”, “la prisión”, “el infierno”.

representamos en realidad el proceso por el cual un individuo se eleva a un grado superior de moralidad? La primera respuesta será, quizá, la de que el hombre es bueno y noble desde la cuna. Por nuestra parte, no hemos de entrar a discutirla. *Pero* una segunda solución afirmará la necesidad de un proceso evolutivo y supondrá que tal evolución consiste en que las malas inclinaciones del hombre son desarraigadas en él y sustituidas, bajo el influjo de la educación y de la cultura circundante, por inclinaciones al bien. Y entonces podemos ya extrañar sin reservas que en el hombre así educado vuelva a manifestarse tan eficientemente el mal¹². *Pero* esta segunda respuesta –afirma– “es la que debemos rebatir”. Y este *pero* es esencial pues nos niega la idea de un posible progreso. Sabemos que para Freud es imposible concebir al ser parlante como noble y bueno desde la cuna, *pero decide* discutir prioritariamente la idea de *evolución*.

La investigación psicoanalítica muestra que “la esencia más profunda del hombre” consiste en fuerzas pulsionales presentes en todos y que tienden a lograr una satisfacción. *Pero* Freud afirma que “estos impulsos no son en sí ni buenos ni malos”. Si consideramos el ejemplo del sadismo esta afirmación debiera sorprendernos aunque se nos advierte también que la pulsión parcial sádica es necesaria para el dominio motor. *Pero* Freud agrega que debe *conceder*, “que todos los impulsos que la sociedad prohíbe como malos... se encuentran entre tales impulsos primitivos”. Incluso que “ciertos productos de la reacción contra algunos de estos impulsos *finjen* una transformación intrínseca de los mismos, como si el egoísmo se hubiera hecho compasión y la crueldad altruismo”. Y que la producción de estas reacciones solo se debe al fenómeno de la ambivalencia y no a ninguna tendencia hacia el Bien. “El hecho de este género más fácilmente observable y comprensible es la frecuente coexistencia de un intenso amor y un odio intenso en la misma persona. A lo cual agrega el psicoanálisis que ambos impulsos sentimentales contrapuestos toman muchas veces también a la misma persona como objeto”. En la lógica freudiana las contradicciones no se anulan entre sí, sino que coexisten¹³.

¹² *Id.* Pág. 2106.

¹³ Según Mijail Bajtin, la idea madre de la obra de Dostoievski es la aseveración de que todo lo que existe en el mundo vive en el límite mismo de su contraste; el amor vive en la frontera misma con el odio, lo conoce, y el odio limita con el amor y también lo comprende perfectamente.

Pasado cierto tiempo se va forjando lo que se llama “carácter” que, otra vez, “solo muy insuficientemente puede ser clasificado con el criterio de bueno o malo. El hombre es raras veces completamente bueno o malo; por lo general, es bueno en unas circunstancias y malo en otras, o bueno en unas condiciones exteriores y decididamente malo en otras¹⁴”. Esto último es respetado por cualquier lógico, pues siempre dan este tipo de ejemplos cuando se ocupan de las paradojas. Pero los lógicos los presentan como justificados: si tu vecino amenaza con matar a tu familia es lógico que lo asesines tú en defensa propia¹⁵. Freud no considera que las acciones pulsionales obedezcan a ese tipo de lógica; afirma que el inconsciente mata por pequeñeces.

Y añade otra paradoja: considera muy interesante observar que “la preexistencia infantil de intensos impulsos malos es precisamente la condición de un clarísimo viraje del adulto hacia el bien. Los mayores egoístas infantiles pueden llegar a ser los ciudadanos más altruistas y abnegados; en cambio, la mayor parte de los hombres compasivos, filántropos y protectores de los animales fueron en su infancia pequeños sádicos y torturadores de cualquier animalito que se ponía a su alcance”. Y al revés, a veces se hace difícil encontrar en la historia infantil de grandes criminales la misma crueldad con la que ahora actúan.

La transformación de los impulsos malos, subraya Freud –pero recordemos que han sido calificados como malos por la comunidad humana, y no lo son en sí mismos– prosigue un largo camino. Y *sin embargo*, Freud termina afirmando que el llamado hombre primitivo reaparece en cualquier instante aun habiendo repetido cada sujeto el acto de renuncia a la satisfacción pulsional. Toda organización primitiva subsiste junto a las posteriores, por lo cual siempre está más posibilitada la regresión: “sucede, a veces, que un estadio evolutivo

¹⁴ Id. Pág. 2105.

¹⁵ Max Aub escribe en sus *Crímenes ejemplares*: “Es que ustedes no son mujeres, y, además, no viajan en camión, sobre todo en el Circunvalación, o en el amarillo cochino de Circuito Colonias, a la hora de la salida del trabajo. Y no saben lo que es que le metan a una mano. Que todos y cualquiera procuren aprovecharse de las apreturas para rozarle los muslos y las nalgas, haciéndose los desinteresados, mirando a otra parte, como si fuesen indecentes palomitas. Indecentes. Y una procura hurtarse a la presión y empuja hacia otro lado. Y ahí, otro cerdo, con las manos en los bolsillos, rozándola a una. ¡Qué asco! Pero ese tipo se pasó de la raya: dos días seguidos nos encontramos lado a lado. Yo no quería hacer un escándalo, porque me molestan, y son capaces de reírse de una. Por si acaso me lo volvía a encontrar me llevé un cuchillito, filoso, eso sí. Sólo quería pincharle. Pero entró como si fuera manteca, puritita manteca de cerdo. Era otro, pero se lo merecía igual que aquel”.

ulterior y superior que fue abandonado no puede ya ser alcanzado de nuevo. *Pero* los estados primitivos pueden siempre ser reconstituidos; lo anímico primitivo es absolutamente imperecedero¹⁶”.

El enigma de la hipocresía

Cuando la hipocresía comienza a ser de muy mala calidad, es hora de comenzar a decir la verdad.

Bertolt Brecht

Por este camino de las transformaciones de la pulsión se desemboca necesariamente en la hipocresía, a la que Freud termina rindiendo tributo, apartándose de los mandatos bíblicos: “Hay, pues, muchos más hipócritas de la cultura que hombres verdaderamente civilizados, e incluso puede plantearse la cuestión de si una cierta medida de hipocresía cultural no ha de ser indispensable para la conservación de la cultura, puesto que la capacidad de cultura de los hombres del presente no bastaría quizá para llenar tal función¹⁷”.

Chesterton ha sido llamado maestro de las paradojas. Pero en su libro “Las paradojas de Mr. Pond” todas son de las clasificadas como “verídicas”, es decir, terminan siendo clarificadas en el final de cada uno de los cuentos que constituyen el libro. Chesterton es más un maestro del sarcasmo que de la paradoja. No es de ese tipo de paradojas que se trata tanto en Freud como en Lacan. Las paradojas de la hipocresía son de diferente filiación.

Debemos tener presente que los principales textos que condenan sin reparos a la hipocresía son textos religiosos, que definen la hipocresía como el acto de afirmar creer en algo, pero actuar de una manera diferente¹⁸. La palabra bíblica deriva del término griego que se usa para

¹⁶ *Id.* Pág. 2106.

¹⁷ *Id.* Pág. 2107.

¹⁸ En 1584 Giordano Bruno escribía: “...la mayoría de ellos no están de acuerdo consigo mismos, por lo que rompen hoy lo que escribieron ayer. Que vea qué éxito tienen y cuáles son las costumbres que suscitan y provocan en los otros, en lo que se refiere a los actos de justicia y misericordia, y a la conservación y aumento de los bienes públicos; si por su doctrina se construyen academias, universidades, hospitales, colegios, escuelas...: o si, cuando se hallen estas cosas, no son las mismas que establecieron las potestades que ya existían antes de que esta gente llegase. Después que vea si gracias a su cuidado han aumentado estas cosas o si por su negligencia han disminuido y han sido llevadas a la ruina, disolución y dispersión. Además, que vea si son detentadores de los bienes ajenos, o dispensadores de los bienes propios; y finalmente, si aquellos que toman su partido aumentan y consolidan los bienes públi-

“actor” (literalmente, “uno que usa una máscara”), alguien que *finje* –término que ya subrayamos usa Freud sin por eso criticarlo, más bien como hecho de estructura– ser lo que no es. Los *Evangelios* consideran la hipocresía como un pecado¹⁹. Y también Molière en su *Tartufo*. Y *sin embargo*, aunque considera inevitable la hipocresía, Freud apuesta a que un mayor sinceramiento en nuestras relaciones podría amenguar los efectos nefastos de la imposibilidad de la erradicación del mal. La paradoja del adversativo freudiano está más cerca del *nonsense* fundado por Lewis Carroll²⁰.

Pues la paradoja en Freud no parte sino de una certeza mayor: que su estatuto consiste en sostenerse irremediabilmente en el enigma²¹.

La lógica freudiana finaliza definiendo el sitio de un enigma que ni las paradojas pulsionales explican: “Habíamos esperado que de la magna comunidad de intereses creada por el comercio y la producción resultaría el principio de tal coerción; mas parece ser que, por ahora, los pueblos obedecen mucho más a sus pasiones que a sus intereses. Cuanto más, se sirven de sus intereses para racionalizar sus pasiones; anteponer sus intereses a fin de poder dar razones para la satisfacción de sus pasiones... es, desde luego, enigmático. *Por lo menos, para mí*”²².

cos o si más bien juntamente con estos los disipan, descuartizan y devoran, de modo que mientras quitan valor a las obras apagan todo entusiasmo para hacer las nuevas y conservar las antiguas”. Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, Siruela, Madrid, 2011, pág. 155.

Cualquier semejanza con estos inicios del 2019 no es mera coincidencia.

¹⁹ Con el advenimiento de la sociedad de la información, la hipocresía ha venido a ser un conjunto de reglas para moverse en el mundo. Algunos teorizadores de negocios han estudiado la utilidad de la hipocresía, y han sugerido que los conflictos manifestados como hipocresía son una parte necesaria o benéfica del comportamiento humano y de la sociedad, entre ellos Nils Brunsson en *The Organization of Hypocrisy: Talk, Decisions and Actions in Organizations*.

²⁰ En el prólogo a *El juego de la lógica*, Alfredo Deaño escribe: “Una cosa es lo que Carroll dice en sus obras y otra cosa es lo que estas obras muestran. Y lo que las obras lógicas de Carroll muestran es la contradicción entre la exposición rigurosa de una ciencia que es la ciencia del sentido, y la filtración, desde lo subterráneo hasta la superficie, de la corriente del sinsentido. La lógica de Carroll muestra por lo menos dos cosas: que la lógica obedecida hasta sus últimas consecuencias lleva a la locura; y que la transgresión de los principios lógicos constituye una purificación, una cura de sueño. Lógica masturbada, por una parte, y violación de la lógica, por otra”. Alianza Editorial, Madrid, 1988, pág. 15

²¹ Lewis Carroll escribe: “He recibido a menudo cartas corteses de extranjeros que querían saber si *La caza del snark* es una alegoría o contiene alguna moraleja oculta o constituye una sátira política; y para todas las preguntas de ese tipo tengo una sola respuesta: ¡No lo sé!”

²² *Id.* Pág. 2109.



Podríamos agregar que este enigma toma una fuerza inaudita en nuestra actualidad y que su estatuto es tan esencial como aquel más conocido acerca de qué quiere una mujer.

Freud con sus adversativos aloja las paradojas en la dimensión del enigma. Lo cual es muy difícil de tolerar.



La razón anacrónica

Jorge Jinkis

Le nachträglich (rappelons que nous avons été le premier à l'extraire du texte de Freud), le nachträglich ou après-coup selon lequel le trauma s'implique dans le symptôme...

Jacques Lacan¹

Necesidad de un pasado

En 1899, en el primero de los textos² dedicados a los recuerdos encubridores, Freud observa que si la persona está incluida en el recuerdo como un objeto entre otros objetos, la contraposición entre quien recuerda y quien figura en el recuerdo es una prueba de que una huella mnémica de la infancia ha sido retraducida a lo plástico-visual en la época de surgimiento de ese recuerdo. Esas escenas, prosigue, son falsas, no en el sentido de que han sido libremente inventadas, sino porque suelen trasladar una situación de un lugar a otro, fusionan o permutan entre sí a personas diferentes, están compuestas por vivencias distintas y separadas, etcétera. No se trata de una simple infidelidad del recuerdo, están falsificadas para servir a la represión y sustitución de impresiones que pudieron tener o llegar a alcanzar un estatuto conflictivo incómodo o desagradable. En la descripción de sus relaciones con la fantasía, la relación entre lo que encubre y lo encubierto lo lleva a calificar el recuerdo encubridor como “adelantador” o “atrasador” (Ballesteros traduce “progresivo” o “regresivo”). A diferencia de lo que afirma en textos posteriores, el recuerdo más antiguo es el que aquí oficia de pantalla y aunque esta diferencia no se puede desdenar, en cualquiera de los casos se trata de cómo juega la temporalidad en la determinación.

¹ J. Lacan, “Position de l'inconscient”, en *Écrits*, París, Seuil, 1966.

² S. Freud, *O.C.*, vol. III, Buenos Aires, Amorrortu, “Sobre los recuerdos encubridores”, pp. 74/80. Las citas provienen de esta edición. (Primera edición, «Über Deckerinnerungen», *Mshr. Psychiat. Neurol.*, 6, n° 3, pp. 215-30, setiembre de 1899).

Los recuerdos concientes de la infancia parecieran entonces, en su valor de pantalla, deslizarse a ser meros recuerdos sobre la infancia, como si el acto de recordar testimoniara, antes que ninguna otra cosa, que quien recuerda fue expulsado de la contemporaneidad de lo recordado. Los recuerdos no muestran cómo fueron los primeros años de vida sino cómo aparecieron luego en tiempos que Freud llama “de despertar”: *“En estos tiempos de despertar, los recuerdos no afloran, como se dice, sino que fueron formados, y una serie de motivos, a los que es ajeno el propósito de la fidelidad histórico-vivencial, han influido sobre esa formación así como sobre la selección de los recuerdos”*.

El ejemplo lo muestra enfocado en un modo de supervivencia de un episodio del pasado (en este texto todavía atribuido a un tercero) al que antes de analizarlo no puede darle una importancia particular. Fue apenas la persistencia obstinada a lo largo del tiempo de un rastro olfativo, el perfume de un pan recién horneado (quizás todavía humeante) que le fuera ofrecido por una campesina; a él se asocia la pendiente de una pradera verde, una corrida junto a un primo, el revuelco fugaz alrededor o encima de la hermana de su compañero a la que le arrebatan un ramo de flores amarillas; más tarde, ya joven, pero niño olvidado, vuelve en otra visita al escenario de aquel episodio. Sin reproducir el análisis, digamos que son algunas escenas iluminadas, es decir, aisladas, que provienen de una atmósfera impresionista y se enlazan inevitablemente en una narración sin cálculo explícito, evitando envolverlas en un aire lírico. Freud dice que el recuerdo y todo el proceso de su reconstrucción desatienden el cuidado de la fidelidad histórica, pero legitima la autenticidad de lo vivido.

Es frecuente que a este tipo de recuerdos se agregue alguna nota crítica, escéptica y racionalizadora, de personas cercanas que pudieron ser testigos de la circunstancia, pero que se apresuran a superponerla con el recuerdo. A pesar de ello, e incluso de posibles rectificaciones sufridas en el transcurso del tiempo, el sabor mágico del pan no se desvanece y los colores todavía encantan los ojos.

La verdad no queda expulsada; sin duda no reside completamente en los hechos, pero es posible presumir que se alberga o se refugia en la tendencia que guía a las falsificaciones. El intento de situar el recuerdo hace de ese mismo recuerdo el medio deseoso de la búsqueda y a la vez el pretexto que la detiene. Qué hay allí, qué satisfacción informada, además de la de volverlo presente en el tiempo creativo del despertar. Si no hay forma de atravesarlo, se lo puede cultivar.

Proust lo hizo con talento inconmensurable, aunque faltaba más de una década para que iniciara la escritura de *Du côté de chez Swann* y revelara los poderes desencadenantes del aroma de la magdalena mojada en el té de la tía. Y Freud, al menos en aquel tiempo, no pretendía esclarecer el camino inventivo del poeta capaz de construir la ficción de un mundo que responda a su añoranza, ni tampoco explicarse a qué medios podía recurrir una civilización con el objetivo de borrar una vergüenza del pasado o edificar uno de gloria para prestigio de la nación. En los prolegómenos de su *Interpretación de los sueños* está atraído por los mecanismos de construcción de la memoria en la elucidación de los síntomas neuróticos, sin ocuparse de la ficción literaria ni de la mitología política de un pueblo.

Lo que negamos para aquel momento menciona entonces el campo inmenso que excede a la práctica analítica y sobre el que habrá de proyectarse su descubrimiento llevando consigo la matriz temporal de la determinación.

Cualquier lectura atenta advierte que en este breve texto ya están prefiguradas algunas de las tesis principales sobre la memoria que operan, por ejemplo, en el análisis del recuerdo infantil de Leonardo, y que persisten hasta en su último escrito sobre Moisés: la latencia, la idea de que la tradición que se transmite es la que se reprime, la precariedad de la exactitud histórica, el riesgo de seguir el indicio de un acontecimiento que se anticipa, la significación que acude en retardo, la inmixión de los tiempos y de las épocas, en fin, impera el anacronismo.

La intersección de tiempos heterogéneos se encuentra en su obra por todas partes. Desde el descubrimiento del valor mnémico del síntoma y que el dolor de un cuerpo podía alojar reminiscencias ignoradas; los tiempos dispares que se entrelazan en la sobredeterminación, la estructuración temporal (progresiva y regresiva) de las escenas en la configuración del trauma, el retardo y la anticipación, la correlación asincrónica entre el desarrollo libidinal y el desarrollo del yo, la fijación en tanto supervivencia formal de un modo de relación libidinal a destiempo, la pulsión que se temporaliza por el Otro y que instala un rodeo y una demora en su recorrido, la repetición como un modo de recordar, el carácter indestructible del deseo, el fuera de tiempo (*Zeitlos*) del inconsciente.

Cuando Freud examina el problema económico del masoquismo encuentra que el placer y el displacer no se reducen a las variaciones cuantitativas de la tensión de estímulo. Así, conjetura que interviene

“quizás el ritmo, el ciclo temporal de las alteraciones..., no lo sabemos”. Ya en los “Tres Ensayos” había señalado que el chupeteo, succión rítmica del lactante, no termina de explicarse por la necesidad alimenticia. Quién sabe si se duerme en la satisfacción de una necesidad nutricia (que conlleva una hipótesis cuantitativa) o habría que incluir el ritmo en la sensación de placer, compás autoerótico, pulsación y medida repetitiva.

No quisiéramos sobreabundar en estas referencias, pero antes de abandonarlas digamos que hay en Freud la referencia a un tiempo *ahistórico* que interviene en la eficacia histórica. A diferencia de los destiempos y contratiempos que estamos jerarquizando, Freud se encuentra con la necesidad teórica de postular –vacilación y escándalo– una hipotética edad mítica o “esquema”, instancia de anterioridad lógica para fundar a posteriori un primer tiempo de la represión llamada primaria, coautora del aparato psíquico, tiempo ajeno a la experiencia singular subjetiva, pero que le resulta imprescindible en su eficacia.

Es legítimo preguntarse en qué medida los desfases, las fallas de sincronización, la intersección y yuxtaposición de tiempos heterogéneos en la contemporaneidad, si fueran propios del funcionamiento de lo que Freud llamó aparato psíquico, no son entonces una proposición sobre la naturaleza de los fenómenos estudiados, propios de los mecanismos implicados en la producción de los procesos inconscientes y que involucran a la racionalidad entera de la práctica analítica³.

Si así fuera, si estas evidencias de la racionalidad anacrónica no solo guían a la práctica analítica, si también son rasgos constitutivos de los mecanismos de producción de los procesos psíquicos, habrá que buscar sus fundamentos en los modos de estructuración de la sexualidad en los seres humanos, en lo que le hace la sexualidad a un cuerpo que habla, en lo que le hace la lengua a un cuerpo sexuado.

Se introduce entonces una dificultad. A diferencia de los argumentos enfáticos de autores contemporáneos (y no tanto) sobre la historicidad de la sexualidad (que no negamos), aquí la referencia subyacente es a universales, el cuerpo y su muerte, el sexo y su división, la lengua

³ Se conoce la jerarquía que Freud le atribuye al *tempo* -velocidad y ritmo- en la práctica analítica. A propósito del sueño de Irma parece cuidar (y recomendar) que la intervención del analista sea imposiblemente puntual, ni demasiado tarde ni demasiado temprano, sin poder saber con anterioridad cuál es el momento justo. Que la interpretación esté hecha de tiempo le resta protagonismo a lo que se llama conocimiento.

y su poder. Invariantes estructurales en disparidad con los extremos de un historicismo radical.

Por supuesto, a nadie se le ocurriría negar la diversidad de los modos de alimentar o vestir un cuerpo o en cómo lo modela el trabajo, en la multiplicidad de su participación en ceremonias religiosas y en prácticas sexuales, en las transformaciones que le provocan las costumbres o la medicina, en los efectos que sufre por las diferencias culturales en la organización social del tiempo o por los modos de composición y descomposición que le hacen soportar las lenguas. Y es más que legítima la historia comparativa que estudia esas disparidades para distinguirlas, diferenciarlas y explicar los cambios. Pero en nombre de esas pluralidades diversas (y quizás para evitar el regreso al fantasma de una “naturaleza humana eterna”), se corre el riesgo de desatender las consecuencias de que todo ello concierne a la misma especie parlante, aunque cada tiempo, época, cultura, resulten inasimilables a cualquier otra.

La práctica analítica, en su indagación siempre insuficiente, interesada en las más agudas particularidades y detalles singulares, se ve llevada a sostener la determinación anacrónica de las relaciones temporales que definen algunos procesos psíquicos en cualquier tiempo, sin por ello negar las diferencias distintivas e idiosincrásicas de épocas históricas diversas. No afirma la universalidad de un mito, de un complejo, de una estructura familiar, y en el límite, de nada que pueda definirse por su localización, sus coordenadas históricas o por su reducción a una trama semántica, aunque no se prive de estas referencias.

Pero acaso, fuera de la ficción, ¿hubo alguna vez un individuo o un grupo humano que sufriera de amnesia perfecta, sin alguna forma de retorno de lo olvidado? Hegel, que pensaba que el paraíso era un parque zoológico (lo que ya es una idea anacrónica), es autor de la infortunada afirmación sobre África como “pueblos carentes de historia”⁴, fórmula que tuvo fortuna en la intelectualidad europea. Habría que aclarar que muchos pueblos, en distintos tiempos históricos, podían no tener en cuenta lo que hoy se llama historia porque sus instituciones reconocían su vigencia en un tiempo ritualizado y sagrado, pero cuya existencia, lejos de estar estancada, no implicaba la falta de un pasado. Pueblos e individuos, no importa la época de la historia que se elija,

⁴ G. W. Hegel, *Filosofía de la historia*, Barcelona, edit. Zeus, 1970.

necesitan de un pasado. A esa necesidad de pasado también la podemos considerar universal. El pasado resulta imprescindible, aunque fuera para execrarlo, olvidarlo o renegar de él.

Aunque no hay una sexualidad idéntica a lo largo de la historia, tampoco hubo pueblo que no se singularizara en alguna relación con ella o que no se ocupara de sus muertos. Afirmar que hay una manera de soñar, de producir un sueño, no iguala los sueños ni las consideraciones en que se los tiene en cada cultura.

Freud fue sensible a este problema y estaba lejos de no tenerlo en cuenta. La normalidad de una época puede volverse anacrónica para otra, y el anacronismo debe hacerse cargo de la diferencia entre dos regímenes de normalidad para explicar esa transformación de un sentido que puede virar a otro o al sinsentido. Cuando examina las condiciones culturales de la felicidad, afirma:

“Siempre nos inclinaremos a aprehender la miseria de manera objetiva, vale decir, a situarnos con nuestras exigencias y nuestra sensibilidad en las condiciones de antaño, a fin de examinar qué hallaríamos en ellas que pudiera producirnos unas sensaciones de felicidad o de displacer. Este modo de abordaje, que parece objetivo porque prescinde de las variaciones de la sensibilidad subjetiva, es desde luego el más subjetivo posible, puesto que reemplaza todas las constituciones anímicas desconocidas por la propia. Pero la felicidad es algo enteramente subjetivo. Podemos retroceder espantados frente a ciertas situaciones, como la del esclavo galeote de la Antigüedad, el campesino en la Guerra de los Treinta Años, las víctimas de la Santa Inquisición, el judío que esperaba el pogrom; podemos espantarnos todo lo que queramos, pero nos resulta imposible una compenetración empática con esas personas, imposible colegir las alteraciones que el embotamiento originario, la insensibilización progresiva, el abandono de las expectativas, modos más groseros o más finos de narcosis, han producido en la receptividad para las sensaciones de placer y displacer. Por otra parte, en el caso de una posibilidad de sufrimiento extremo, entran en actividad determinados dispositivos anímicos de protección”⁵.

Resulta infinita la capacidad de invención de las fuentes de padecimiento, y no hay por qué reducir las a las ya conocidas. Freud indica las limitaciones de la empatía o de la identificación proyectadas sobre sub-

⁵ S. Freud, “Malestar en la cultura”, Buenos Aires, Amorrortu, vol. XXI, pág. 24.

jetividades del pasado, niega la vía de la comprensión, pero no rechaza toda explicación; alude a las discontinuidades que se podrían reconocer en una historia de la sensibilidad, sin por eso dejar de mencionar algunas formas de relación con el sufrimiento que persisten hasta hoy, aunque eso no significa que se pueda configurar un sistema cerrado de las emociones. Como no es imposible que algunas de ellas hayan hecho su aparición inédita en la historia cuando surgieron por segunda vez, habrá que considerarlas como miembros de un conjunto abierto, aún contra la creencia que confunde esa persistencia y sobrevida de los afectos con una atemporalidad inalterable.

No hubo que esperar al psicoanálisis para advertir que los afectos están hechos de tiempo, un tiempo inmanente a la realidad material de la temporalidad vivida que conoce cualquiera, es decir, cada uno que sepa qué cosa es añorar o presentir, esperar con impaciencia o resignación, qué cosa es demorarse, postergar, estar arrepentido, aislarse en el resentimiento, entregarse a la tortura del remordimiento, o sufrir la inminencia de lo desconocido en la angustia...

Cada vez condiciones particulares aseguran la eclosión y vigencia de una u otra emoción, y es legítimo (e imprescindible) el ensayo histórico que se ocupa del odio, del amor, los celos, sin suponerlos idénticos a sí mismos. Es obvio, para tomar un ejemplo cualquiera, que no se podrían asimilar las vías regladas de la venganza o los códigos que seguía la defensa del honor en los países mediterráneos con las normas que rigen esas instituciones en la nación mapuche. Pero, quizás por culpa de las lenguas (y de las traducciones), la presunción de que cada uno de esos movimientos sentimentales son tan antiguos como los hombres, recurrentes a lo largo del tiempo y que se pierden en orígenes inmemoriales, esa presunción de que parecen permanecer más o menos inalterables, tiene de dónde agarrarse: bastaría atender a las tumultuosas intrigas y miserias pasionales que agitaron a los habitantes del Olimpo para sospechar que el catálogo de las pasiones está completo. No obstante, hay que recordar que se trataba de apenas un minúsculo pueblerío de doce personajes. Desde que somos más, tuvimos oportunidades de ser peores y, que se sepa, es posible que no las hayamos desaprovechado⁶.

⁶ Junto a la "Psicología de las masas y análisis del yo" de Freud, ver de Hermann Broch su admirable *Théorie de la folie des masses*, París, Editions de l'éclat, 2008, texto inconcluso traducido al francés veinte años después de la edición alemana.

Interferencias de la memoria (en el historiador)

The past is never dead. It's not even past.
W. Faulkner⁷

El pasado es un país extraño.
David Lowenthal⁸

“La relación de la fantasía con el tiempo —explica Freud— es en general muy importante. Puede decirse que una fantasía flota entre tres tiempos: los tres factores temporales de nuestra actividad representativa. La labor anímica se enlaza a una impresión actual, a una ocasión del presente, susceptible de despertar uno de los grandes deseos del sujeto; aprehende regresivamente desde este punto el recuerdo de un suceso pretérito, casi siempre infantil, en el cual quedó satisfecho tal deseo, y crea entonces una situación referida al futuro y que presenta como satisfacción de dicho deseo el sueño diurno o fantasía, el cual lleva entonces en sí las huellas de su procedencia de la ocasión y del recuerdo. Así, pues, el pretérito, el presente y el futuro aparecen como engarzados en el hilo del deseo que pasa a través de ellos”⁹. Es fácil advertir que la secuencia lógica temporal de construcción de una expectativa sobre el porvenir no es el de una sucesión progresiva (llega desde el futuro imaginado después de haber hecho pasar a la ocasión presente por el recuerdo de un suceso del pasado).

Es cierto que se trata de una ensoñación fantaseosa y que Freud se refiere al poeta. Pero, ¿es una particularidad exclusiva? Que se ponga en juego una escenificación del deseo “realizado” no impide que esa descripción, en sus posibles variantes, también sea válida para la generación subjetiva de una empresa que se construye en un registro que no carece de control y tampoco rehúye una implicación colectiva.

Es trivial que un interés actuante en una ocasión del presente, que cuenta o no con apariciones previas, que pasa por diversos eslabones contingentes y está asociado al recuerdo de un suceso infantil (un deseo cumplimentado o postergado en su satisfacción), pueda ser conside-

⁷ Proviene de *Requiem for a Nun*, editada en español con el título *Réquiem para una mujer*. Buenos Aires, Emecé, 1977.

⁸ Cfr. del geógrafo David Lowenthal, *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal Universitaria, 1998.

⁹ S. Freud, “El poeta y la fantasía” (1908), Madrid, Biblioteca Nueva, pág. 1345.

rado, *retroactivamente*, el primer tiempo impulsor de un proyecto (aspiración, propósito) que inaugura una tarea, no solo artística, también de esas que se llaman científicas.

Lo que Freud llamaba el tiempo del despertar cuenta con el marco que ofrece la fantasía como abrigo. La relación entre ese marco y un recuerdo biográfico no obliga a seguir necesariamente los caminos que dicta la imaginación. Aquí nos restringimos a considerar la intrusión de la memoria en la subjetividad del historiador como un factor de verdad que no atenta contra la fidelidad que le debe a su obra.

Existen numerosos testimonios que lo admiten, casi siempre *a posteriori*, es decir, referidos a una experiencia particular y cuyos lazos con las coordenadas biográficas permanecieron inadvertidos hasta ese reconocimiento. El historiador Jean-Pierre Vernant cuenta que otro historiador, François Hartog, le pregunta si su actuación en la resistencia militar contra la ocupación nazi, con los riesgos que implicaba, tenía algún lazo con la lectura posterior que hizo sobre la “bella muerte” en la epopeya homérica. Vernant responde: “Después de un tiempo de silencio, me di cuenta de que tenía razón. Simplemente, yo no lo sabía”. Se ve entonces conducido a tratar los problemas de la memoria implicados en la obra y en la vida del historiador¹⁰.

Como nadie está excluido de la irrupción sorpresiva de un hallazgo, se vuelve posible preguntar: ¿acaso la historia que se escribe no involucra al historiador de esa misma manera que Freud describe? Por supuesto, el historiador no es el autor de los acontecimientos como le ocurre a un escritor de ficción. Aquí nos importa retener que, en el encadenamiento de la subjetividad en un itinerario creativo, existe un *tiempo de repliegue o retroceso*, como señala Freud. ¿Se acrecienta así el riesgo de interferencias entre la memoria y la historiografía?

La pregunta no se dirige al cansancio de algunos filósofos (¿o no es de ellos?) que solo ven el pasado como algo a redimir o envuelven el futuro en una nota utópica. Tampoco a quienes, sin necesidad de fábula, tan solo por el peso de afinidades políticas que involucran memorias y tradiciones diferentes, presentan interpretaciones diversas y hasta divergentes, dejando incluso asomar un aire de triunfo o decepción, según el caso, en el análisis crítico del mismo suceso acontecido¹¹.

¹⁰ Cfr. de Jean-Pierre Vernant, *La traversée des frontières*, París, Seuil, 2004.

¹¹ Se podría confrontar, por ejemplo, *La historia del siglo XX*, de Eric Hobsbawm (Madrid, Crítica, 2015) y que Pierre Nora censuró en Francia, con *La revolución rusa*, de Orlando Figes

La descripción de Freud implica como condición la posibilidad de contar e incluir un suceso del pasado en una narración, alguna clase de enlace temporal en la estructuración quebrada entre el acontecimiento y la representación, aunque esta última se defina en las antípodas de la mimesis. Algo que quizás no se contradice con los desarrollos teóricos de un autor como Reinhart Koselleck¹².

(Si se trata de escribir historia se ha objetado que la narración o el relato conforman, es decir, dan forma de secuencia a los sucesos acontecidos, como si esa secuencia fuera un modo de organización que se les impone, expuesta entonces a tergiversaciones más o menos ficcionales. El procedimiento es sin duda posible, pero esta crítica escéptica a la historia narrativa (impulsada entre otros por Hayden White, quien la considera como un artefacto literario y hace funcionar a la retórica como metalenguaje de los discursos¹³), descuida que se llama realidad (y esto incluye cualquier acción, cualquier objeto construido, cualquier fenómeno natural) a la experiencia de la especie humana estructurada por el lenguaje.

Los hechos que relata un historiador (no hablo aquí de procedimientos, de pruebas, documentos, etcétera) no son unidades aisladas que flotan en una especie de magma caótico en ebullición a la espera de un relato que los reúna; no son hechos brutos, materia sin forma; no son átomos que dependen de su combinación, ni ruidos disonantes que aguardan el talento del músico para componer una armonía. Sin necesidad de coincidir con las afirmaciones de un historiador como David Carr, digamos que la presunción de que los mismos hechos puedan tener una estructura narrativa no nos parece tan descami-

(Buenos Aires, Edhasa, 2010). Es notable cómo este último no se priva de ningún anacronismo para revelar sus filiaciones ideológicas. En cambio, ya lejos de la seriedad del oficio, cfr. el indisimulable desprecio inglés que se articula en la *Historia de Italia* de Christopher Duggan (Madrid, Akal, 1996).

¹² En 1999, el autor de *Futuro pasado* recibió casualmente el premio “Sigmund Freud” de la *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung*.

¹³ Cfr. de Hayden White, *Tropics of discourses*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978. Del mismo autor y en la misma editorial, *Figural Realism*, 1999. En español, cfr. *Metahistoria* (F.C.E.); *La ficción de la narrativa* (Eterna Cadencia); *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica* (Prometeo). Con otra orientación, cfr. de Ivan Jablonka: *La historia es una literatura contemporánea* (F.C.E.). Una crítica fundamentada de la obra de White puede hallarse en el texto de Carlo Ginzburg, “Un testigo”, incluido en *En torno a los límites de la representación*, de Saúl Friedlander (comp.), (Univ. Nacional de Quilmes).

¹⁴ Para este punto de vista, cfr. de David Carr, “La narrativa y el mundo real: un argumento en favor de la continuidad”, en revista *Historias*, n° 14, Julio-septiembre de 1986, México, p. 15.

nada¹⁴. Que el acceso a ellos esté mediado por concepciones y representaciones, o que esos mismos acontecimientos tengan una factura de puesta en escena, de ficción, no los irrealiza: solo ahonda la responsabilidad de la crítica. Una mínima estructura narrativa está presente en la organización implícita de cualquier acción, por más caótica que se presente, como cuando se dispara un accidente fronterizo no previsto, o planeada como cuando se construye una balanza. Si así fuera, si en el suceso o en la acción hubiera una disposición significativa (algún modo de orden), el relato, que es una de las condiciones de su transmisión, no sería la única instancia intelectual que vendría a sobreagregar un sentido inteligible al hecho “desnudo” encajando la historia a su capricho).

A pesar de la insistencia en distinguir la historiografía de la memoria —no pretendo asimilarlas—, y aunque las memorias (que participan de un trabajo psíquico común) tengan a su vez su historia¹⁵, hay historiadores que no temen a la memoria y que incluso no vacilaron en revelar algunas condiciones de su existencia como fuentes que los impulsaron en su vocación, desde los avatares familiares hasta su recorrido por diferentes escuelas en la formación académica, su inclusión en luchas políticas, y sin desmedro de los requerimientos de rigor para su tarea.

Acuden infinidad de nombres. Son indudables las marcas de las peripecias biográficas e históricas diferentes que atravesaron a Vidal-Naquet y Arnaldo Momigliano, y que pueden reconocerse en sus respectivas investigaciones sobre Flavio Josefo.

Cuando Carlo Ginzburg analiza el texto de Marc Bloch se ve necesitado de hacer una digresión personal. Cuenta que, leyendo *Les Rois thaumaturges* en 1959, tenía veinte años; entonces se convenció de intentar aprender el oficio de historiador. Unos meses después decidió comprometerse en el estudio de juicios de brujería, centrándose en los hombres y mujeres que se presentaron ante los jueces en lugar de en-

¹⁵ Se trata de estudiar las vías de transmisión y construcción de la memoria (quizás lo que Warburg llamaba “*Wanderstrassen*”), las redes de conexión entre textos y experiencias, continuidades y discontinuidades en las lecturas que se hacen del pasado. La memoria no es un reservorio, es un trabajo. Una ilustración atractiva se encuentra en el análisis de la guerra entre el ejército portugués contra el sultán de Marruecos en 1578: fue un acontecimiento que perduró de maneras disímiles gracias a la construcción de tiempos memorables, según la mitificación de las profecías portuguesas, la hagiografía marroquí o la ritualización del suceso entre los judíos del país. (Cfr. de Lucette Valensi, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois*, París, Seuil, 1992).

focar la persecución como tal. “Me empujaban en esa dirección –sigue diciendo– algunos libros (*Los cuadernos de la prisión*, de Antonio Gramsci; *Cristo se detuvo en Éboli*, de Carlo Levi; *Il mondo magico*, de Ernesto de Martino), así como recuerdos conmovedores de la persecución racial”... “Pero solo muchos años después me di cuenta de que mi experiencia como niño judío durante la guerra me había llevado a identificarme con los hombres y mujeres acusados de brujería (...)”. Descubrió, “con algo de vergüenza”, además de la identificación emocional con las víctimas, que estaba presente lo que llama “una contigüidad intelectual inquietante con los inquisidores”, condición que trató de analizar en el texto “El inquisidor como antropólogo”. “Quizás esta contigüidad se impuso en mi mente solo cuando me di cuenta de las profundas raíces detrás de la elección preliminar que había dado forma a mi proyecto de investigación desde su inicio”¹⁶.

Esta experiencia subjetiva, lejos del positivismo, parece decir que la exploración histórica comienza desde posiciones inevitablemente anacrónicas, aunque pretenda (y quizás es exigible) adecuar la investigación, como podría hacerlo una traducción, desde las categorías del observador a la de los actores.

También Freud se había preguntado por ese paralelismo entre el método de los inquisidores y el suyo: “¿Por qué esas confesiones arrancadas bajo tormento son tan similares a las que mis pacientes me cuentan en el tratamiento psicológico?”¹⁷ Aunque aquí no podemos abordar la pregunta por las vías de transmisión de una práctica que, a pesar de sus transformaciones a lo largo de siglos, pareciera reencontrarse o resonar en otra, sería tal vez fructífero que antes de atribuir el anacronismo a la actuación de uno de los protagonistas (lo que equivaldría a desentenderse como si se tratara de un error), se lo pudiera reconocer y situar como un rasgo estructural de la práctica. Esa transmisión, que sin duda excede los límites de una subjetividad singular (“transubjetiva” decía Lacan), es más enigmática y también más inquietante.

¹⁶ Carlo Ginzburg, “Our words, and Theirs: A reflection on the historian’s craft, today”, *Cromohs* Vol. 18 (2013): 58. (Las citas sufren de mi traducción, apenas aproximada). Quizás sea útil recordar que el nombre de “microhistoria” no se refiere a las dimensiones de lo que estudia. Un psicoanalista no puede dejar de apreciar el convencimiento que guía al autor en sus investigaciones: “la norma no da cuenta del caso «anómalo», pero la anomalía incluye la norma”. Es un énfasis en el carácter *analítico* de la mirada.

¹⁷ Cfr. Carta a Fliess del 17/1/97, en S. Freud, *O.C.*, XXII, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1956, p. 222/3, traducción de Ludovico Rosenthal.

Cuando la revista de los *Annales* pide una reseña sobre el libro de Paul Veyne¹⁸, a Raymond Aron¹⁹ y a Michel de Certeau²⁰, los críticos señalan su orientación epistemológica pero también su carácter narrativo, como un género literario que organiza la trama en forma de intrigas; aquí nos importa que subrayan el peso que tiene “el origen del historiador que alza su bandera provenzal y provincial (había nacido en Aix-en-Provence) contra las modas y las querellas de la capital”²¹.

Agregan que el autor “piensa en contra”, lo que hace que su movilidad tome la forma de un no lugar que esconde su posición. Roland Barthes, observa López Alcañiz (*op. cit.*), decía que los historiadores se ausentan de su discurso y hacen ver que la historia se cuenta sola como para sugerir una presentación objetiva²². Pero no es el caso de Paul Veyne quien dice que la historia es una “novela verdadera”, y reivindica el protagonismo del historiador que no estaría guiado por alcanzar la verdad (como, en cambio, afirma con vehemencia Vidal-Naquet y muchos otros), sino por lo que la insidia de la lengua, no sin nuestra participación, podría llamar el desinteresado interés de saber²³.

Arnaldo Momigliano, crítico de los extremos anacrónicos, con humor exquisito y por un medio irónico y delicado, también se refiere a sus orígenes cuando titula uno de sus textos: “Una visión piemontesa de la historia de las ideas”²⁴. (Quizás estaba harto de Roma).

No es cosa de hoy. Ya los críticos de Tito Livio, según las referencias de Quintiliano, le reprochaban (además de recurrir a fuentes de segunda mano y de no ahorrarse ciertos recursos poéticos) algunas pe-

¹⁸ Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid, Alianza, 1984.

¹⁹ Raymond Aron, “Comment l'historien écrit l'épistémologie”, *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 26, 6, 1971.

²⁰ Michel de Certeau, “Une épistémologie de transition: Paul Veyne”, *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 27, 6, 1972. Del mismo autor: *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 2007.

²¹ Citado por Vladimir López Alcañiz, “La diferencia de la historia. Paul Veyne revisitado”, *Historiografías*, 3 (enero-junio, 2012): pp. 26-44.

²² Roland Barthes, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 2009.

²³ Paul Veyne, en un libro posterior (*Quand notre monde est devenu chrétien*, París, Albin-Michel, 2007), sostiene un discurso plagado de anacronismos eruditos e ingeniosos; compara hasta el cansancio al emperador Constantino con Lenin y Trotsky, con un desenfado que articula un profundo malestar, no sé si resuelto, y que tal vez se remonta a la década del 50 del siglo pasado, cuando el autor era comunista.

²⁴ Cfr. del autor: *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México, F.C.E. 1993.

cularidades gramaticales y de estilo a las que llamaban *pataunitas*, y en las que reconocían un cierto aire provinciano: lo acusaban de “paduanidad”. Y en efecto, Tito Livio había nacido en *Patavium*, Padua, ciudad de la Galia Cisalpina, posiblemente en el año 64 a. C., durante el consulado de César²⁵. No es imprescindible determinar si el origen tenía (o tiene) esa incidencia sobre la lengua, o si ella delata la filiación y procedencia del hablante.

En relación a estas discordancias polémicas de los historiadores sobre su libertad, neutralidad o fidelidad en la escritura de la historia, convendría recordar, en lo que nos concierne, que para Freud la capacidad del pensamiento de hacer presente lo que alguna vez fue percibido no deja de tener relación con el juicio de existencia. Ese juicio, antes que afirmar la existencia de algo en el “exterior” o en el “afuera” (denominaciones que fueron objeto de la crítica de Lacan), tiende a constatar si todavía existe ese algo que alguna vez existió.

Esta tensión temporal hace de la incertidumbre una dimensión irreductible de la subjetividad, pero es impropio confundirla con alguna postura escéptica o relativista sobre el estatuto de realidad de los acontecimientos. No obstante, es cierto que Freud, en el *Moisés*, se permite una intromisión política de la memoria en la historiografía que innova en los modos tradicionales de tratar la inherencia de los disfraces con la verdad.

El lenguaje correcto

*El tiempo nunca es. Al contrario, se debe decir
en todo momento que ha sido y que será.*

Platón (*Timeo*)

Este párrafo del *Timeo* forma parte del razonamiento platónico por resolver en el plano de los conceptos la relación entre lo que es inmutable y lo que cambia, el pasaje de la eternidad de la Idea al tiempo; también es un intento de entender las cosas múltiples y cambiantes en términos de las Ideas. Pero al reproducirlo aquí, en la traducción

²⁵ Cfr. la introducción del filólogo Maurilio Pérez González a su edición de los libros de Tito Livio, *Los orígenes de Roma* (Madrid, Akal, 1989). La palabra “provincia”, que la etimología popular quiere remitir a “vencidos”, designaba una zona cercana a Marsella que estaba bajo una especie de protectorado, y de donde deriva hasta hoy el nombre de Provenza.

del griego al francés de Henri Bergson²⁶, no sin alguna violencia para aislarlo como pórtico, advierto recién ahora el acento colocado en cómo *se debe decir*. Decir el tiempo concierne a nuestro problema con el anacronismo e involucra a la lengua.

Hacer preguntas exigidas por las presiones del presente a un pasado que llega a través de olvidos y deformaciones disloca las relaciones de los tiempos en la historia. Sin embargo, el pasado no solo cumple el papel de víctima; es también un infiltrado que orienta las interrogaciones. Es un poco cómico que se multipliquen los ensayos que declaran a movimientos y episodios del pasado “capítulos cerrados” de la historia, sin reparar que esa operación, habitada por espectros, los vuelve presentes.

La doble vía progresiva y retrógrada, prospectiva y retroactiva, de impregnación mutua de una época en otra, de un tiempo que se inmiscuye en otro tiempo, fue condenada por un historiador eminente, Lucien Febvre, del modo más radical y categórico como “el gran pecado del historiador”, el más imperdonable²⁷.

Aquel famoso texto polémico contra el anacronismo, contra la práctica de importar o exportar nociones y categorías que no fueran contemporáneas de los asuntos investigados, no dejaba de correr el riesgo de adoptar un término como “pecado” que difundió el cristianismo en la cultura de Occidente, un concepto generado en el latín de tiempos posteriores a la lengua de los evangelios, pero usado por una propuesta que quería establecer algunos resguardos de rigor para la disciplina del historiador.

“*Como si quisieran mostrarme, en el cine*, escribe Febvre, a César muerto por el disparo de una browning”. La frase suena como un tiro, y su eficacia no es ajena a la indudable gracia retórica o felicidad literaria que es posible reconocer en su escritura. Acercarse a esa frontera artística fue tal vez un acto intrépido, e ignoro si el historiador hubiera creído pertinente extender su reparo a la obra de Shakespeare. La objeción destaca el objeto, la pistola diseñada por John Moses Browning en la penúltima década del siglo XIX, apenas un poco antes de 1895, el

²⁶ Henri Bergson: *Historia de la idea del tiempo* (Curso del Collège de France 1902-3), Sexta Lección. Barcelona, Paidós, 2018.

²⁷ Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au xvi^e siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, 1968, p. 15. El estudio de Mijail Bajtin sobre la cultura popular de la risa (*La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza, 2005), permite hallar anacronismos en el autor de la condena.

año en que los hermanos Lumière rodaron su primera película, *La sortie des ouvriers des usines Lumière à Lyon Monplaisir*. El arma de fuego, entonces, podría haber hecho su aparición en el cine sin escándalo, pero resulta anacrónica respecto de los idus de marzo del año 44 a.C.

Marc Bloch, en su libro inconcluso de 1943, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, cita un proverbio árabe que dice que “los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres”. Cincuenta años más tarde, el filósofo Jacques Rancière replica que los hombres no se parecen a su tiempo, actúan en ruptura con él. Acontecimientos, nociones, significaciones (...) pueden hacer circular el sentido de una manera que escapa a toda contemporaneidad, a toda identidad del tiempo consigo mismo: “Una anacronía es una palabra, un acontecimiento, una secuencia significativa salida de «su» tiempo, dotada al mismo tiempo de la capacidad de definir interruptores temporales inéditos, asegurar el salto o la conexión de una línea de temporalidad con otra”²⁸.

Curiosamente, las respectivas épocas de los autores resuenan en sus razones, aunque sus voces quisieron ser disonantes con sus tiempos. Quizás no se trata de elegir entre ellas como de indicar los ámbitos de su pertinencia.

En el ejemplo que inventa Febvre, la irrupción salvaje de un objeto material en tiempos muy anteriores a su creación, es el caso decirlo, salta a la vista. ¿Ocurre así con objetos de otra naturaleza? Sin considerar lo que hubiera podido ser el propósito de esa hipotética escena fílmica que imagina el historiador (incluido el objetivo de reconstrucción que plantea el problema de las relaciones de la fidelidad histórica con la verdad), aquí interviene un medio que tiene todos los permisos de la ficción; si se empujara el argumento hasta un extremo quizás abusivo sería difícil desatender que el cine es tan (o tan poco) anacrónico respecto del suceso como podría serlo la lengua francesa de la Escuela de los *Annales* para hablar de un romano nacido 100 años a.C.

Si se tomara, por ejemplo, el término *gentry* para designar en la antigüedad un sector de la nobleza por nacimiento, no sería tan difícil acompañarlo en su rechazo. Por supuesto, la aristocracia terrateniente británica no existía en tiempos de Pericles, y aunque el término proviene del latín, los romanos no hablaban inglés. El abuso es evidente, pero que la historiografía de la vida cotidiana haya nacido en una fecha

²⁸ Jacques Rancière, “Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien” en *L’Inactuel* n° 6, Calmann-Lévy, 1996, pp. 53-68.

relativamente reciente no permite sin más declarar que el ateniense, que pasaba la mayor parte de su tiempo en el ágora, el gimnasio, el templo, los baños y en sus negocios, no tenía vida privada. Habría que decir si los griegos tenían una representación de lo que el investigador llama “privada”, si existían y cuáles eran las formas de intimidad, si estaban protegidas, si el poder político conocía algún tipo de barreras que le dificultaban su intervención en la vida doméstica, etcétera, y todo ello sin dejar de tener en cuenta que las analogías y paralelismos entre el presente y el pasado no entregan necesariamente el poder a las semejanzas; a veces logran iluminar las diferencias.

Y al revés. Si leemos la palabra “democracia” en un texto de Aristóteles, y como los hombres han cambiado desde entonces los regímenes políticos que organizan la vida social, resulta que la palabra sigue siendo la misma aunque hoy se refiere a realidades que quizás, ¡por una vez!, habrían puesto en dificultades a Aristóteles. Nicole Loraux²⁹ subraya que se preserva *demos* (aunque el término “pueblo” estaba lejos de valer lo que hoy vale) a favor de reprimir *kratos*. Es un problema que lo había llevado a Marc Bloch a decir que la historia no se ocupa del pasado sino del tiempo.

Bloch señala que, por ejemplo, la realidad física o química no habla de sí misma con el lenguaje del físico y del químico. En cambio, puede ocurrir que los historiadores, así como descubren en documentos y archivos palabras que ya no se usan, también se encuentran con palabras que todavía sostienen su vigencia en el tiempo presente aunque se refieran a otra cosa. Es la misma palabra para otra costumbre, para otra práctica. Se entiende que no solo se trata de una vacilación semántica. ¿Qué le ocurre al lenguaje que habla el historiador cuando la materia de la que se ocupa habla el mismo lenguaje que él?

¿Debiera corregirse? Sin duda no existen graves impedimentos para distinguir las diferencias jurídicas entre los regímenes sociales que definían la condición de siervos y la de esclavos. Pero el historiador de las conquistas coloniales, ¿seguirá diciendo “negros” o “indios” aunque sean las palabras que se usaban con todo el valor abominable que sabemos y que todavía persiste? ¿O acudirá a un anacronismo como “personas” (de color, etcétera), sabiendo que es una categoría que proviene,

²⁹ Cfr. también de Nicole Loraux, “Éloge de l’anachronisme en histoire”, en el número dedicado al tema y a la autora, de *Les Cahiers Espaces Temps, Les voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales*. N° 87-88, 2005.

no solo de otro tiempo, también de otra civilización, extraña a la cultura de la que habla, pero que le permitiría evitar la connotación infame? La grosería de este último ejemplo no debiera disimular la fuerza ideológica, a veces torpe, no siempre hipócrita, con que algunas instituciones internacionales, universitarias, mediáticas, editoriales, bibliotecas y museos imponen el lenguaje que la sociedad actual considera correcto. Y como cada época dispone de un lenguaje que considera correcto, no es difícil que el investigador se halle incluido en la trama de los límites impuestos por la lengua de su tiempo. El proverbio árabe tiene algo de razón.

La obra de Didi-Huberman, partidario exacerbado del anacronismo, se ofrece como una oportunidad propicia a la discusión. Presenta una interpretación particular de las afirmaciones de Marc Bloch: “no es exactamente el pasado el objeto de las disciplinas históricas”, negación que quiere dar paso a la *memoria* como interferencia de tiempos heterogéneos; y “no es exactamente una ciencia la que practica el historiador”, segunda negación que le posibilita el salto para afirmar una *poética* que se sitúa en el orden de un saber³⁰. La referencia a la exactitud es una cláusula de prudencia que, fiel a su estilo, el autor habrá de abandonar.

Se trata de un saber, quizás latente, de la imagen, pero seguro sobre la imagen (es decir, no sin palabras), según los tiempos de una memoria de difícil control en su legalidad asociativa. Esta poética guerrera tiene tres nombres de bandera: Aby Warburg y la “supervivencia”, Carl Einstein y “la fulguración de la excepcionalidad”, Walter Benjamin y la dialéctica de “la historia a contrapelo”. Se trata de una empresa, sin duda legítima, que produjo obras bellas e inteligentes.

Importa lo que “no es”: una arqueología, pero no la de Foucault; el síntoma, pero no el de la práctica psicoanalítica; la dialéctica, pero no la hegeliana; la impureza, pero no la de Bataille. Es la exuberancia, el torbellino, la intrusión de las disparidades, la fractura, la dislocación, la indocilidad, la paradoja, la latencia de las memorias sumergidas, las intersecciones superpuestas, lo inesperado, toda esta sobredeterminación asociativa que carga contra una supuesta linealidad pacífica del relato continuo del historiador académico.

Admirar sus análisis cuando atienden a la singularidad de una obra

³⁰ Cfr. de Didi-Huberman: *Devant le temps: Histoire de l'art et anachronisme des images*, París, Minuit, 2000. (*Ante el tiempo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008).

no obliga a compartir su tendencia a generalizar los resultados. Una poética de la memoria no es, en efecto, historia; tampoco la reemplaza. Y no desautoriza, como insiste el autor, la obra iconológica de otros discípulos de Warburg³¹.

A cuestiones análogas se enfrentó con relativo éxito el pensamiento crítico de la antropología en el examen de las categorías llamadas etnocéntricas. ¿Por qué no sería válido hacer la misma tarea con el anacronismo, no para descartarlo, sino para un uso crítico en las disciplinas que construyen el saber historiográfico?

El uso de la historia

Oh, llama al ayer, ordena al tiempo que retorne...
W. Shakespeare³²

En el célebre texto que se inicia con un título satírico, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Carlos Marx examina las posibilidades y los límites que pesan sobre el tiempo actual cuando habla la lengua del pasado. Reconoce cierta eficacia al ropaje bíblico con que Cromwell envuelve la transformación de Inglaterra en una república protestante o cuando el mismo Lord protector recurría con insistencia a episodios del pasado para justificar sus acciones u omisiones, como en el caso de su famosa alusión a Jericó. De la misma manera, afirma que la Revolución Francesa había hecho un buen uso de las tradiciones de la República Romana. Pero ocurre que no es menor la eficacia de la Restauración, aunque la envuelva en el ridículo, cuando Napoleón III se disfraza de Napoleón I. (El culto a la personalidad es más antiguo que la personalidad).

Quizás el recurso a un “ropaje” o “disfraz” pone en evidencia una necesidad que no se restringe a las intenciones aducidas. En la Revolución Rusa de febrero de 1917, al son de algunas versiones de la Marsellesa, los bolcheviques pasaron por jacobinos y los mencheviques por

³¹ La disputa que mantiene con Erwin Panofsky enturbia inútilmente algunos de sus análisis. En su afán de erigirse como intérprete de una fidelidad irreprochable a la obra de Warburg y de otros autores, como heredero y continuador hasta el extremo de un mimetismo explícito (no digo ventriloquismo), cabría preguntarse si no opera en todo eso una forma del anacronismo un poco desatendida que recibió diferentes nombres, y que posiblemente el más potente sea el de reencarnación.

³² W. Shakespeare, “Ricardo II”, Acto III, escena II, Madrid, Aguilar, O. C. tomo I, 1981, p. 421.

girondinos. Se encontraban modelos y antecedentes del protagonismo político y es posible que la ebullición festiva de los primeros días haya facilitado alcanzar algunos extremos carnalescos. El gusto de Aleksandr Kérenski por compararse con Mirabeau, y más tarde hasta con Napoleón³³, aunque indique una inclinación subjetiva, no dejaba de congeniar con el clima épico.

León Trotsky eligió la denominación de “comisario” en vez de ministro, y los famosos camperones negros fueron preferidos a los sacos o trajes jerarquizando el valor emblemático de la vestimenta de los revolucionarios franceses ...

Eric Hobsbawm pensaba que “el mal uso que la ideología suele hacer del pasado se basa más en el anacronismo que en la mentira”. No acierto a situar lo que llama “mal uso” en términos de responsabilidades políticas, pero es una afirmación que deja abierta la posibilidad de un uso que no sería “malo”. Aquí importa diferenciar la reconsideración anacrónica del pasado por la ideología que fuere (y que varios autores parecen homologar a un discurso que falsea o distorsiona), del carácter anacrónico de un acontecimiento (que, a su vez, puede o no implicar esa lectura interesada). Es improbable que la política no convoque a la historia, para negarla, desmentirla, apropiarse, en cualquier caso, para legitimarse, sin que falte la reproducción de prácticas ritualizadas que no se reducen a una conmemoración y en las que la música juega un papel no menor. Y la historia suele verse convocada por la política, especialmente cuando algunos ideales quieren sostener su vigencia autorizándose en los valores de una tradición.

El anacronismo tiene su parte en los modos de producción de esos sucesos; es la materia de la que están hechos y no tan solo un rasgo equívoco o inquietante del discurso historiográfico.

Cualquiera que se haya implicado en la práctica analítica conoce la experiencia por la que una metáfora impensada lo muda de lugar, ráfaga que lo transporta a otro tiempo o sitio imprevisible. Quien visita Atenas, y aunque desconozca que *metaphora* viene de *metapherein* (*meta*, más allá, y *pherein*, trasladar), encontrará esa palabra como denominación de los autobuses, esos artefactos que se dedican al traslado de personas sin que a nadie se le ocurra que es un viaje metafórico. Y quien busque la salida de un aeropuerto lo-

³³ Orlando Figes, *La revolución rusa (1891-1924)*, Edhasa, 2010, pág. 405.

grará su liberación si halla la palabra *éxodos* que se usó en la traducción griega de la biblia hebrea.

Ocurre en Jerusalén, en Bagdad, en Budapest, en Buenos Aires, quizás en cualquier lugar que hable; se diría que uno está dentro de un libro de historia o de arqueología. El encanto, acaso la seducción turbadora que puede generar la superposición de tiempos heterogéneos, enmascara y evidencia el papel de la lengua en la estructuración anacrónica de la experiencia psíquica.

No hay palabra que no sufra de reminiscencias; el presente obtiene de esas latencias una potencia que desconoce, pero eso no nos sujeta a ser tan solo emisarios inadvertidos de voces ignoradas. También es cierto que el encuentro imprevisto con otra palabra puede crear un mundo nuevo. Es muy posible entonces que la lengua sea la principal responsable del anacronismo entendido como interferencia de tiempos heteróclitos, y que esos entrecruzamientos sean *una fuerza actuante de la memoria en la conformación de los acontecimientos históricos*.

En cambio, su fecundidad o su valor de obstáculo en el saber historiográfico solo puede resolverse en el análisis particular de cada uno de los casos. No hay método —dice Carlo Ginzburg— que pueda protegernos de nuestras limitaciones y de nuestros errores. Esta conclusión precaria y tal vez decepcionante es la base más firme de cualquier indagación en las prácticas conjeturales.

Conjeturas

E. Carbajal, M. Crespi, S. Glasman, L. Gusmán,
J. Jinkis, J. Palant, J. Pinedo, J.B. Ritvo

"Diríase que es un cuento de hadas esta realización de todos o casi todos sus deseos fabulosos, lograda por el hombre con su ciencia y su técnica, en esta tierra que lo vio aparecer por vez primera como débil animal y a la que cada nuevo individuo de su especie vuelve a ingresar -oh inch of nature- como lactante inerme.

Todos estos bienes el hombre puede considerarlos como conquistas de la cultura. Desde hace mucho tiempo se había forjado un ideal de omnipotencia y omnisapiencia que encarnó en sus dioses, atribuyéndoles cuanto parecía inaccesible a sus deseos o le estaba vedado, de modo que bien podemos considerar a estos dioses como ideales de la cultura. Ahora que se encuentra cerca de alcanzar este ideal, casi ha llegado a convertirse él mismo en un dios, aunque por cierto sólo en la medida en que el común juicio humano estima factible un ideal: nunca por completo; en unas cosas para nada; en otras solo a medias.

El hombre ha llegado a ser, por así decirlo,
un dios con prótesis...".

S. Freud

CONJUNTOS



Siglo
veintiuno
editores
argentina

ediciones sltio

