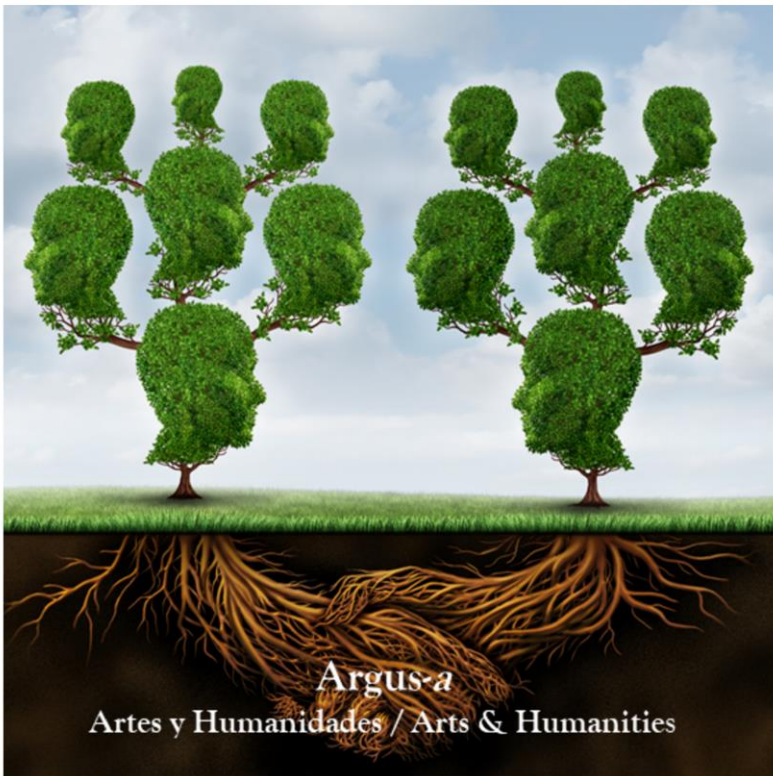

FREUD:

del nombre, del origen y del 'gran hombre'

Ensayo conjetural

Gustavo Geirola



Argus-a

Artes y Humanidades / Arts & Humanities

FREUD:
del nombre, del origen y del 'gran hombre'
Ensayo conjetural

Gustavo Geirola

FREUD:
del nombre, del origen y del 'gran hombre'
Ensayo conjetural



Argus-a
Artes & Humanidades
Arts & Humanities

Buenos Aires, Argentina - Los Angeles, USA
2024

FREUD: del nombre, del origen y del 'gran hombre'. Ensayo conjetural

ISBN 978-1-944508-57-9

Ilustración de tapa: Gentileza de Wildpixel.

Diseño de tapa: Argus-*a*.

© 2024 Gustavo Geirola

All rights reserved. This book or any portion thereof may not be reproduced or used in any manner whatsoever without the express written permission of the publisher except for the use of brief quotations in a book review or scholarly journal.

Editorial Argus-*a*

1414 Countrywood Ave. # 90

Hacienda Heights, California 91745

U.S.A.

argus.a.org@gmail.com

INDICE

Nota al lector y agradecimientos	i
I. El nombre	1
Introducción	5
De la genealogía	8
Sigismund/Sigmund	16
Sueño, vida y muerte: Calderón, Shakespeare, Freud y Lacan	21
La estirpe de los Freud: nombres, muertes y complejo de Edipo	24
Incesto y predestinación en <i>La vida es sueño</i>	33
La saga de los Freud: de varones y mujeres	42
El significante, el nombre, el tabú	51
De la saga y del mito de Edipo al Edipo vienés	57
Maldición y venganza: destino y fraternidad	74
Tabú y erotismo: la opción por el español	78
Vicisitudes de la relación de Freud con Eduard Silberstein y con el español	85
De Silberstein a <i>Tótem y tabú</i>	111
De los nombres y del judaísmo	126
II. El origen	133
Del <i>Urwater</i>	135
De Darwin a Freud	152
Del jefe al padre	156
Fraternidad y filiación	160
El eslabón perdido	162
Nuevamente Freud con Edipo y el obturado Segismundo	188
¿Y la <i>Urmutter</i> ?	193
De los hijos y las hijas	200
Freud ‘con’ Moisés	204
Padre, extranjería y fundación de doctrina	208
III. El ‘gran hombre’	217
El hombre Freud y el hombre Moisés	219
Renuncia a lo pulsional	249
La tesis filogenética	269
Apertura a modo de cierre o cierre abierto	283

IV. Excurso: Freud, Joyce, Lacan	285
Convergencias	287
Parloteo acerca de <i>Finnegans Wake</i>	301
Bibliografía	311

En memoria de Néstor A. Braunstein.

La discreción, por lo tanto, es incompatible con una buena presentación del psicoanálisis. Hay que volverse una mala persona, violar las reglas, sacrificarse, traicionar y comportarse como el artista que compra pinturas con los ahorros de la mujer, o quema los muebles para calentar el taller para su modelo. Sin un poco de esa criminalidad no hay realización verdadera.

Sigmund Freud. Carta a Pfister del 5 de mayo de 1910

NOTA AL LECTOR Y AGRADECIMIENTOS

Al comienzo mismo de su ensayo sobre el Moisés de Miguel Ángel (O.C., XIII, 217 y ss.), Freud advierte al lector de ser un profano en arte y, por ende, poco conocedor en ese campo. Fue ésta la razón por la cual la primera publicación de ese ensayo se hizo en forma anónima. Se trataba, para Freud, de un ‘hijo no analítico’, lo cual equivale a afirmar que él, como autor, se posicionaba como padre desconocido, pero padre al fin. No tardará, pues, de estampar su nombre en publicaciones siguientes de ese trabajo. La lente freudiana —tal vez su encuadre fantasmático— es siempre y exclusivamente la del padre y el hijo.

Pues yo podría decir casi algo similar: este ensayo es un ‘hijo no analítico’, pero por otras razones. En primer lugar, porque me considero un profano en el psicoanálisis y, particularmente, en la clínica. En segundo lugar, porque este ensayo es resonancia de muchas otras voces (no superyoicas) que podrían reclamar la paternidad, particularmente porque esas voces son en su mayoría de mujeres analistas. Confieso que tuve la idea de publicar este largo ensayo, si no anónimamente, al menos con seudónimo. Y es que, incluso en mi convicción de ser una escritura realizada bajo lo que Marta Gerez Ambertín define como ‘amor herético’, temo que, subrepticia e inconscientemente, se haya deslizado alguna intervención del ‘desamor canalla’ que, no hace falta decirlo, corre por mi propia responsabilidad.¹ En todo caso, el lector valorará cómo me he confrontado en algunos momentos con una perturbación tensionada por la enajenación y la despersonalización propias del esfuerzo impiadoso de intentar ir más allá del padre, dando “una significación nueva del destino [el mío en este caso que] supondrá marchar en soledad y desamparo” (*Las voces del superyó* 188).

¹ “En efecto, si el amor compasivo sostenía idealizado (falsificado) al padre, su impía degradación muestra las fallas que lo aquejan y posibilita sostener un *amor hereje*, amor sin demasiadas concesiones que se soporta a costa del desvanecimiento narcisista, pero reconociendo los dones del padre; en el desamor canalla, en cambio, hay desconocimiento de esos dones y exclusión del Otro” (*Las voces del superyó* 189; cf. *Entre deudas y culpas* 105).

Este ensayo es —como dije— efecto o resonancia de mi asistencia al seminario que la Dra. Marta Gerez Ambertín ofreció en la Fundación Sigmund Freud/Instituto Jacques Lacan durante el año 2023 bajo el título “De los Nombres-del-Padre a lo fraterno en la clínica”. Mi escritura se nutre de su enseñanza, de la palabra de las y los analistas asistentes (como consignaré en notas, para darles agradecimiento y crédito), de los invitados argentinos y extranjeros convocados y de las lecturas propuestas. En todo momento, traté de limitarme a estas fuentes, y desde allí, por razones mismas de mi argumentación, fui abordando un par de biografías, dejando de lado la inmensa bibliografía que se ha escrito sobre los temas de este libro. Muchos de esos textos no mencionados —porque no fueron parte del seminario— los tenía leídos y otros fueron leídos al terminar la escritura del libro. Por eso, el lector bien informado en estos temas sentirá la ausencia de autores clave. Mis razones: la primera, como dije, atenerme al seminario, porque se trata de un libro de circunstancia, conyuntural —para el seminario y para la Argentina— escrito, además, apasionadamente durante unos tres meses. La segunda fue que, no obstante la dificultad de algunos pasajes, traté —con o sin éxito— de sacar al ensayo de los protocolos académicos, otro motivo por el cual no se mencionan muchos autores y títulos; todos esos ensayos laterales me permitieron, no obstante, ajustar mis argumentos y a ellos les doy mi agradecimiento.

Decir que me he atenido *a lo textual* significa, al menos para mí, que —a diferencia de Freud con la estatua de Moisés— no me he interesado tanto en los contenidos como en los significantes que los contornean. Si a Freud lo conmueven los contenidos, a mí me atrae el significante y hasta la letra. Por ello, como dice Freud en el ensayo ya mencionado, “Me veo precisado a decir esto para asegurarme una apreciación benévola de mi ensayo” (Ídem 217).

Freud plantea que “siempre quise aprehender a mi manera, o sea, reduciendo a conceptos, aquello a través de lo cual obraban sobre mí de ese modo” (Ídem); en su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* nos deja saber sobre su modo de trabajo y de elaboración de conceptos: “Sé que una cosa es expresar una idea una o varias veces en la forma de un *aperçu* pasajero, y otra muy distinta tomarla en serio, al pie de la letra, hacerla salir airosa de cada uno de los detalles que le oponen resistencia y conquistarle un lugar entre las verdades reconocidas” (O.C., XIV, 14). Mi tarea al escribir este ensayo ha sido, si bien no una actitud *casi* la contraria a la suya, al menos diferente: me incliné a leer a Freud para atravesar desde lo biogenealógico algunos conceptos que él fue construyendo. ¿Las razones para proceder así? Están, creo, a la vista en el despliegue de mi ensayo.

Freud: ensayo conjetural biogenealógico

Yendo, si puedo decirlo de ese modo y no sin atrevimiento, un poco más allá de Freud, no me dejé seducir como él por una “disposición racionalista o quizás analítica”; muy por el contrario, me dejé llevar por la invención imaginativa, incluso si en algunos momentos ésta toma cierto tufillo a delirio; después de todo, el mismo Freud supo reconocer que hay en el delirio cierto componente de verdad. Y, sin entrar a plantear la cuestión de la verdad, mi propósito —*creo*— fue cometer un acto hereje, profano, tal vez hasta blasfemo o criminal —como Freud mismo le planteaba a Pfister, y tal como lo consigno en el epígrafe que le he puesto a este ensayo— frente a lo que ‘siento’ como limitaciones actuales, no tanto del psicoanálisis, sino al menos del freudismo. Así, junto a la reverencia que siento por el maestro vienés, no dejo de sentir que hay que cuestionar ciertas perspectivas que subyacen a la elaboración conceptual que nos legó. De modo que, si hay que ir más allá, como resulta patente, solamente puede hacerse eso sirviéndose de dicho ‘freudismo’.

En todo momento, como me parece que resultará evidente, me he atenido a *textos* de Freud y no a colocar a Freud como ‘analizante’, algo que hubiera resultado completamente disparatado por la imposibilidad de tenerlo frente a mí y también por evitar esa deplorable línea de trabajo conocida como ‘psicoanálisis aplicado’ que el mismo Freud evitó, cuando pudo, sobre todo cuando afrontó textos (las *Memorias* de Schreber, la *Gradiva*, la *Biblia*, incluso obras de arte como el Moisés de Miguel Ángel o la obra de Leonardo da Vinci tomadas como texto). Tampoco me dejé llevar por la idea de una psicobiografía. Por ello, este ensayo se propone hacer una aproximación que calificaría de ‘biogenealógica’, siguiendo, como se verá, a Nietzsche y Foucault. El prefijo ‘bio’, por tal, no debe llevar al lector a confundirse: mientras el abordaje ‘genealógico’ *emerge y procede* de Nietzsche y de la lectura que hace de él Michel Foucault, el aspecto ‘bio’ lo he tomado de los *textos* autobiográficos de Freud y los biográficos que me parecieron más confiables. Mi aproximación se limitó, en todo caso, a hacer jugar los significantes que en determinado momento se presentaban como enigma de cierta restricción y obturación operando en el núcleo mismo del concepto.

La mejor sugerencia que puedo hacerle al lector es que se deje llevar por mi delirio o mi inventiva, y disfrute de la lectura, ya que yo mismo escribí este ensayo en la tónica del principio del placer.

He dedicado el libro a la memoria de Néstor A. Braunstein, por reconocimiento a su obra y porque tengo una deuda con él. Hace muchos

años, Néstor y Marta me habían invitado a una ‘picada’ en la casa de Néstor en Coyoacán, México. Por alguna razón que no recuerdo, ni asistí y, creo, tampoco me disculpé. Lo conmovedor es que, unos días antes del fallecimiento de Néstor, en su estado de gran precariedad, Marta le mandó un ensayo de mi autoría sobre el adjetivo “áfona” para la voz como objeto *a*, erróneamente atribuido a Lacan. Era un ensayo complejo que Néstor no solamente leyó en esas circunstancias tan dolorosas, sino que además de escribirle a Marta un mensaje con términos elogiosos para mí y mi trabajo, recordó que yo era aquel que no había correspondido a la invitación a su casa. Estas son las virtudes de un gran maestro y le estoy profundamente agradecido por sus recuerdos y por su gesto de leer mi ensayo a horas de su decisión definitiva.

Para finalizar, quiero agradecer a todos los que, deliberada o indirectamente, han motivado la escritura de este ensayo. En primer lugar, a Marta Gerez Ambertín; en segundo lugar, a Olga Máter por su generoso gesto de acercarme bibliografía en castellano que me hubiera sido difícil conseguir en Estados Unidos. Asimismo, habiendo asistido a los seminarios de Gabriela Abad y de María Elena Elmiger en la Fundación, les extiendo mi agradecimiento por las temáticas y los tratamientos que me dejaron compartir. Finalmente, un agradecimiento especial a Néstor Braunsstein, quien –aunque ya ha partido— ha dejado en mí como en otros muchos su huella y su memoria, razón ésta más que suficiente para dedicarle todo este ensayo. Asimismo, agradezco a los participantes del seminario, a sus invitados especiales durante el año 2023, por sus invalorable contribuciones a mi delirio.

Los Angeles, 21 de diciembre de 2023

I. EL NOMBRE

Conjetura. Del lat. coniectūra. Juicio que se forma de algo por indicios u observaciones. Lección no atestiguada en la tradición textual y que la edición crítica reconstruye de acuerdo con otros indicios. Proposición que se prevé verdadera, pero que aún no está demostrada.

Diccionario de la RAE.

La genealogía es gris.

Michel Foucault

la exactitud se distingue de la verdad, y la conjetura no excluye el rigor”

Lacan (*Escritos I*, 276).

Introducción

Si la vida es sueño, como nos plantea Calderón de la Barca en su famosa obra, entonces resulta imprescindible que el sueño pueda ser analizado, tal como se lo propuso Sigmund Freud, a partir de una larga tradición. Pero si la vida es sueño y poco control tenemos del mismo, entonces pareciera deslizarse la pregunta por quién sueña, que Freud responderá con su concepto del inconsciente y que Calderón, por su parte, pareciera sostener que podríamos ser el sueño (¿o la pesadilla?) de Dios; en todo caso, Freud y Calderón coinciden en la dificultad para los seres humanos de diferenciar la producción onírica y fantasmática de la realidad material o histórica, que siempre se presenta ficcionalizada y teatralizada, enmascarada. De modo que, si “los sueños, sueños son”, como dice el Segismundo calderoniano, la aparente tautología a partir de Freud indica, sin embargo, que la vida onírica es la sede de la verdad de nuestros deseos y, en consecuencia, más vale hacerse cargo de ella explorándola a pesar de todos los riesgos que eso conlleve, atravesando las máscaras que el mundo, como el sueño, disponen para ocultarnos esa verdad fundamental. No por nada Calderón escribió dos obras que, en cierto modo, complementan su famosa *La vida es sueño*: me refiero a *El gran teatro del mundo* (la obra y el auto sacramental del mismo título) y *El gran mercado del mundo*, prefiguradoras, a su modo, de la terrible circunstancia en la que nos tiene sumidos el superyó neoliberal en nuestra contemporaneidad. Así, aunque la vida sea un sueño y/o un teatro o una representación teatral,² ambos resultan estar del lado de lo verdadero, de la verdad del deseo, a diferencia de la ‘realidad’ que es una construcción fantasmática defensiva, una mascarada precaria que vela lo temido y amenazante, es decir, precisamente aquello real que agita las aguas profundas, pulsionales, del

² La idea del mundo como un teatro o un escenario, la de la vida como representación, está muy generalizada en el siglo XVII; el mismo Shakespeare lo plantea en *As you like it*, cuando afirma que “All the world’s a stage and all the men and women merely players” (Acto II, escena 7, vs. 146-147). Y podemos llevarla incluso hasta Schopenhauer con su obra *El mundo como voluntad y representación*, que ya prefigura muchos conceptos elaborados por Freud, al punto que James Strachey se ve inclinado a poner en apéndice un fragmento de ese libro de Schopenhauer en las *Obras completas* de Freud (I, 236 y ss.).

inconsciente y que el sueño escenifica y disfraza para dar vía libre al dormir, salvo que ese real como pesadilla, a manera de un golpe, despierte al durmiente.

Pareciera que el lazo que une a Freud con Calderón nos lleva a pensar que, para conocer la vida, hay que conocer el sueño o, en todo caso, gracias al sueño podemos conocer algo de la vida, de aquella más secreta, verdadera y hasta insondable, esto es, la del deseo. Lacan, en su *Seminario 17*, nos alerta sobre la necesidad de distinguir entre la necesidad de dormir y el deseo de dormir. Precisamente, Freud escribió *Wunsch zu schlafen* (deseo de dormir) y no *schlafen Berdürfnis* (necesidad de dormir). No se trata de un mero cansancio físico o necesidad fisiológica, sino de otra cosa más compleja en tanto está ligada a la verdad en el sentido psicoanalítico; Lacan afirma que Freud completa su *Wunsch zu schlafen* con esta otra afirmación: “un sueño te despierta justo en el momento en que podría soltar la verdad, de manera que nos despertamos sólo para seguir soñando - soñando en lo real, o para ser más exactos, en la realidad” (60). Obsérvese la aclaración que diferencia realidad de lo real. Es la pesadilla, lo real, lo que despierta, o esa verdad que está apunto de irrumpir en el sueño. Lo importante para este ensayo es que la vida, siendo deseo, es deseo de dormir, y si la pesadilla nos despierta, es por un instante, ya que optamos por seguir durmiendo.³

³ Esta preocupación por el sueño viene, como Freud lo detalla en su libro fundacional, de muy lejos. Sin embargo, me parece interesante situar el tema en el comienzo mismo de la Modernidad: conjeturo y me animo a plantearla en la forma en que el sueño pesa en el *Discurso del método* (1637) de Rene Descartes. Si se lee ese texto con cuidado, se puede percibir que la gran preocupación de Descartes, más allá de su esfuerzo por dar estatus filosófico a la razón o la conciencia, es esa dimensión otra que la desborda: si el refrán “la duda no te deja dormir” tiene alguna verdad, esta parece sutilmente filtrarse en sus preocupaciones. El afán por establecer una ‘duda metódica’ no deja de mostrar la hilacha de la angustia por aquello que está más allá o debajo de la razón. Ese ‘cogito nocturno’ le preocupa a Descartes y por eso menciona al sueño varias veces. Es más, también le preocupaban los errores de la percepción, la dificultad de discernir entre vigilia y sueño, las manipulaciones casi superyoicas del ‘genio maligno’, tanto como aquellas pasiones ‘irracionales’ en su libro *Las pasiones del alma* (1649). La duda, pues, le sirve para dar certeza a la razón; la verdad a la que llega, para decirlo rápido, no puede ser otra que la de la lógica, como una V opuesta a lo falso (F), verdad que no es, como sabemos, la verdad del deseo en la que se interesa el psicoanálisis.

Freud: ensayo conjetural

Me propongo en este ensayo poner en contacto la obra de Calderón con la de Freud, no sólo por la cuestión del sueño, sino porque el protagonista de la obra del español se llama Segismundo, que en alemán resulta Sigismund. El nombre completo de Freud era Sigismund Schlomo Freud; el primer nombre se vincula con el alemán “Sieg”, que significa ‘victoria’ y el segundo era de origen hebreo, Salomón, que se le impuso porque era el de Jakob Schlomo Freud, su abuelo, muerto un poco antes del nacimiento de Freud (Breger 21). Por múltiples razones que veremos en este ensayo, a muy temprana edad, Freud modifica su nombre: se bautiza como Sigmund y no usa nunca el Scholmo de su abuelo. Darse un nombre, hacer un corte desafiando la nominación paterna, no deja de ser un gesto de victoria sobre el padre y sobre el linaje. En la pieza de Calderón, Segismundo, aunque no modifique su nombre, es también un vencedor de su padre, el rey Basilio, a quien le arrebatará el trono y el poder. Freud, por su parte, experimentó la perturbación de esa victoria sobre su padre en su visita a la Acrópolis, de la cual toma cuenta mucho después cuando escribe la famosa carta a Romain Rolland.

La cuestión del nombre, como puede apreciarse, va a permitirnos conjeturar un engarce a la cuestión del padre y, por ende, al complejo de Edipo —núcleo de *La vida es sueño*— con el erotismo y la sexualidad, o mejor, con la pulsión homosexual y la conceptualización de la bisexualidad en la doctrina. Seguiremos en esto algunas sugerentes notas de Néstor Braunstein desplegadas en su ensayo “Edipo vienés”. Sin embargo, el dato que disparó la escritura de este ensayo y el que funda nuestra conjetura, aunque parezca irrisorio, podría postularse como un síntoma y hasta incluso como un tabú. En efecto, en su adolescencia, Freud, al momento de su relación con su amigo Eduard Silberstein (o Silverstein) y de la fundación por ellos de la Academia Española o Castellana, procede a modificar su nombre de Sigismund a Sigmund y, si bien ambos nombres pertenecen al mismo campo germano con similar significación (victoria), el cambio de uno a otro no deja de despertar la curiosidad y, en consecuencia, la elucubración de ciertas conjeturas. Este cambio, según me propongo abordar, parece no ser sin consecuencias para la teoría psicoanalítica.

En su biografía de Freud, Emilio Rodríguez se pregunta: “¿por qué será que Freud nunca visitó España?” (II, 345). Desde *Tótem y tabú* y también al comienzo mismo de *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, a Freud le preocupa el tema del nombre y, en consecuencia, el tema del linaje, lo cual lleva a pensar que cambiarse el nombre no es un hecho casual. Así, por ejemplo, en su *Moisés*, no deja de sorprender que base su conjetura sobre la identidad egipcia de Moisés en la figura histórica de Amenhotep IV (c. 1351 – 1334 A.C.), quien —como el mismo Freud— cambió su nombre en su juventud a Akhenaten y, además, instituyó una religión monoteísta que desafiaba la tradición religiosa politeísta egipcia; sin embargo, la nueva religión propuesta por Akhenaten no permaneció —al menos en Egipto— después de la muerte de éste. Se puede conjeturar hasta qué punto lo biográfico respecto al nombre se entrelaza con las preocupaciones de Freud, al final de su vida, de homologarse a Moisés: ser un extranjero, ser un hombre notable, fundador de un movimiento y, en consecuencia, se comprenden sus desasosiegos sobre el destino del movimiento psicoanalítico después de su muerte.

En este ensayo me atengo a textos, los de Freud y los de sus biógrafos (y no de todos, porque las biografías son muchas). De modo que quedan excluidas dos posibles críticas: no soy etnógrafo ni tampoco intento ‘analizar’ a Freud. Para ambas tareas se necesita de la presencia de los involucrados. Por eso propongo mi aproximación como una *lectura conjetural*, entre muchas que podrían seguramente hacerse; esta lectura pone a jugar los textos y anudar lo que sea anudable. Probablemente delirante o alucinada, como toda lectura, su soporte son las marcas escriturarias, que permiten conducirnos del significante a la letra.

De la genealogía

En su ensayo “Nietzsche, la genealogía y la historia”, Michel Foucault se propone desentrañar hasta qué punto un concepto es el resultado de la razón, pero oculta su propio proceso de elaboración, plagada de “invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas” (7). Todo concepto procede, entonces, de una historia oculta, atravesada por “los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos” (7), cuyas huellas han sido desalojadas

Freud: ensayo conjetural

del concepto o bien resultan desapercibidas. Abordar un concepto desde esta perspectiva, supone “reencontrar las diferentes escenas” (7) en las que se ha fraguado, e incluso —nos dice Foucault— supone “definir el punto de su ausencia” que —a los efectos de este ensayo— me conviene leer aquí como la falta, el corte o la obstrucción de un engarce en lo que sería la supuesta e ilusoria continuidad o linealidad de la historia de los historiadores, siempre fascinada con la posibilidad de alcanzar el origen (más que la causa) de un acontecimiento.

Para fundamentar su perspectiva, Foucault recurre al grupo de vocablos que Nietzsche despliega en varias de sus obras, empezando por *La genealogía de la moral*. No vamos a desplegar estos análisis foucaultianos; pero vale la pena retener que la crítica nietzscheana al *Ursprung* (origen), particularmente en lo que se refiere a las elaboraciones filosóficas sobre el origen de la moral y la religión (desde Platón hasta Schopenhauer), son dos campos que también forman parte de las preocupaciones freudianas.⁴ La postulación nietzscheana ataca la idea de la verdad como una esencia original que habría resultado perdida y que la filosofía y la ciencia se ocuparían de recuperar. Para Nietzsche la verdad es un semblante, una ‘apariciencia’ (fuera de todo sentido platónico) que no hay que entender —según la metafísica de Occidente— como el recubrimiento de una supuesta idea esencial, original e inalterable. Como es sabido, la verdad es un valor que puede ser transvalorado en una historia concebida como un devenir signado por el conflicto de fuerzas.⁵ Por tal motivo, a diferencia de la historia, la aproximación genealógica se instala como una erudición, en la que

⁴ En la carta a Silberstein escrita el 9 de septiembre de 1875, Freud expresa: “Pues la verdad es que no soy, de ningún modo, un hombre de ciencia, ni un experimentador, ni un pensador. Soy, por temperamento, un conquistador”. La palabra ‘conquistador’, como anota Rodrigué, está en español y, como ya puede verse, denota el afán de victoria y las ambiciones que siempre sacudieron a Freud. En esa misma carta, Freud da cuenta de su temprana lectura de Nietzsche: “Acabo de adquirir un Nietzsche de quien espero encontrar palabras para mucho de aquello que está enmudecido en mí” (Rodrigué I, 109).

⁵ Estas ideas nietzscheanas también están en el horizonte de lo que Lacan denominó la “historización” del pasado (*Escritos I*, 253) y en consonancia con su definición del inconsciente como transindividual (*Escritos I*, 251), en relación a su concepción de la memoria y de la subjetividad de la época. No le escapan a Lacan las elaboraciones nietzscheanas; para Lacan, la verdad es siempre la del deseo y del goce, anudada a la sexualidad,

Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su «origen», minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticolosidades y en los azares de los comienzos; prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están —“revolviendo los bajos fondos”—; dejarles el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección. (11)

La cita, en cierto modo, puede servirnos como invitación a instalar a Freud en la perspectiva de ese siglo XIX que Foucault no duda en calificar de “mascarada” (26) y hasta de “amalgama de decorados” (24). Sin duda, procediendo genealógicamente, el entramado conceptual del psicoanálisis no deja de ser parte de ese proceso teatral en el que la vida se desenvuelve; Freud mismo es quien, como sabemos, se encarga de atravesar el entramado sufriente de los sujetos capturados por máscaras que obstruyen y reprimen los deseos más íntimos, lo que constituye, con su descubrimiento del inconsciente, el aporte radical de la disciplina por él fundada.

El ejercicio que este ensayo se propone hacer sigue a su modo las sugerencias foucaultianas respecto de la genealogía o —como lo traduce de Nietzsche— “la historia efectiva”, en la que Freud es el personaje de su biografía y a la vez de su contexto. La genealogía o ‘historia efectiva’ “revuelve en las decadencias; y si afronta —según Foucault— las viejas épocas, es con la sospecha —no rencorosa sino divertida— de un ronroneo bárbaro e inconfesable” (21). Obviamente, la genealogía, al poner en juego

a lo imposible de la relación sexual; por lo tanto, no es la verdad de la ciencia ni la de la filosofía. La verdad analítica está ligada al deseo, por ende, habita la dimensión del saber-no-sabido del inconsciente, el cual, en tanto ligado al lenguaje y al significante, y, por estar del lado del no-toda, sólo puede ser mediodicha y, como Lacan lo plantea en el *Seminario 21*, es también inventada: “yo no descubrí la verdad, la invento. A lo cual agregó que esto es el saber” (Clase 8, 19 de febrero de 1974).

Freud: ensayo conjetural

las veneraciones típicas a las que cede la historia tradicional, al dejarse llevar por una historia concebida en sus sacudidas, sus sorpresas, sus victorias y derrotas, sus atavismos y sus herencias (todos vocablos usados por Foucault), opera en contra del ideal de configurar identidades no contradictorias y a favor de “llevar hasta el límite” el modo en que la mascarada resulta remitiendo a una pluralidad de voces que, a la manera de fuerzas opuestas, luchan en el interior del sujeto y tornan su identidad precisamente en un “carneval concertado” (26). Por eso, Foucault nos dice que “La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas (...) [haciendo] aparecer todas las discontinuidades que nos atraíes” (27). Es en este sentido que nos atrevemos a aproximarnos a ciertos conceptos elaborados por Freud que, desde una perspectiva biogenealógica, permiten repensar cómo cierto acontecimiento biográfico, al alcanzar la forma del concepto, al pasar por el cedazo de la razón, más allá de su eficacia científica o filosófica (o clínica), no deja de proyectar a la vez una zona de sombras, un lado ocultado, invisibilizado u obturado, con su inherente malevolencia o bajo fondo, cuyas vicisitudes llegan hasta nosotros y estigmatizan nuestro saber.

Conocemos la preocupación de Freud —y de Albert Einstein— por lo que Foucault señala como la violencia o el encarnizamiento del saber, conducente al “sacrificio del sujeto del conocimiento” (28) y cuya pasión “hará posiblemente perecer a la humanidad” (28). Leer a Freud en el clivaje de esta encrucijada es una aventura que invita a un ejercicio de lectura orientado a escarbar en los cortes, los intersticios y las discontinuidades que la genealogía pretende desenmarañar, desenredar o desenmascarar, a la vez que permite comprender por qué ciertas intensidades del saber (ahora en estricto sentido psicoanalítico y no foucaultiano) necesariamente convengan en admitir su cesión a las reglas sin las cuales sólo se aceleraría el proceso de desaparición de la humanidad. Hay, pues, que renunciar al goce pleno, sacrificar algo para retardar el advenimiento del caos. No por casualidad Nietzsche reivindicará lo apolíneo frente a lo dionisiaco en su revisión de *El origen de la tragedia*. Y es que toda regla y todo

concepto procede y conlleva, como vimos, la violencia propia de un campo conflictivo, atravesado por la voluntad de poder, de modo que la regla o el sistema de reglas no suponen ninguna reconciliación, sino, por el contrario —y como ya lo vio Walter Benjamin para el derecho (que no se confunde con la justicia)—, “permite —afirma Foucault— que se haga violencia a la violencia” (17). De ahí que valga interrogarse, desde lo genealógico, hasta qué punto todo concepto, como por ejemplo el complejo de Edipo o la bisexualidad, estarían obturando ‘algo’ excedido cuya potencia conflictiva podría amenazar la consistencia del sujeto o la consistencia de una disciplina.

Más que del *Ursprung*, Foucault va a invitarnos a trabajar la genealogía desde los vocablos alemanes *Herkunft* y *Entstegung*, ambos referidos al origen, pero cuyos sentidos y usos, tal como Foucault los capta en Nietzsche, no involucran la idea de un origen pleno y esencial del que todo derivaría como una continuidad y que podría ser alcanzado por el discurso, tal como lo pretende la historia en sentido tradicional. Se hace necesario, desde esta perspectiva, abordar el vocablo *Urvater*, que Freud postula en *Tótem y tabú*, y que —como veremos— es invención freudiana, ya que no se registra en Darwin. *Herkunft*, más que ‘origen’, significa *fuerce*, procedencia y remite al origen de sangre, de la tradición, y suele incluir la idea de raza y tipo social. Por eso, “allí donde el Yo se inventa una identidad y una coherencia, el genealogista parte de la búsqueda (...) de los comienzos inenarrables que dejan” sospechas y marcas; “el análisis de la procedencia permite disociar al Yo y hacer pulular (...) mil sucesos perdidos hasta ahora” (12). No es tarea de la procedencia “restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido” (13); por el contrario, es mantener el pasado, lo que pasó, “en la dispersión que le es propia” (13), percibiendo accidentes, fisuras, desviaciones ínfimas, “un conjunto de pliegues” (13) que hacen inestable el saber, que lo fragmentan y lo movilizan; es un saber que procede a multiplicar nuestro cuerpo y oponerlo a sí mismo (20). Se trata, para Foucault, de ese saber⁶ enraizado en el

⁶ Foucault parece, a veces, referirse al ‘saber’, en sentido psicoanalítico, como saber-no-sabido inconsciente y en otros momentos lo utiliza como sinónimo de ‘conocimiento’ producto de la elaboración consciente y racional.

Freud: ensayo conjetural

cuerpo y que involucra los errores —palabra de Foucault— (o ‘pecados’ o faltas según el psicoanálisis) de los progenitores, un poco al modo de la voz como objeto *a* en Lacan concebida como “el farfullar de los ascendientes” (*Seminario 27*), que conlleva marcas y huellas pulsionales; “sobre el cuerpo —dice Foucault—, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores” (14), los cuales se entrelazan, se desatan, entran en lucha y se borran unos con otros y “continúan su inagotable conflicto” (13). Cuerpo, entonces, como “superficie de inscripción de los sucesos”, marcados por el lenguaje y disueltos por las ideas; cuerpo que disocia al Yo en su vana pretensión de unidad.

Entstehung, por su parte, se puede traducir como “*emergencia*, el punto de surgimiento” (15). Es propiamente “el principio y la ley singular de una aparición” (15). Subrayemos precisamente las ideas de singularidad y aparición, porque nos permitirán escarbar en esos momentos de corte, irrupción o pliegue de lo pulsional y del inconsciente, y su captura y transformación en un concepto, una forma que, como vimos, no deja de insinuar su propia zona de sombra o exclusión. A fin de abordar la textualidad freudiana en nuestro ejercicio de lectura, con todos los riesgos que supone, me he dejado conducir por la siguiente cita de Foucault:

El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego [de fuerzas], la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen —dividiéndose entre ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento. (15)

Ese juego de fuerzas, entre la represión y la tentación, como han señalado ya muchos biógrafos de Freud —este ensayo no pretende novedad alguna—, parece ser constante a lo largo de su vida y su obra. Como afirma Peter Gay, “Si bien [Freud] documentó con total libertad el poder incitador de deseos y conflictos sexuales de otras personas, se negó a explorar *los orígenes libidinales* de sus propios sueños con la misma ausencia de inhibiciones” (156, el subrayado es mío). Esos “enigmáticos indicios de

su pasado erótico” que sus colegas le solicitaban que profundizara, no fueron nunca abordados, de modo que “el choque, en gran medida, subterráneo, entre la autorrevelación y la autoprotección” (Gay 156) no se resolvió jamás; quizá a esta medida de autoprotección debemos atribuir la quema frecuente de las cartas, sobre todo las de Silberstein y las de Fliess, y de otros documentos. La *Entstehung* da cuenta de cómo las fuerzas luchan, se vigoriza una debilitando a la otra, unas operan en favor del exceso mientras la otra impone “límites, suplicios y maceraciones” (16); dicho espacio agonístico es el terreno fértil donde la genealogía hace su agosto, al desentrañar cómo el concepto a nivel del *conocimiento*, dado a circular epistemológicamente en un campo disciplinario, emerge del *saber* inconsciente en el que se debaten esos impasses e intersticios que caerán bajo la represión; si bien el concepto se yergue a costa de lo que ha excluido, importa subrayar que lo reprimido no se ha debilitado, insistiendo en repetirse y, por ende, conservando su potencia amenazante. Acudiendo a términos teatrales, Foucault pareciera plantearnos esta emergencia ligada a lo traumático y lo real en sentido lacaniano cuando afirma: “La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas: su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas al teatro, cada una con un vigor y una juventud que le es propia” (16). Se trata, además, de una emergencia de la que “nadie es pues responsable” (16), punto del inconsciente transindividual que obligará al sujeto a asumir una posición ética respecto a su deseo.

En este ensayo me interrogo sobre el impacto que pueden haber tenido algunos eventos biográficos freudianos en la genealogía conceptual del psicoanálisis, sobre todo en la construcción del complejo de Edipo, el complejo de castración y la noción de bisexualidad. En efecto, según Anzieu, “Freud descubrió el psicoanálisis al mismo tiempo que se descubría —en el doble sentido de la palabra— y que se desvelaba, así como se descubría” (citado por Rodrigué I, 404), a lo que Rodrigué agrega: “También se puede decir que tuvo que inventar el psicoanálisis para salir de su seria crisis existencial” (Ídem). Particularmente, me enfoco en la relación de Freud y Eduard Silberstein durante su adolescencia y primera juventud. Si, como afirma Rodrigué, “los biógrafos no profundizan en la ‘erótica’

Freud: ensayo conjetural

del joven Freud” (I, 85), mi propósito es aportar una conjetura que, desde mi perspectiva, resuena en múltiples niveles y momentos en la vida de Freud y en la doctrina que nos legó. Para ello parto de ese indicio (o síntoma) de modificación del nombre de Sigismund a Sigmund.⁷ No reclamo ninguna novedad para mi acercamiento, ya que muchos biógrafos han ya puntualizado la ambigüedad que siempre parece definir la compleja relación entre biografía y elaboración conceptual en los textos freudianos, a la vez que, como anota Peter Gay, Freud “produjo una obra prolífica, en parte *abiertamente* y en parte *encubiertamente* autobiográfica” (18, mi énfasis). Tanto las autobiografías como las biografías, al ser relatos que cuentan con el significante, no pueden escapar al mediodecir de la verdad. Lacan nos advierte de cómo este tipo de narrativa elabora sus fantasmas de la vida del biografiado o del autor de la biografía al establecer cierto marco de lectura en el que se intensifican ciertos vectores de sentido a costa de otros. Se trata, en ambos casos, de esa idea ilusoria de completud propia del yo, ese “pequeño amo” (*Seminario 17* 30). Nos invita Lacan, por ello, a no quedar capturados por la “necesidad del sentido” y descuidar la parte sumergida del iceberg:

Nos permitimos leer una biografía cuando tenemos medios, cuando contamos con los documentos suficientes para testimoniar sobre lo que cree una vida, el destino que cree haber tenido, paso a paso, incluso a veces de qué modo ha creído concluir dicho destino.

Sin embargo, a la luz de la noción de que no es seguro que un saber se sepa, no parece imposible que podamos leer en qué plano del saber inconsciente se ha producido el trabajo que da como resultado lo que constituye efectivamente la verdad de todo lo que se ha creído ser. (Ídem)

⁷ Este ensayo surge de una presentación de la Dra. Olga Máter el 3 de mayo de 2023 del ensayo de Néstor Braunstein “Edipo vienés” en el seminario de la Dra. Marta Gerez Ambertín titulado “De los Nombres-del-Padre a lo fraterno en la clínica”; en dicha presentación la Dra. Máter aludió a “Sigi” (Gay 65), apodo usado por la madre de Freud durante toda su vida para llamar a su hijo, y esto disparó mi imaginación para la escritura. Agradezco a la Dra. Máter su generosidad en proveerme de varias fuentes bibliográficas que cito en este trabajo.

Careciendo de toda competencia en la metodología histórica y más específicamente en lo concerniente a la vida de Freud, no reclamo ni siquiera autoridad respecto a mis aproximaciones en este ensayo. Sin embargo, siguiendo las sugerencias biogenealógicas de Foucault, me diferencio de dichos biógrafos en que no pretendo ninguna verdad al estilo de los historiadores tradicionales, ni siquiera planteo que haya una relación causal originaria; me interesa más el juego conjetural de apreciar las diseminaciones y la multiplicación de las intensidades puestas en juego entre lo que Freud vive y lo que Freud admite de lo que vive, de lo que Freud ‘debilita’ o ‘enfria’ por medio de la elaboración conceptual, teórica y de lo que sus conceptos dejan ‘ardiendo’ en la sombra.⁸ En todo caso, tal vez mi propósito, seguramente irreverente y sin duda herético, no va de acuerdo con la afirmación de Gay cuando nos dice que “sin duda la validez de las proposiciones psicoanalíticas no depende de lo que pueda descubrirse acerca de su creador” (19).

Sigismund/ Sigmund

No estaría, pues, tan seguro de que ese cambio de nombre Sigismund/Sigmund sea anecdótico y carezca de consecuencias a nivel de los conceptos analíticos, particular y precisamente porque está en juego el significativo. Si, como Peter Gay afirma respecto a ese cambio, Freud “nunca comentó las razones que tuvo para abreviar su nombre, todas las conjeturas acerca del significado que esto tenía para él no pueden salir del ámbito especulativo” (27, nota 1), eso, sin embargo, no necesariamente debería

⁸ Emilio Rodríguez, en *Sigmund Freud: El siglo del psicoanálisis*, correspondiente al tomo I de su extensa biografía de Freud, comenta cómo hay una falta que mantendrá enigmáticos muchos aspectos de la vida de Freud; por ejemplo, refiriéndose a las cartas que faltan, sobre todo las quemadas por el mismo Freud. En relación a la doctrina, citando a Didier Anzieu, hace suya la siguiente afirmación: "cuestionar la leyenda freudiana a veces puede equivaler a cuestionar el fundamento del pensamiento freudiano, eventualidad que los discípulos más celosos sólo en raras ocasiones estaban dispuestos a encarar" (Rodríguez I, 17), El lector de este ensayo notará que casi no hemos citado la famosa biografía de Ernest Jones y ello se debe, precisamente, porque fue uno de esos discípulos celosos que, si bien proveen de interesantes comentarios y documentación, muchas veces, como han señalado biógrafos posteriores, sus reflexiones no resultan históricamente comprobables o aceptables, habida cuenta de la cercanía y simpatía que tenía con Freud.

Freud: ensayo conjetural

impedirnos desenredar los nudos de esa madeja sobre los nombres. En primer lugar, mi descuerdo con Gay, como se verá en este ensayo, está en catalogar ese evento como mera ‘abreviación’ del nombre; en segundo lugar, lo que resulta ‘especulativo’ desde la perspectiva de la epistemología tradicional, resulta un punto de corte a desentrañar desde una lectura biogenealógica que –y en eso coincido con Gay— no puede pretender otra validación que una *conjetura*, pero tomada ésta en sentido lacaniano de “ciencia conjetural”. Como afirma Lacan, “la exactitud se distingue de la verdad, y la conjetura no excluye el rigor” (*Escritos I*, 276). Es en este sentido que el cambio de nombre nos parece abordable desde la procedencia y la emergencia.

Nombre propio, Nombres-del Padre, linajes: se trata de una cuestión que involucra a la saga de los Freud y que nos llevará a la saga de los Labdácidas, porque allí también la cuestión del nombre y del padre son relevantes. Esta tríada aparecerá en el complejo de Edipo, en *Tótem y Tabú*, en *El hombre Moisés y el monoteísmo*, en la *Autobiografía* y otros escritos. Edipo lleva las marcas del odio paterno en su nombre y en sus pies hinchados, marcas del goce brutal del padre, de los pecados de éste, y su pasión de ignorancia lo lleva a no interrogarse por ese padre real que no dudó en actuar el filicidio. Con lo cual, Edipo, como veremos, es capturado por el suplicio sacrificial del que nos habla Marta Gerez Ambertín en su libro *Entre deudas y culpas sacrificios*. Allí, la autora nos señala que

En relación al deseo del Otro hay el pacto, hay el don: faz amable del sacrificio –en tanto conlleva su economía— desde la cual el sujeto logra obtener una respuesta apaciguadora a la pregunta ¿qué quiere el Otro de mí? Porque logra separación y distancia con el Otro; mientras que, por otro lado, está el suplicio sacrificial como fracaso inevitable de la grieta de la estructura y, desde allí, no es posible ni obtener distancia con el Otro ni apaciguar la exigencia del goce del Otro que oprime más allá de todo pacto y toda reciprocidad (150)

Es posible pensar entonces que Freud, al proceder al cambio de nombre en su adolescencia, ya va a optar por el deseo, el suyo, y por el don que le permite el intercambio con el Otro simbólico, sin ofrecerse al suplicio sacrificial que pretendería velar el goce de ese padre. El sacrificio de amor al Otro como don ya lo plantea en la *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* cuando afirma que “sacrifiqué mi incipiente reputación como médico y el aumento de mi clientela de pacientes neuróticos en aras de mi empeño por investigar consecuentemente la causación sexual de sus neurosis” (*O.C.*, XIV, 20); Freud apuesta a este sacrificio del don para desidealizar al padre, lo cual lo lleva a interrogarse por el padre real, sus faltas, sus máculas: la doctrina que elabora, desde el complejo de Edipo y sus elaboraciones en *Tótem y tabú*, como en su *Moisés*, diseñan un itinerario teórico en el cual la castración y el S(\mathcal{A}) constituyen la hebra que va organizando —no sin avances y retrocesos, siempre riesgosos— el discurso de la doctrina. Si, como veremos, la cuestión del origen de las religiones le preocupa, es precisamente porque se trata de un innombrable —ese objeto a — al que gradualmente trata de contornear con su escritura y hasta con su invención de mitos (el de la horda, el de Edipo, el de la pulsión de muerte, el del Moisés egipcio) capturándolo siempre, indudablemente, como no podría ser de otro modo, en forma fragmentaria.⁹ Y la

⁹ En el *Seminario 18*, Lacan postula que el origen de la ley en Freud no “es de la ley llamada del incesto materno” (Clase 9 del 9 de junio de 197, 26), sino el falo como goce absoluto. Ahora bien, añade, se trata de dos mitos inventados por Freud: el de *Tótem y tabú* que plantea una ley primordial “que ejerce sus represalias”, que prohíbe, “incluso cuando los culpables no la han contravenido sino inocentemente”, es la ley “de donde sale la profusión del goce” (Idem). En el *Moisés*, se trataría de un “gocce en el origen, ley de continuación” (Idem 27). Lo leo como aludiendo al goce en el origen como linaje, como herencia arcaica o filogenética. Al respecto, a Lacan le parece “curioso”, una cierta inconsistencia del padre del psicoanálisis, que en esta búsqueda del origen del mono-teísmo Freud se haya salido de la ‘continuidad’ de su tradición judía, remitiéndose a Akhenaton (Idem, Clase 10 del 16 de junio de 1971, 21). Y es que si el asesinato del padre, según Lacan, tanto para Freud como para sus lectores, ha promovido una “fascinación suprema”, no es el mismo en *Tótem* que en el *Moisés*. En *Tótem*, el asesinato de Layo se produce “sin que lo sepa el asesino”, ese Edipo que se ha exiliado precisamente para impedir la profesía y, por ende, en el cruce de caminos, “no reconoce que golpea al padre”. En el *Moisés*, en cambio, el asesinato es producto de una revuelta (Idem), la de la conjuración de los judíos frente a los rigurosos mandatos del líder que les exige severa renuncia a lo pulsional a la vez que prohíbe la representación de lo divino.

Freud: ensayo conjetural

doctrina —a la manera de un *sinthome*— es la que lo compensa por esa renuncia pulsional a la que procede siempre frente a esos hombres especiales (Silberstein, Fliess, Jung, etc); renuncia pulsional justificada a partir de su apetito de renacimiento, por su afán de conquista frente a un mundo hostil, por la idea de una misión (como prefiguración de la figura del gran hombre que desarrollará en su *Moisés*):

Sólo el silencio que siguió a mi conferencia, el vacío que se hizo en torno de mi persona, las insinuaciones que me fueron llegando, me hicieron comprender poco a poco que unas tesis acerca del papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis no podían tener la misma acogida que otras comunicaciones. Entendí que en lo sucesivo pertenecería al número de los que «han turbado el sueño del mundo», según la expresión de Heibel," y no me estaba permitido esperar objetividad ni benevolencia. (...) Me resolví a creer que había tenido la dicha de descubrir unos nexos particularmente importantes y me dispuse a aceptar el destino que suele ir asociado con un hallazgo así. Ese destino lo imaginé de la manera siguiente: Probablemente, los éxitos terapéuticos del nuevo procedimiento me permitirían subsistir, pero *la ciencia no repararía en mí mientras yo viviese*. Algunos decenios después, otro, infaliblemente, tropezaría con esas mismas cosas para las cuales ahora no habían madurado los tiempos, haría que los demás las reconociesen y me honraría como a un precursor forzosamente malogrado. Entretanto, me dispuse a pasarlo lo mejor posible, como Robinson en su isla solitaria. (Ídem 21, el subrayado es mío)

Gerez Ambertín discierne a puntualidad cómo “en el don o en la ofrenda no se está negociando con el superyó porque, en tanto el don sólo puede ser otorgado por la palabra, es simbólico, implica la circulación a través del intercambio y el Pacto pacificante con el Otro; en el sacrificio, por el contrario, el sujeto debe probar si tiene lugar en el deseo de Otro” (*Las voces del superyó* 264). La cita freudiana muestra que Freud no cede en su deseo, de preocuparse de probar si tiene un lugar en el deseo del Otro.

Conjeturamos que ese temprano cambio de nombre es su primer intento de sustraerse a los mandatos superyoicos de la saga y linaje de los Freud, abuelo y padre; como plantea Lacan en su *Seminario 18*, en la Clase del 16 de junio de 1971, “no es para nada raro que uno pueda tener por padre a su abuelo, *quiero decir por verdadero padre*, e incluso a su bisabuelo” (18, énfasis de Lacan). El cambio de Sigismund a Sigmund constituye, así, un primer paso en su novela familiar para ir más allá del padre, tanto del imaginario y simbólico, como del real; es su primer peldaño en ese pasaje del Nombre-del-padre al Padre-del-nombre. Más que ser uno más en la serie numerable del linaje patriarcal, Freud se orientará a convertir su nombre en lo que Lacan, a propósito de Joyce, ha denominado el *sinthome*, como modo de ‘parirse’ a sí mismo y ser el padre de su propio nombre, cuarto nudo capaz de sostener el desajustado nudo borromeo. Sustrayéndose a las determinaciones del padre real en el linaje de los Freud, Sigmund —ya no Sigismund Schlomo— construye, motivado por su deseo y su ambición, su propia paternidad, a nivel simbólico: la de la doctrina psicoanalítica. Siendo el *sinthome* un modo de nominación que está en la dimensión del decir, de la palabra y el discurso, se podría conjeturar cómo la preocupación de Freud por el nombre y la doctrina misma funcionan como *sinthome*, como suplencias del Nombre-del-Padre, para anudar los desajustes de ‘su’ nudo borromeo, orientado todo ello por su ambición a ir más allá del padre y alcanzar la fama y permanencia de su nombre como Ego y como Padre del Nombre. En este itinerario y desde este cambio de nombre, Freud confrontará al padre (simbólico, imaginario y sobre todo el real) e irá haciendo esfuerzos para salir de la pasión de ignorancia a fin de modificar su destino, evadiendo la Até, la desgracia que parece venirle de su origen judío, plagado de exilios, desarraigos, persecuciones y discriminaciones antisemitas, amén de aquel oráculo proferido por Jakob Freud en la tierna niñez de su hijo, cuando dictaminó que éste no iba a ser ‘alguien’.

“Destino y superyó... —escribe Gerez Ambertín— [son] sub-ersiones del padre, del padre perverso; hiperpoder del destino que somete amenazando con el fracaso como castigo por una doble falta: el deseo de vengarse del hijo de gozar con el asesinato del padre para apropiarse de

Freud: ensayo conjetural

su hiperpoder y su fuerza, y la tentación amorosa de ofrecerse infantil y femeninamente al goce paterno” (*Las voces del superyó* 167). Definitivamente, Freud confrontará ese lado perverso del padre lo cual le permitirá ir “más allá de él”, a la vez que hace lo imposible por no ceder a la tentación amorosa homosexual/homoerótica que le suscitaron algunos ‘amigos’ íntimos: Silberstein, Fliess, Jung, etc. No olvidemos, por otra parte, hasta qué punto el movimiento psicoanalítico fue decididamente homosocial, con ingreso posterior de analistas mujeres y siempre bajo reparos de los analistas varones, incluido el mismo Freud.

El psicoanálisis es, si se quiere, el producto conceptual y teórico de este trabajo con su pasión de ignorancia y esa certeza de que el padre es un síntoma que debe levantar; de ahí su esfuerzo por abordar conceptualmente ese padre real, con su violencia y su odio, por ejemplo, en su versión del *Urvater* en *Tótem y tabú*. Si hay —como veremos— un énfasis constante en la figura paterna como columna vertebral del psicoanálisis, es precisamente porque Freud no deja de correr los velos que cubren ese vacío original maldito (y mal-dicho) de la saga familiar, por lo cual no es asombroso que al final de sus días aborde la cuestión de Moisés y el monoteísmo y se explaye sobre la herencia arcaica. Interpretar sueños, abordar fallidos, escribir miles de cartas y su autobiografía, elaborar su transferencia con figuras claves de su entorno, son los procedimientos que, despejando dolorosa y conceptualmente la figura del padre real, signan a su vez al psicoanálisis como esa doctrina construida sobre ese gran enigma: ¿qué es un padre? Enigma que, como veremos, no deja de aludir a otro: ¿qué quiere una mujer?

Sueño, vida y muerte: Calderón, Shakespeare, Freud y Lacan

Comenzamos interrogándonos sobre la relación del nombre, Sigmund con el Segismundo calderoniano, y la cuestión del sueño en Freud y Calderón. Se sabe que Freud leyó tempranamente a Sófocles y

probablemente —conjeturamos—¹⁰ la obra de Calderón. La cuestión del sueño —en sí misma decisiva— plantea directamente la del despertar y, en medio de ambas, la pregunta por si la vida se corresponde con uno o con otro. Es también la pregunta del Hamlet shakespeareano. Lacan no dejará pasar la cuestión del despertar como aquello que daría sentido a un análisis: de alguna manera, uno despierta para seguir durmiendo. El sueño, según Freud, protege el dormir, pero algo despierta, un golpe de real como umbral pesadillesco que nos retorna a una vigilia la cual, asumida como realidad, no deja de ser sospechosa de continuar el sueño. Por eso, como leemos en Calderón, “el vivir sólo es soñar;/ y la experiencia me enseña/ que el hombre que vive sueña/ lo que es hasta despertar” (II, vs. 1169-1172). Y ese “despertar” es precisamente a la muerte tal como la entiende el catolicismo, aunque dicha muerte sea también un modo de soñar, como sospecha Hamlet. La paradoja no se hace esperar, ya que toda la escala humana, todas las jerarquías sociales, como los ríos que van a dar en la mar según las famosas *Coplas* de Jorge Manrique, conducen a *das Ding*, a la Muerte, a la Naturaleza como Madre Primordial. La muerte resulta ser la única certeza, la fatal predestinación, casi un destino de escritura o escritura de destino, que invalida toda vanidad humana, la del poder, la de la riqueza y la pobreza, la del justo y la del criminal. Sorprende que, a pesar de dicho destino ineludible, los humanos insistan en dormir soñando con el poder y la riqueza: “¡que hay quien intente reinar,/viendo que ha de despertar / en el sueño de la muerte!” (II, vs. 1180-1182). A pesar de eso, el yo vive sumergido en el frenesí, sometido a la ilusión, deambulando en las sombras y aferrado a la ficción y a la ignorancia, porque, en definitiva, “toda la vida es sueño, / y los sueños, sueños son” (II, vs. 1201-1202).

¹⁰ Ernest Jones afirma en su extensa *Vida y obra de Sigmund Freud* que, aparte del Quijote: “Lo que a Freud más le gustaba enviar como obsequio, tanto a Marta como a su hermana, eran libros. Pueden citarse, entre estos, las obras de Calderón, *David Copperfield*, el libro que más le gustaba a Dickens, la *Odisea* de Homero, libro que significaba mucho para ambos, el *Doctor Luther* de Freytag, *Kabale und Liebe* de Schiller, *Geschichte der Papste* de Ranke y *Moderne Geister* de Brandes” (185). A pesar de que Jones menciona a Calderón como una lectura juvenil de Freud, no he podido localizar ninguna mención a este autor y, particularmente a *La vida es sueño*, en los textos freudianos.

Freud: ensayo conjetural

Por el lado de Hamlet, la ‘cuestión’ de dormir, soñar y despertar se abre a la cuestión de ser o no ser. Es una cuestión que, digamos, ‘cuestiona’, nos cuestiona sobre la consistencia de nuestro ser y la validez de la vida misma y hasta de la muerte, ya que “Morir es dormir...y tal vez soñar”. Hamlet se horroriza frente a la posibilidad de que los sueños “podrían ocurrir en el silencio del sepulcro, cuando hayamos abandonado este despojo mortal”. Para él, este obstáculo, esta incertidumbre debería ser “harto poderosa para detenernos” en la vida. Soñar eternamente después de la muerte no deja de ser un castigo, una verdadera pesadilla interminable. Se trata de una incertidumbre poderosa, pues, tal como se interroga el personaje, es la que nos detiene frente a todo tipo de sufrimientos causados por el mundo que, de tener certeza de su vanidad y futilidad, podría resolverse “con un solo puñal”. Hamlet, a su modo, se interroga sobre un más allá del placer, el de la muerte; acongojado por la duda, lo atemoriza y lo angustia la posibilidad de imaginar que exista “alguna cosa más allá de la muerte”. De resultas de estas cavilaciones, Hamlet nos alerta de cómo vivir no es más que vivir cobardemente, alienándonos a las vanidades y sufrimientos del mundo, empalideciendo toda empresa y debilitando todo esfuerzo en una aceptación resignada a una ética de la prudencia y hasta de la mediocridad:

Esta previsión nos hace a todos cobardes,
así la natural tintura del valor se debilita
con los barnices pálidos de la prudencia,
las empresas de mayor importancia
por esta sola consideración mudan camino,
no se ejecutan y se reducen a designios vanos.

La pregunta freudiana que subterráneamente atraviesa no sólo *La interpretación de los sueños*, sino otros momentos cruciales de su obra, como *Más allá del principio del placer*, *Psicología de las masas y análisis del yo*, *El malestar en la cultura* y sobre todo los ensayos sobre la guerra, se instala en este contexto. Y la cuestión del Edipo, como la de los Nombres-del-Padre,

más la de la alienación y separación en Lacan, parecieran realizar un intento para que los seres humanos, frente al panorama desalentador del mundo, mantengamos la incertidumbre sobre ese más allá de la vida y no recurramos al puñal, al pasaje al acto suicida, manteniéndonos así en la dimensión del deseo y en la posibilidad de un más allá, ya no de la vida, sino paradójicamente de la inconsistencia del Padre, como vía posible para emanciparnos del goce feroz de éste. Entendemos así que Freud haya trabajado los sueños y las fantasías, que Lacan haya planteado la lógica del fantasma y ambos hayan meditado profundamente, más que sobre el placer y la felicidad, sobre la pulsión de muerte, la repetición y el goce, abriéndonos la posibilidad, como ve Lacan para Joyce, de hacer como Freud: darse él mismo un nombre, Sigmund, procurarse un nuevo y a la vez auto-nacimiento. En efecto, la aproximación analítica asume, desde Freud, el riesgo de justificar la vida, a pesar de no prometer la felicidad, y lo hace, como inaugura *La interpretación de los sueños*, ocupándose de un objeto milenario, de sabidurías ancestrales, un objeto desechado por la ciencia y la filosofía, a la vez que intenta dar respuestas a las preguntas de Segismundo y de Hamlet fuera de los marcos de cualquier certeza de tipo teológico. Una vez más, sorprende que, a pesar de esto, no haya referencia alguna a la obra de Calderón.

Nos quedaría agregar aquí la obra cúlmine y herética de James Joyce, *Finnegans Wake*, porque ella también no solamente atañe al despertar e indirectamente al soñar y al dormir, sino porque la figura de Joyce va a llevar a Lacan, en sus últimos seminarios, a plantear el sinthome como ligado al nombre y al padre. Posponemos explayarnos más adelante sobre este tema en el excursus al final de este ensayo.

La estirpe de los Freud: nombres, muertes y complejo de Edipo

En este ensayo, según anticipamos, me enfoco en lo que decidí llamar “obturación”, vocablo que el Diccionario de la RAE define como “tapar o cerrar una abertura o conducto introduciendo o aplicando un cuerpo”. Se obtura, pues, una grieta, una falla. Obturar no se corresponde con el sentido de ‘reprimir’, ni en el significado que da el diccionario (contener, refrenar, templar o moderar), ni tampoco totalmente en el valor

Freud: ensayo conjetural

estricto de la *Verdrängung* freudiana; en el mejor de los casos, utilizo ‘obturación’ para apuntar a un espacio intermedio entre la defensa y la *Verneinung*. ¿Qué abertura o vacío querrá tapar Freud, con su cuerpo, con su cuerpo textual escriturario y conceptual? ¿Se tratará solamente del temor a la muerte o a la pérdida de su madre, o involucrará, además, otras instancias de su sexualidad? ¿Se trata, de acuerdo al diccionario, de un vacío —o agujero o grieta— que resulta taponado, obturado o, a lo sumo, velado e, incluso —para usar un mexicanismo elocuente— ninguneado? Veremos más adelante, entre otras obturaciones, cómo *La vida es sueño* parece configurar un vacío o ausencia en la genealogía de la versión freudiana del Edipo. Conviene explorar ahora la cuestión del cambio de nombre realizado por Freud mismo.

Según James Strachey, en 1897 Freud estaba interesado en su autoanálisis, el cual “lo habría de llevar, durante el verano, a descubrir el complejo de Edipo” (*O.C.*, IV, 12). La idea de ligar el complejo de Edipo al sueño y a “las raíces *infantiles* de los deseos inconcientes que están en el sustrato de los sueños” (*O.C.*, IV, 12)¹¹ se despliega en las cartas enviadas a W. Fliess (Cartas 64 a 71) durante ese año. Es en la carta 71 en la que Freud se refiere a *Hamlet*, retomado después en *La interpretación de los sueños* (*O.C.*, IV, 273 y ss.). En su juventud, además, había traducido treinta y tres versos del texto griego del *Edipo Rey* de Sófocles como asignación durante un examen final del Gymnasium (Gay 56, nota 14). En vista de su familiaridad con esas dos obras, sorprende que, habiendo tenido tanta estima por el castellano y por la literatura y la cultura españolas en su adolescencia, y habiéndole dado su familia el nombre de uno de los personajes edípicos relevantes del teatro español, Freud no haga ninguna referencia a la obra de Calderón. Se hace necesario enfatizar que la familia no lo llamó Siegmund, como uno podría esperar en el contexto de la lengua y la tradición alemana, sino Sigismund. ¿Será porque Siegmund era un significativo estigmatizado con el incesto entre éste y su hermana Sieglinde,

¹¹ La traducción de Amorrortu utiliza inconciente y conciente. Lo mantenemos en las citas.

en la mitología nórdica popularizada más tarde por *Die Walküre*, la famosa ópera wagneriana?

El nombre parece haber sido una problemática en la saga de los Freud, ligado no solamente al linaje, sino a la muerte y al desamparo. Breger y otros biógrafos de Freud enfatizan el hecho de cómo Freud nació en un momento en el que la familia había tenido varias muertes seguidas, “que tuvieron consecuencias traumáticas en el niño” (Breger 26). Estas circunstancias —“en la sombra de este luto culposo”, señala Rodrigué (I, 53)— se agravan por la enfermedad de la madre (tuberculosis) y la depresión por la muerte del hermano de ella y de su hijo de seis meses (Breger 26), que la mantuvieron alejada del niño Freud, criado en sus primeros años por Mónica Zajic, una nodriza “vieja y fea”, severa y cariñosa, que hablaba checo y era católica, a la que Freud llamaba “esa vieja prehistórica” (Jones 31, Rodrigué I, 31, 63 y ss., 386). Muerte y desamparo materno marcan esta niñez de Sigismund, incrementados sobre todo cuando, siendo Freud el primer vástago del matrimonio, tuvo que confrontarse con el nacimiento de hermanos. “Las pérdidas que experimentó en sus dos primeros años de vida —nos relata Breger— produjeron en Freud temores duraderos asociados con la ausencia de su madre y la muerte” (27); ese temor “a la muerte o a la pérdida de su madre” (Ídem) fue registrado en sueños relatados y analizados por el mismo Freud.

Para empezar por algún punto nuestra investigación conjetural, conviene precisamente partir de la nominación, como *Herkunft*, la del nombre propio, que marca e instala al fundador del psicoanálisis en un linaje, del cual va progresivamente a separarse. Vale la pena señalar desde ya cómo, para Lacan, la nominación es una operación cuya función es ligar la filiación, el linaje, con los goces, el agujero de lo real, cuestiones todas ellas que preocupan a Freud desde su juventud hasta la redacción de *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. Digamos que una primera fase de esta operación remite a no usar jamás Schlomo, lo cual lo coloca en una situación controversial respecto a su identidad judía. Para Rodrigué, el hecho de que Jakob Kallamon¹² Freud, el padre de Sigmund (quien portaba a su vez el

¹² En otras versiones, se lee Koloman.

Freud: ensayo conjetural

nombre de su propio padre), llamara Schlomo a su primer hijo con Amalia, “indica, para las Leyes de sus Antepasados, que Jakob ‘delegó en su hijo la tarea de reparar su propia falta’” (I, 53). Y si en esta ceremonia inicial, el oficio del *sandak*, cuando el niño es circuncidado para que forme parte de la alianza judía, se pasa —según nos cuenta Rodrigué— la antorcha del abuelo al nieto, esto ratifica “la importancia del nombre del padre como eje identificatorio” (I, 53), aunque hay que notar que Jakob padre, como intermediario entre dos generaciones, también había procedido a borrar uno de los nombres de su padre, Kallamon, vocablo griego que significa “buen hombre” (Ídem), significante que aparecerá más tarde en uno de los sueños ‘absurdos’ de Freud (O.C., V, 427 y ss.).

Resulta precioso el dato de que, en el análisis de su propio sueño, Freud, según nos cuenta Rodrigué, no relacionó Kallamon/Koloman con su propio padre, aunque sabía muy bien cómo muchos del entorno social se referían a su padre con ese nombre, lo cual nos permite agregar este acontecimiento a la lista de las obturaciones que queremos abordar. Conviene retener este dato para aquello que trataremos más adelante, porque abre una cadena de filiación con sustituciones, olvidos, silencios y obturaciones, en la medida en que pareciera constituirse un “Destino que liga tres generaciones” (Rodrigué I, 53), esto es, tres generaciones de la *saga* de los Freud. Y, como veremos, la cuestión del cambio de nombre, junto a la del destino y del linaje, sumadas al “farfullar de los ascendientes” (Lacan, *Seminario* 27), nos conducirá a explorar el sentido de una operación de obturación en la que se juega la cuestión del sujeto y de la libertad, de la predestinación y del libre albedrío, temas fundamentales de *Edipo Rey*, pero sobre todo de *La vida es sueño*, y base de las angustias de Freud.

Sigismund, como primogénito, vive signado por expectativas familiares de sobresalir socialmente; como cuenta Gay, tiene privilegios familiares sobre sus hermanos; estos privilegios operan casi supersticiosamente como una predestinación que alimenta su ambición personal y su competencia profesional, y que lo someten periódicamente a sentimientos de fracaso y depresión cuando, arriesgándose —haciendo ejercicio de su libre albedrío—, no logra sin embargo dar cabida a aquello para lo que se

siente predestinado. “Freud tenía ambición de sobra”, escribe Rodriugué (I, 160), la cual, desde su juventud, lo conduce a imaginar cómo hacerle difícil la vida a sus biógrafos y a imaginarse como un héroe, identificándose con Napoleón o el Príncipe del Cretáceo. No olvidemos que se autocalifica como *Conquistador*, en español, lo cual también induce a pensar en Hernán Cortés. Tal vez por esto conjeturamos la posibilidad de poner en paralelo el linaje de la realeza de los Labdácidas y el de los Freud y su procedencia judía; la referencia al farfullar, esto es, a la voz como objeto *a*, no resulta aquí caprichosa, aunque no lleguemos a despejar en este ensayo las resonancias de esa voz y de los mandatos del superyó obscuro y atroz que atravesaría a ambas tribus. Tal vez en esa voz resuena la maldición paterna, la de Pélope en la saga griega y la de Jakob Freud sobre su hijo Sigismund cuando, a los siete u ocho años, según relata el mismo Freud en *La interpretación de los sueños*, habiendo infringido

el mandamiento de la discreción, que prohíbe hacer sus necesidades en la habitación de los padres y en su presencia; en la reprimenda que me endilgó mi padre, pronunció este veredicto: «Este chico nunca llegará a nada». Tiene que haber sido un terrible agravio a mi ambición, pues alusiones a esta escena frecuentan siempre mis sueños y por regla general van asociadas al relato de mis logros y triunfos, como si yo quisiera decir: «Mira, no obstante he llegado a ser algo». (*O.C.*, IV, 230)

Aparece ya prefigurada esa conmoción vivencial que Freud nos relatará en 1936 al evocar su visita a la Acrópolis en 1904 durante su madurez, donde concluye que no obstante la predicción paterna, él había ya llegado más allá de su progenitor. Ese “nunca llegará a ser nada” pesaba como una maldición, casi al modo de un tabú que, al momento de la visita a la Acrópolis —tan irreal en su niñez y juventud— infringiendo la prohibición, se teñía de cierto sentimiento de culpa y a la vez de satisfacción por haberlo logrado a pesar de todo. Freud reevalúa la figura paterna en varias ocasiones, permitiéndonos ver la función de la *ambivalencia de sentimientos*, uno de los temas claves de *Tótem y tabú* y que se remontan incluso a su temprana experiencia escolar, cuando “tendía a amar y odiar” por

Freud: ensayo conjetural

partes iguales a sus profesores (Rodrigué I, 82), Al respecto, Rodrigué nos comenta, refiriéndose a Amalia, la madre de Freud:

Esa Yocasta judía complicó la vida del pequeño Sigismund. Freud, en pasajes reveladores de *La interpretación de los sueños* y en los comentarios autobiográficos sobre su infancia, revela mucho más de su relación con el padre. Se puede decir que en el autoanálisis su madre no entra. La “reprimida” Amalia resultó “fundamental en el descubrimiento del complejo de Edipo y el cuestionamiento, por bastante tiempo postergado, sobre la feminidad”. Era freno y fermento. A diferencia de Jacob y otras figuras parentales, ella aparece raramente en sus sueños; es la gran ausente en la *Traumdeutung*. Amalia, en los textos, no puede competir con la niñera, frecuentemente compañera sexual onírica. (I, 61)

Amalia, la madre, está, pues, tan obturada en esos textos de Freud como la madre de Segismundo en *La vida es sueño* de Calderón, donde se la menciona sólo para indicar que murió de parto al nacer Segismundo, como resultado, según el rey Basilio, de una profecía que anunciaba el parricidio a cargo del hijo.

La figura del padre es pivote, entonces, de la ambivalencia de sentimientos. Tenemos así el recuerdo de cuando su padre recoge el sombrero arrojado al barro por un antisemita, causa de una gran desilusión en su hijo, y a su temprana calificación de Jakob como perverso, causa —según Freud— de la histeria de sus hermanos, cuando todavía sostenía la teoría de la seducción. Más tarde, esos recuerdos son recuperados diferentemente: por ejemplo, en carta a Fliess, se arrepiente de su teoría inicial sobre la seducción en la que el padre (suyo y en general) funcionaba perversamente; asimismo, en 1908 se referirá a su padre con cierta devoción al evocar el momento de la muerte de éste —ocurrida el 23 de octubre de 1896—, considerada por Freud como la pérdida más terrible en la vida de un hombre. Si, como escribe Gay, fue a propósito de la muerte de su padre que Freud “no estuvo más que orgulloso de su padre” (116), padre que, según le escribe a Fliess, “estaba lejos de ser un hombre común” (Ídem),

entonces podemos conjeturar que ese acontecimiento pareciera recuperar el sentido obturado del significante Kallamon, dejando a la vez, como veremos, ‘algo’ obturado.

Como se puede apreciar, es posible leer la cuestión de las sagas dejándonos llevar por la analogía y la conjetura: sabemos que, en el ciclo mítico o saga de los Labdácidas, fue Lábdaco, rey de Tebas, padre de Layo y abuelo de Edipo, tal como lo registran varios autores (Esquilo, Sófocles), quien, al negarse a realizar los ritos a Dioniso, da inicio a la serie de maldiciones y castigos en las generaciones posteriores. Será el abuelo de Freud, poco respetuoso de las tradiciones judías, y de Jakob padre, con su veredicto-maldición y su semejante desinterés por las tradiciones judías, los que marcarán el camino de las supersticiones de Freud en relación a su destino, con ambiciones de fama y reconocimiento. La relación de Sigmund con su identidad judía ha sido muy explorada e investigada por sus biógrafos; mantuvo siempre su filiación a su pueblo, pero se consideraba ateo y, por ende, transgresor de los mandatos religiosos. Esa culpa/deuda aparece como una ‘falta’ en la línea del linaje y de los Nombres-del-Padre, que llevarán posteriormente a Freud hacia la teorización del complejo de Edipo, pero sobre todo del complejo de castración, donde los nombres y las figuras paternas pesan en la determinación del destino, dejando un margen incierto para el ejercicio del libre albedrío del hijo en la construcción de su *propia* vida.¹³ Nada diferente ocurre con el Segismundo

¹³ Rodrigué señala que la cuestión del libre albedrío marca a Freud desde temprano, influenciado por el determinista Theodor Meynert, que sostenía que dicho libre albedrío era una ilusión “y que la mente obedecía a un orden fundamental oculto, el que aguardaba un análisis profundo que lo sacara a luz” (I, 155). Y será la “linterna” divina de Freud – mencionada en una carta a Silberstein—la que asumirá esa empresa. “Nadie inventó todavía una linterna para iluminar los caminos oscuros de Dios”, le escribirá el ambicioso Sigmund a Eduard el 6 de agosto de 1873. Los “vericuetos del libre albedrío” constituyen un límite al destino como determinismo (psíquico), y por ello Rodrigué apunta que “el determinismo conoce su límite, dictado (...) por las misteriosas antileyes del azar” (I, 384). La cuestión del destino, de la fatalidad, se complejiza posteriormente en la obra de Freud cuando comienza a conceptualizar la repetición y se va acercando a la formulación del superyó en la segunda tópica. La descripción que hace de la neurosis de destino es, en este sentido, elocuente. Marta Gerez Ambertín va a trabajar la cuestión del destino como superyó: “destino como nombre del superyó, versión (*père-version*) hacia lo demoníaco del padre” (*Las voces del superyó* 175). Y el superyó, además, como “correlato de la

Freud: ensayo conjetural

de Calderón frente a Basilio, su padre. Retengamos en todo esto, al menos, este retorno de la voz o pulsión invocante en los espectros residuales del Padre a lo largo de la metonimia generacional de los descendientes. Se trata de cuestiones que nos ocuparán en mayor detalle más adelante. Conviene retener, tal como lo plantea Gerez Ambertín, que “[e]l padre real y gozador es el envés del Tótem y, a pesar de la ley totémica, siempre vuelve un remanente de la devastadora figura del padre original con imposiciones perturbadoras y crueles” (*Las voces del superyó* 223). Por eso, como veremos más adelante cuando Freud se plantee en su *Moisés* la cuestión de los ancestros, hay que recordar la diferencia de éstos con el espectro, que es — como en *Hamlet*— el retorno de lo peor del padre, el resto vivo del *Urwater* no totalmente muerto.

En consecuencia, resulta sumamente interesante el hecho de que, siendo su nombre Sigismundo, es natural que su madre lo siguiera llamando “Sigi” hasta cuando Freud tenía setenta años (Breger 24), pero todavía más importante, el hecho de que, alrededor de sus 17 años, al momento de ingresar a la universidad (Breger 24, Gay 27 nota 1) y en el encuadre pasional de su relación con Eduard Silberstein, Freud decidiera modificar su nombre y apelarse Sigmund. Nos preguntamos, entonces, a dónde nos podría conducir este cambio en el significante. Este dato, en su apariencia anecdótico, resulta notable precisamente porque involucra al significante y, cuando esto ocurre, como nos enseñó Lacan, debemos

angustia de castración” (Ídem 121). Rodrigué, por su parte, nos advierte cómo la compulsión a la repetición es una manifestación de “la vena pesimista de Freud”, con base en Schopenhauer, que nos retorna a la idea de ‘el gran teatro del mundo’ calderoniana: Schopenhauer “compara la vida con un circo en el que el hombre longevo, que sobrevive dos o tres generaciones, se aburre al asistir dos o tres veces al mismo espectáculo con los mismos payasos. La misma historia contada por un idiota, dice el Bardo, *full of sound and fury*” (II, 228). No obstante, conviene anotar que Freud rechaza la influencia de Schopenhauer: “Las vastas coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer —no sólo conoció el primado de la afectividad y la eminente significación de la sexualidad, sino aun el mecanismo de la represión— no pueden atribuirse a una familiaridad que yo tuviera con su doctrina. He leído a Schopenhauer tarde en mi vida” (O.C., XX, 55-56). Ya había señalado esa “falta de erudición libresca” en su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, que lo llevó a creer que sus ideas eran originales hasta que Otto Rank se refirió a *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer (O.C., XIV, 15).

estar alertados. Si el significante es causa del deseo, podemos entender cómo Freud va a inclinarse por la demanda amorosa al Otro, a Silberstein y luego a Fliess, Jung y otros discípulos preferidos, haciendo de ese modo “ceder el mandato superyoico, recurso para escapar al goce y mantener una posición deseante” (Gerez Ambertín, *Las voces del superyó* 263).

Siguiendo en el campo del significante, ya apuntamos cómo el apellido “Freud” marca la línea de filiación paterna —aunque, como veremos, no remita a una figura paterna ancestral— e incorpora a Sigmund al linaje de sus antepasados: ‘Freud’ alude en alemán a ‘freude’ que significa “alegría, alborozo, regocijo”, palabras acaso dionisiacas que, indudablemente, forman una red paradigmática con aquello que alude al deseo y al goce. Cabe anotar aquí que borrar el nombre del abuelo, Scholmo, así como olvidar el otro nombre del padre (Kallamon) y, además, modificar su propio nombre, constituyen operaciones que interrogan sobre aquello que parece no andar bien en el orden de ese linaje y de esa familia. Pero al modificar —pero no borrar— su original Sigismund y tornarlo en Sigmund (dejando fuera nada más ni nada menos que la partícula ‘is’ [en alemán *ist/es*, del verbo ‘ser’]), prefigura —como vimos— la cuestión de la predestinación y del libre albedrío, estimulada por esa constante ambición de ser reconocido y en ese ‘ir más allá’ el Padre. ‘Segismundo’ como ‘Sigismund’ y ‘Sigmund’, además, tienen un origen común germánico, con el significado de “protector victorioso”,¹⁴ hijo de dioses en la saga antigua de los Nibelungos, en la cual —al menos según la versión de Richard Wagner— Siegmund se apareará incestuosamente a su hermana gemela Sieglinde, resultado del cual nacerá, como es sabido, el héroe Sigfrid.

Anotemos, entonces, de paso dos detalles: primero, que el héroe de la obra de Calderón tiene un destino incestuoso similar al del Siegmund

¹⁴ Peter Gay como otros biógrafos han relatado la temprana identificación de Freud con Aníbal, el general y estadista cartaginés, y otros héroes de renombre en la serie histórica. Se podría también adicionar el modo en cómo —*Verninung* mediante— Freud se imagina así mismo: ya vimos cómo se calificaba de “conquistador”, pero en otra carta a Silberstein se asume como emperador: el 19 de septiembre de 1875 firma su carta del siguiente modo: “Con todas las saluciones posibles/tu fiél y muy afeccionado/Ci-pion/*no imperator romano*, mas perro en el / hospital de Sevilla God besser’s. Amen” [Boehlich 130, mi énfasis].

Freud: ensayo conjetural

wagneriano, ya que, como soberano, se casará con Estrella, su media-hermana, haciendo uso del estado de excepción que le corresponde como príncipe. Tal vez el fundador del psicoanálisis, en su autocalificación de Conquistador, haya apelado a ese estado de excepción en su relación con su cuñada Minna Bernays, la cual ha producido una extensa bibliografía en cuanto a las sospechas surgidas sobre dicha relación. Ambos compartieron muchos viajes solos y Minna —a diferencia de Martha— estaba en una relación horizontalizada con Sigmund, ya que podía debatir con él aspectos relativos al psicoanálisis. En este sentido, desde mi perspectiva, la relación con Minna no fue una infidelidad de Freud a su matrimonio con Martha; tampoco una transgresión al tabú del incesto, habida cuenta del lazo de parentesco, sino una relación amorosa similar a la que se dio con Silberstein, Fliess y Jung. Segundo, que en el “anverso del medallón, realizado por el escultor Karl Maria Schwerdtner, entregado a Freud por sus admiradores con ocasión de su quincuagésimo aniversario” se lo llama Siegmund, que Peter Gay interpreta como ‘error’ (20), pero que podríamos también pensarlo como un lapsus elocuente a la manera del mensaje que retorna del Otro en forma invertida.

Incesto y predestinación en La vida es sueño

Resulta necesario en este punto comenzar a desanudar cuestiones que se irán después engarzando: me refiero a la nominación, el incesto, el complejo de Edipo, la ley, la predestinación y el más allá del Padre. En todo caso, se puede comenzar a conjeturar algunos motivos para entender por qué la obra calderoniana fue otra de las obturaciones de ese Edipo vienés, tal como lo ha denominado Néstor Braunstein. Conviene describir el linaje de Segismundo, tal como está relatado en la primera jornada de *La vida es sueño*. Posteriormente nos será necesario referirnos al linaje o saga de los Labdácidas, para entender lo obturado por Freud y las tergiversaciones a las que se refiere Braunstein en la versión que Freud hace de Edipo.

Astolfo y Estrella, como primos, llegan a Polonia para presentarse frente al rey Basilio, quien decidirá cuál de ellos va a heredar el trono.

Astolfo le relata a Estrella la saga familiar (I, versos 515 y ss.): al morir Eustorgio III de Polonia, lo sucede Basilio en el trono. Astolfo declara que el rey Basilio (*basileus*, el soberano) carece de descendencia (“enviudó/sin hijos” [I. vs. 537-538]), ya que desconoce la existencia de Segismundo. Y aunque luego se dice que Basilio se casó con su hermana Clorilene, el relato de Astolfo parece indicar que la madre de Estrella –Clorilene—no parece ser hija de Eustorgio. Aclara a continuación que Basilio siempre estuvo “más inclinado / a los estudios que dado / a las mujeres”. Veremos más adelante que también Layo no parecía estar interesado en las mujeres y, por esta vía, cómo también Freud se desinteresó por las mujeres. Astolfo y Estrella aspiran, por ende, siendo primos, a casarse y heredar a Basilio, es decir, aspiran a ser reconocidos como hijos del rey y parte de su linaje legítimo. Por este relato, Estrella y nosotros como público nos enteramos que Eustorgio al morir dejó a Basilio en el ejercicio del poder real con todos los atributos del soberano en la monarquía absoluta, esto es, en una posición de establecer el ejercicio de la ley (para con los demás) pero, a la vez, excluido de la misma, es decir, en un estado de excepción, en la medida en que, como soberano, sostiene la ley, pero puede transgredirla sin convertirse en criminal. Lo mismo hará Freud, como señala varias veces Peter Gay en la biografía, cuando ejercía “la soberana disposición...a pasar por alto sus propias reglas” (334), esto es, al sancionar, por un lado, las reglas técnicas para el ejercicio del psicoanálisis y, por otro, al transgredirlas apelando a ese ‘estado de excepción’. Segismundo, como lo muestra el final de la obra, accede a esta misma posición de sostén de la Ley y a la vez de estar excluido de la misma.

Según el relato de Astolfo, Eustorgio tuvo dos hijas, Clorilene y Recisunda. El texto es ambiguo en cuanto a Basilio, porque, por un lado, solo dice “quedó / Basilio por heredero”, sin decidir si Basilio es o no hijo de Eustorgio; se puede también presuponer, por otro lado, que hereda el trono por ser varón. Clorilene será la madre de Estrella; Recisunda es madre de Astolfo, lo cual los hace primos directos. Al casarse luego Basilio con Clorilene, el relato parece insinuar que Estrella nació de un matrimonio anterior de Clorilene. Como queda sin aclarar la genealogía de Basilio –siempre hay enigma del lado del padre—, la obra deja en suspenso el

Freud: ensayo conjetural

linaje de éste a la vez que insinúa que Basilio y Clorilene pudieran ser hermanos. Estrella y Astolfo, criados por Recisunda, desconocen la existencia de Segismundo y, en tanto se reconocen como primos, parecen inclinar el relato hacia la idea de Basilio como segundo esposo de Clorilene y sucesor al trono por falta de un heredero masculino en la progenie de Eustorgio. En todo caso, lo cierto es que Estrella va a resultar media-hermana de Segismundo y que el casamiento de ellos al final de la pieza no deja de hacer resonar la cuestión incestuosa. Ahora bien, en el supuesto de que Basilio fuera también hijo de Eustorgio, entonces su casamiento con Clorilene estaría avalado por su estado de excepción. Cabe recordar, cómo Freud también lo menciona, al comentar cómo en las dinastías reales, por ejemplo, la egipcia (entre otras), el casamiento incestuoso, particularmente entre hermanos, estaba favorecido para impedir la mezcla de sangre. Lacan, como veremos, planteará en el *Seminario 17* que el parricidio está más orientado a la instalación de la Ley que permite y a la vez prohíbe, más que la prohibición del incesto. Recisunda, al morir su hermana Clorilene de parto dando a luz a Segismundo, se hace cargo de su hijo Astolfo y de su sobrina Estrella, pero no de Segismundo, a quien Basilio oculta en una torre del palacio. Una vez más el incesto está en el aire, por cuanto Astolfo y Estrella, primos directos, aspiran a contraer matrimonio. Al final de la obra, Segismundo, a pesar de estar enamorado de Rosaura, se casará con Estrella, su media-hermana, y Astolfo, en cambio, deberá casarse con Rosaura para reponer una deuda de honor.

Como en *Edipo Rey*, Basilio, muy dedicado a la astrología, refiere el *sueño* de Clorilene en el cual ésta, embarazada y próxima al parto,

vio que rompía
sus entrañas atrevido
un monstruo en forma de hombre,
y entre su sangre teñido
le daba muerte, naciendo
víbora humana del siglo. (I, vs. 670 y ss.)

Los presagios —anhelos filicidas— anunciados por el sueño se cumplen: en un día en que se produce un eclipse con un sol “en su sangre

tinto” y un enorme cataclismo, “nació Segismundo dando / de su condición indicios, / pues *dio la muerte a su madre*” (vs. 702 y ss., énfasis mío).
Horrorizado, Basilio

acudiendo a mis estudios,
en ellos y en todo miro
que Segismundo sería
el hombre más cruel
y el monarca más impío,
por quien el reino vendría
a ser parcial y diviso (I, vs. 708 y ss)

Por tal motivo, Basilio agrega:

Pues dando crédito yo
a los hados, que adivinos
me pronosticaban daños
en fatales vaticinios,
determiné de encerrar
la fiera que había nacido,
por ver si el sabio tenía
en las estrellas dominio. (I, vs. 730 y ss.)

Desde ya pueden conjeturarse algunas causas para entender por qué Freud obturará *La vida es sueño* en su Edipo vienés, cosa que no hizo con *Hamlet*, además de la repugnancia que podría provocarle llamarse justamente como el héroe calderoniano. Teniendo en cuenta la relación de Freud con su madre Amelia, podemos imaginar hasta qué punto la figura de Clorilene asesinada por su hijo le produjera estupor, no sólo por el temor que siempre tuvo respecto a la muerte de su madre, sino porque el nacimiento de Segismundo, además, eliminaba toda posibilidad de realizar sus deseos incestuosos. Si bien Clorilene murió antes que su hijo, también es cierto que éste —como ocurrirá más tarde con Freud— no pudo enterrarla, es decir, la deja en una zona de duelo indecible en la que su madre adquiere el carácter de muerta-viva. Y los muertos vivos constituyen —como más tarde Freud conceptualizará en *Tótem y tabú*— un punto relevante en la obra de Calderón —como en la de Shakespeare— empezando por el mismo Segismundo, encerrado en una torre, instruido por Clotaldo,

Freud: ensayo conjetural

excluido de la escena del mundo (aunque no de lo simbólico), esto es, muerto en lo simbólico —hijo desaparecido por su propio padre, el rey Basilio—, y vivo como animal, bestia o monstruo. Pasará encerrado en esa torre su niñez, adolescencia y juventud. La torre, además, estaba también separada del palacio y escondida, como si se tratara de un espacio liminal, casi como el mismo falo simbólico o como vientre de una madre, en la que el hijo ya constituye una vida biológica, pero no llega a adquirir una vida jurídica, de reconocimiento e integración social. La obturación de *La vida es sueño* parece saldarse, sin embargo, posteriormente en *Tótem y tabú*, a la manera de un retorno de lo reprimido, por cuanto Segismundo está instalado como bisagra entre naturaleza y cultura, cuestión que Freud trata de elaborar por medio del mito del padre de la horda. Basilio nos dice:

Allí Segismundo vive
mísero, pobre y cautivo,
adonde solo Clotaldo
le ha hablado, tratado y visto.
Éste le ha enseñado ciencias;
éste en la ley le ha instruido
católica, siendo solo
de sus miserias testigo. (I, vs. 752 y ss.)

La figura de Clotaldo es, indudablemente, crucial aquí, ya que es el encargado de la función paterna nominativa; Basilio y Clotaldo constituyen así la figura jánica¹⁵ de lo peor y lo mejor del padre, respectivamente, orientando de ese modo la ambivalencia de sentimientos que, al final de la obra, tendrá en cierto modo un balance justiciero. Segismundo quedará a su vez obturado por los supuestos vaticinios divinos y por los temores

¹⁵ “Caras jánicas de la ley. Ley que hace culpable al hombre. Ley que es falta y culpa, que insta a codiciar lo más temido, la culpa original, *lo peor del padre a la madre*. Culpabilidad ligada al Bien-de-la-Cosa que hace al sujeto *cautivo* de la ley en una doble dimensión: la de la prohibición-interdicción y desde el imperativo del *superyó*” (Gerez Ambertín, *Las voces del superyó* 276); esto es, “Si el parricidio mata lo peor del padre para enarbolar un nombre hecho Ley que atempera *la Cosa*, esa Ley también la hace codiciable vivificándola” (Ídem 274).

supersticiosos de su propio padre, a quien derrocará al final de la pieza, como un modo de ir más allá del padre. Ese derrocamiento también da cuenta de la ambivalencia de sentimientos, no porque Segismundo exprese amor por su padre (muy por el contrario), sino porque no llega al parricidio efectivo, sino simbólico, arrebatándole el poder y la corona con ayuda del pueblo, a la vez que repone el honor de Clotaldo casando a su hija Rosaura con Astolfo.

Respecto del mito de Edipo la cuestión del incesto está, digamos, desplazada pero no menos activa: Segismundo, como su padre Basilio, no se casan con su madre, pero Segismundo contrae matrimonio con su media-hermana, dando lugar al incesto, apelando al estado de excepción. La posición soberana en el siglo XVII, según lo plantea la obra de Calderón, pareciera diferenciarse de la soberanía antigua, por cuanto en esta última, como lo vemos en el mito de Edipo y la obra de Sófocles, el hijo, en su desconocimiento, reina ocupando el lugar vacante de un rey asesinado, lo cual da lugar al incesto con su propia madre. En Calderón, en cambio, Segismundo adquiere el poder soberano intencionalmente, por apoyo popular, el cual le permite el derrocamiento del rey, su padre; ese poder, a su vez, queda consagrado por un matrimonio fraternal, incestuoso. Ya vimos (nota 8) cómo en el *Seminario 18* Lacan plantea que la fundación de la Ley está ligada al parricidio, y no a la prohibición del incesto materno. De ahí que Lacan distinga la diferencia entre el parricidio en Edipo del parricidio o asesinato de Moisés. En *La vida es sueño*, habiendo la madre de Segismundo muerto al momento del parto, muestra claramente que el parricidio va a centrarse en la figura de la ley, esto es, el derrocamiento del padre, del rey Basilio. De ahí que, como en el caso de Moisés, Segismundo apunte a las fallas del Ley y acceda al poder por una revuelta apoyada por la conjuración popular, que deja a Basilio inoperante.

La cuestión de *lo fraternal* va a definir, según algunos críticos, la dimensión democrática de las monarquías modernas: por un lado, estas monarquías modernas mantienen el poder soberano por la vía hereditaria y paterna, pero, como lo muestra Calderón, también por reclamo del pueblo, en el que reside ahora cierta cantidad de autoridad, que no llega a evitar, sin embargo, su sometimiento. Es lo que Luis Alfredo Intersimone

Freud: ensayo conjetural

ha denominado ‘aporía’: Segismundo accede a su posición real por la sublevación popular, que Intersimone califica de ‘exceso’ o surplus democrático, que no llega a cancelar el poder panóptico y disciplinario de estas nuevas monarquías a partir del XVII. Según este crítico, en *La vida es sueño* se puede notar (y en esto podemos percibir las resonancias en *Tótem y tabú*):

por un lado, el paso de una soberanía basada en fundamentos religiosos a otra basada en fundamentos jurídicos; por otro, la institución del derecho natural, reinstaura y limita a la vez el poder soberano. La constitución del absolutismo monárquico, con su *raison d’État*, se proyectará en el siglo XVIII hacia una nueva forma de poder, según Foucault: la del poder policial o disciplinario. Pero, simultáneamente y como resistencia a este movimiento, la teoría de los derechos naturales postulada por distintos juristas españoles de la época permitirá la apertura hacia la idea de la soberanía popular. El pueblo, nuevo actor que entra en la escena jurídico-política, también lo hace en *La vida es sueño*, cuando restaura a Segismundo hacia el final. (III.2266-386). (267)

Ese pueblo, en cierto modo, es homólogo al coro y al Corifeo de la tragedia antigua, cuyo poder no llega a establecer la idea de una soberanía popular, pero sí introduce la figura del Otro como regulador simbólico a partir del ejercicio de la *σωφροσύνη*, esto es, la moderación, la prudencia y la discreción. *La vida es sueño* ejemplifica cómo a los excesos brutales de poder de Segismundo en la jornada segunda, corresponde la moderación en la tercera, cuando asume el poder, aunque —como conjeturaremos más adelante— nada asegura que ese goce no vaya a reinscribirse en el futuro gobierno del nuevo rey. En el barroco se trataba para algunos juristas españoles de otorgar una cuota de “soberanía al pueblo para sustraérsela al soberano” (Intersimone 267, n. 3), modo con el que la Iglesia pretendía “servir de contrapeso al poder del monarca español frente al de la Iglesia” (Ídem). Por eso,

en Calderón se reconcilian las dos [posiciones]: el pueblo elige al sucesor legítimo. Por lo tanto, ya hay un paso intermedio hacia una forma democrática. El problema es que el pueblo termina adquiriendo demasiados derechos, lo cual lo vuelve un peligro. Tal vez habría que pensar aquí el componente "democrático" como un *surplus* o exceso y el poder disciplinario como un modo de equilibrar o restringir esa amenaza futura: cuantos más derechos adquiera el pueblo, tanto más necesario será el panopticismo. (Intersimone 282)

Uno estaría tentado, llegado el caso, de revisar en paralelo la cuestión del Padre y de la Ley, la de la soberanía y la democracia, en los protocolos desde la constitución de la Psychological Wednesday Society (1902) hasta la constitución de la International Psychoanalytical Association (IPA) (1910), en relación a la paternidad de Freud y a su legado. Lo que importa aquí en esta aporía calderoniana es que, si bien el pueblo adquiere cierto poder, lo ejerce para sostener una legitimidad real basada precisamente en el derecho hereditario de Segismundo, único hijo varón, frente a las pretensiones de Astolfo y Estrella. Ese poder soberano no es diferente, como enfatiza Gay en su biografía, al punto en el que Freud sostenía su legitimidad de fundador frente a la comunidad analítica de su época. Strachey observa cómo ya para 1914, cuando Freud escribe su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (O.C., XIV), bajo ese epígrafe tan sugerente de “*Fluctuat nec mergitur*” —que podría llegar hasta 1938 para dejar ver las preocupaciones de Freud—, el texto adopta “un tono mucho más beligerante que en cualquiera de sus otros escritos” (Ídem 4). Y es que después del congreso de Munich se producen las grandes crisis del movimiento con las ‘traiciones’ de Adler y Jung, para quienes Freud no ahorra estocada. La constante didencia dentro del movimiento que llega hasta hoy, lleva a Freud a expresar la necesidad de refrenar sus afectos y su demanda de reconocimiento; al criticar a Jung y a Adler, trata de evitar la promoción de una idea que podría ser perjudicial para el psicoanálisis, la cual, a pesar de todo, es escrita y profética: “los analistas se despedazan entre ellos” (O.C., XIV, 48). La pulsión agresiva del padre, del

Freud: ensayo conjetural

soberano y del conquistador no resulta fácilmente aplacable: “Cierto es que en los puntos de fractura me veré obligado a dar batalla por el buen derecho del psicoanálisis con unas observaciones puramente críticas” (Ídem 48).

Pasado el período de soledad de los primeros años del psicoanálisis y en vistas de su expansión internacional, Freud —como veremos en mi lectura conjetural de su *Moisés*— asume la posición de padre, de fundador y de soberano (y hasta de dios e incluso la de Cristo):

el psicoanálisis es *creación* mía, yo fui durante diez años el único que se ocupó de él, y todo el disgusto que el nuevo fenómeno provocó en los contemporáneos se descargó sobre mi cabeza en forma de crítica. Me juzgo con derecho a defender este punto de vista: todavía hoy, cuando hace mucho he dejado de ser el único psicoanalista, nadie puede saber mejor que yo lo que el psicoanálisis es, en qué se distingue de otros modos de explorar la vida anímica, qué debe correr bajo su nombre y qué sería mejor llamar de otra manera. (...) el psicoanálisis es siempre, y sin discusión, obra mía. (Ídem 7 y 8)

Freud pone en la balanza su poder soberano como capital simbólico que le da la autoridad suficiente para tomar decisiones inevitables; particularmente, como la cita lo demuestra, el de ‘nominar’ qué tendencia psicoanalítica tiene derecho a portar ese nombre o designación y cuáles deben ser expulsadas del movimiento por su bastardía. Como él mismo describirá a Moisés al final de su vida, Freud reconoce que, a veces, su silencio no se debe a cierta mansedumbre, cobardía o falta de ánimo, sino que su ‘abstención’ en las reyertas científicas, como en la sexual, está más relacionada con el control de sus afectos, como ocurrirá con sus amores con Silberstein, Fliess, Jung y otros.

la impresión de una reyerta científica siempre me resultó horrosa. Quizás esta conducta mía dio lugar a un malentendido y se me tuvo por tan manso o tan flaco de ánimo que no hacía falta tener cuidado alguno conmigo. Nada más falso; yo puedo

denostar y enfurecerme tan bien como cualquier otro, pero no me las ingenio para hacer redactables las exteriorizaciones de los afectos que se agitan en el fondo y por eso prefiero la abstención total. (O.C., XIV, 38)

La saga de los Freud: de varones y mujeres

Regresando al clan Freud y a partir de lo dicho, se nos ocurren dos asociaciones: por un lado, el linaje de los Freud como incluidos y excluidos de la ley judía, posición que se adquiere por la vía paterna y en tanto cada uno (abuelo Jakob, Jakob padre y Sigmund) es a la vez padre. En el caso de Freud, padre biológico, con la línea de linaje tradicional, pero también padre simbólico de un movimiento, el psicoanalítico, en el que, como fundador y soberano, se incluye a la vez que apela al estado de excepción: “nadie tendría derecho a esperar que en esos años en que yo fui el único campeón del psicoanálisis se desarrollase en mí un respeto particular por el juicio de las gentes o una proclividad a la condescendencia intelectual” (O.C., XIV, 23). Es el soberano con la autoridad para decretar qué es lo que está de acuerdo con la doctrina y qué no, quién es parte del movimiento y quien debe ser expulsado, aunque en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* haya dicho que, en su juventud, “veía por delante un largo camino y sentía como algo abrumador que la obligación de ser jefe recayese sobre mí a una edad tan avanzada”, lo cual no lo dejó de reconocer la necesidad de una autoridad sobre el movimiento, avalada por quince años de experiencias y que, al momento de fundar la Asociación Psicoanalítica Internacional, cuando tenía 54 años, “estaba en mi mano trasferir esa autoridad a un hombre más joven, que tras mi desaparición estuviera destinado, como cosa natural, a ser mi sustituto. No podía ser otro que C. G. Jung” quien “parecía dispuesto a entablar relaciones amistosas conmigo y a abandonar en mi honor ciertos prejuicios raciales que hasta ese momento se había permitido” (Ídem 42). Como se aprecia, por un lado, como apuntan algunos biógrafos, la necesidad de legar y, por el otro lado, apostar a no convertir al psicoanálisis en una ciencia judía; la elección de Jung, como es sabido, incluso por esa sutil acusación de antisemitismo, establecida dentro del parámetro padre/hijo,

Freud: ensayo conjetural

con las exigencias de renuncia y sacrificio que conlleva, hace un nuevo corte en el campo de su pertenencia al judaísmo; sea como fuere, se trata de otro mal paso en el ejercicio de su autoridad, de alguna ‘falla’ en el padre: “Como primer presidente hice elegir a C. G. Jung, un paso bien desdichado, como después se vería” (O.C., XX, 47).

A su muerte, con o sin parricidio, con o sin banquete totémico, los hijos e hijas se disputarán la ‘verdad’ del Padre, de su ley y de su palabra. La frase citada por Freud y adjudicada a Adler, bien pudiera ser, con iguales u otras palabras, la que agitaba los anhelos parricidas de algunos analistas rebeldes: “¿Acaso cree que me agrada tanto pasarme la vida a la sombra de usted?”; para alguien como Freud, ambicioso y con ese deseo de ir más allá del padre, la frase no daba lugar a crítica alguna, salvo por el modo ‘*unfair*’ (juego sucio) de Adler, que estaba detrás de la misma: “No hallo nada reprochable en que un hombre más joven confiese la ambición que, de cualquier manera, se presumiría como uno de los resortes impulsores de su labor” (O.C., XIV, 49).

Por otro lado, en relación a la cuestión del incesto, el famoso apodo de “leal Antígona” con el que Freud se refería a su hija Anna, lo coloca *discursivamente* en la posición de Edipo, aquel hombre poderoso y gran parricida incestuoso, luego viejo y ciego, guiado por su hija; en este sentido, la designación de Anna como Antígona deja fuera de juego la figura de Martha Bernays y de sus otros hijos/discípulos en la línea sucesoria de la doctrina y el gobierno institucional. No es lo mismo legar un patrimonio familiar que legar un movimiento. Si, como veremos, la inclusión de las analistas mujeres se hizo tardía y lentamente, si la homosocialidad parecía ser un residuo patriarcal del movimiento, frente incluso a la reconocida misgona de Freud, cabe la pregunta de por qué Anna. Retomaremos más adelante esta cuestión.

La obturación de la esposa-madre, por otra parte, constituye el punto más problemático en *Tótem y tabú*:¹⁶ un par de veces en el texto

¹⁶ Al respecto y subrayando siempre la relación entre lo biográfico y la elaboración conceptual freudiana, Gay no deja pasar el hecho de que *Tótem y tabú*, “representa un episodio más de su nunca concluida lucha con Jacob Freud. Y también fue una muestra

Freud hace referencia al derecho materno anterior al patriarcado —ya que, en cuanto al matriarcado, según confesó en cartas, no podía explicarlo—¹⁷ y también calla sobre la relación de las mujeres con el Padre de la horda. En realidad, el matriarcado primitivo ha sido inferido por los antropólogos, pero no se han encontrado rastros de él. Para la antropología, no hay que confundir matriarcado con matrilinaje o con el rol de las mujeres en posición de liderazgo, incluso en el patriarcado. Existen comunidades en las que, además, la sesión de bienes hereditarios se hace por la vía materna. Sin entrar en mayores detalles —carezco de la competencia para ello— me aventuro a conjeturar que el matriarcado, previo al patriarcado, es otro mito, tal como el de la horda primitiva del mito moderno inventado por Freud para el que, como sabemos, a pesar de que él lo califica de “mito científico”, no pretende para éste el tipo de objetividad propia de la científica: como lo dice claramente en *Tótem y tabú*, no hay registro de tal horda en ninguna parte.

Es importante recordar aquí, como lo señala Lacan en el *Seminario 18* que, para Freud, el mito, particularmente el de Edipo —que diferenciamos de la saga edípica—, siendo un modo de referirse a un enigma, constituye una construcción fantasmática que vela algo de lo real y, por ende, deja ver que hay un goce en juego (Clase 2, 20 de enero de 1971, 17). En relación al mito del *Urvater* que Freud despliega en *Tótem y tabú*, Lacan nos advierte en ese mismo seminario, a su modo lógico, que se trata del cero de la serie y que, como tal, dicho *Urvater* ni existió, como nos lo dijo Freud, ni da cuenta tampoco de ‘un’ goce: “Lo que designa el mito del goce de

de su no menos persistente evasión con respecto a los complicados sentimientos que suscitaba en él Amalia Freud. Pues resulta notable que, en su reconstrucción, Freud no diga prácticamente nada sobre la madre” (379). Más adelante en su biografía, Gay nos recuerda que, “en los historiales de Freud las madres ocupan una situación marginal” (562).

¹⁷ Peter Gay cita una carta escrita por Freud a Jones en 1912, donde, refiriéndose a *Tótem y tabú*, dice: “Conozco el obstáculo o la complicación que presenta la cuestión del matriarcado y todavía no he hallado el camino para superarlo” (369). Rodrigué señala que “Freud ‘afirma la hegemonía de la estructura edípica como principio de la civilización’. La transición del matriarcado al patriarcado —prosigue Rodrigué— no le preocupa, y tampoco le interesa ‘la maternidad caótica primordial’” (Rodrigué II, 68). Este desinterés tal vez constituye la resonancia del rechazo de Freud, como apunta Rodrigué, “a la Gran Madre jungiana”.

Freud: ensayo conjetural

todas las mujeres, es que el *todas las mujeres*, no lo hay. No hay universal de la mujer” (Clase 4, 17 de febrero de 1971, 18), por eso el mito da cuenta de un imposible, de lo real como imposible: “No se puede decir: *todas las mujeres*, porque esto no está introducido en este mito más que en nombre de esto: que el Padre posee a *todas las mujeres*, lo que es manifiestamente el signo de una imposibilidad” (Clase 6, 17 de marzo de 1971, 19). Lacan sostiene que Freud no logra dar cuenta de la prohibición del incesto por cuanto “Ya no son por lo tanto las madres, sino las mujeres del padre, como tales, las que están concernidas por la prohibición. La madre no entra en juego más que para, justamente, sus bebés, que son de la simiente del héroe” (Clase 9, 9 de junio de 1971, 25). Asimismo, Lacan nos alerta a considerar la diferencia entre el mito de Edipo y el de *Tótem y tabú*, en la medida en que, según él, “De lo que ha podido constituir la materia del primero, no hay huella en el segundo. Ahí, en *Tótem y tabú*, el padre goza, término que está velado en el primer mito por *la potencia* [*la puissance*] / *el goce [*la jouissance*]*, el padre goza de todas las mujeres, hasta que sus hijos lo abaten, no habiéndose puesto a ello sin un entendimiento previo, tras lo cual ninguno lo sucede en su glotonería de goce” (Ídem). Lacan reconoce, como veremos en este ensayo en relación a Darwin, la existencia de cierto nivel de alianza fraterna previa al parricidio, en cierto modo diferente a la fraternidad posterior; mientras la primera —conjeturo, porque Lacan no lo dice— pareciera estar motivada por lo pulsional de la venganza, la envidia, el temor y el odio primario al *Urvater*, la segunda está regulada por la Ley del Padre Muerto. Me pregunto hasta qué punto el goce del padre, el de Layo, está vedado, si no en el mito edípico —del que nada se dice—, al menos en la saga: aunque ese goce no sea sobre ‘todas las mujeres’ y hasta pareciera que tampoco sobre ‘una’, el goce del padre (Pélope, Layo), ese goce sí aparece en la saga.

Por otra parte, para Lacan, hay una “esquizia que separa el mito de *Edipo*, de *Tótem y tabú*. Doy vuelta inmediatamente mis cartas: es que el primero está dictado a Freud por la insatisfacción de la histérica, y el segundo por sus propios impases” (Ídem 24-25). Habría, para Lacan, un mito edípico, el de la saga, no escrito y que, en realidad, se torna mito

porque Sófocles o Levi-Strauss, por ejemplo, lo escriben; es sobre esa escritura que Freud trabaja y tergiversa. Si el psicoanálisis “está colgado del Edipo” y si saca un provecho de allí, no es por referirse al mito, a la manera de una interpretación literaria, del tipo del comentario corriente o típica de la aproximación desde el discurso universitario (Clase 7, 12 de mayo de 1971, 5; Clase 9, 23); lo importante para Lacan es en qué medida el mito da cuenta de la genealogía del deseo, de “cómo él se causa” (Clase 9, 22). En tal caso, conjeturamos, que son esos “propios impasses” lo que Freud obtura, precisamente por su perspectiva sobre la mujer y lo femenino, e incluso sobre la cuestión de la homosexualidad masculina. ¿Podría inventarse —y, en ese caso, si fuera posible, cómo sería la escritura— a un mito a partir del matriarcado equivalente al que nos ofrece Freud en *Tótem y tabú*? ¿Qué tipo de consecuencias conceptuales, sociales, culturales, políticas, podría tener hoy esa invención? Conjetura que, incluso como ejercicio especulativo y conjetural, conformaría una ficción productiva que hoy podríamos revisar en el contexto de los feminismos contemporáneos y/o de los liderazgos femeninos.

Como vemos, la conspiración de los hermanos-hijos, en tanto supone una alianza previa, se diferencia de la fraternidad postparricida; en este sentido, el asesinato del padre funda la diferencia entre naturaleza y cultura, en la medida en que esa fraternidad posterior al crimen instala el lenguaje, la Ley. A su vez, el mito freudiano de *Tótem y tabú* hace lo que puede para dar cuenta de la articulación estructural en el que la identificación amorosa al padre es previa a la identificación a la madre. Como veremos, Freud admite un período de autoridad materna una vez producido el parricidio. Y es que, si hubo conspiración, es porque ya había una alianza, un lazo simbólico, erótico, quizá precario, de identificación con ese padre “merecedor de amor” (Lacan, *Seminario 17*, 92) que, obviamente, convivía con un cierto odio —en la medida en que estaba basado en la envidia por ese goce y poder paterno absolutos. Posterior al parricidio —crimen dirigido, según la lógica lacaniana, a instaurar el -1 de la excepción necesaria para inaugurar la serie de la nominación y de la castración—, esa identificación primaria —deseo de la madre mediante y posterior instauración del lazo social de la fratria (no sabemos si de la sororidad)— es la que

Freud: ensayo conjetural

determinará la falta estructural en la paternidad, ese real éxtimo a la función paterna o fálica, que denominamos la castración, como agujero en la Ley, en el Otro y en el sujeto; hay, pues, una contrapartida gozante de la ley simbólica, ese ‘peor’ que instalará las paradojas del superyó. Recordemos, tal como lo planteó Lacan en “Subversión del sujeto”, que si “el neurótico se figura que el Otro pide su castración” y si “la castración es en todo caso lo que regula el deseo”, entonces “La castración quiere decir que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la ley del deseo” (*Escritos 2*, 786).

Como veremos más adelante, Freud retomará estas cuestiones en su *Moisés*, particularmente cuando dedica una sección a la renuncia a lo pulsional, precisamente lo que él mismo ha hecho toda su vida, alcanzando el goce por vía de su escritura y de la elaboración de la doctrina psicoanalítica. Se trata, entonces, para el sujeto de no sacrificar “su diferencia al goce del Otro que, no lo olvidemos, no existe” (Laan Ídem). Al asesinato del *Urvater*, sigue la instauración del tótem, el Padre Muerto “como Ley e inscripción de la Metáfora Paterna en su vertiente pacificante” (Gerez Ambertín, *Las voces del superyó* 276), pero no se tarda en percibir que no todo el padre está muerto, sino que allí donde esa Ley sostiene la solidaridad del clan, hay un resto que regresa exigiendo el goce, “como imposición de reiterar el crimen pretendiendo vivificar el peor-poder del padre en su vertiente demoníaca” (Ídem). De ese modo, así “como el Padre Muerto impone un límite a lo pulsional y une el deseo a la ley, [hay un] resto vivo, que no hace metáfora, que pulsiona des-uniendo al deseo y degradándolo a un goce letal. Ahí el superyó” (Ídem 155). Este “remamente incurable e insubsanable” lleva a la repetición como irrupción de lo real (*tyché*) y a la vez como exigencia de suplicio sacrificial del sujeto a la voluntad de goce del Padre, lo cual supone velar precisamente la castración, esto es, la falta o falla de la ley, la inconsistencia e inexistencia de ese Otro; en suma, el padre asesinado resultó que no escapaba a la ley del deseo, el cual tenía su causa precisamente fuera de él, esto es, en la Madre.

No es que Freud admitiera a la Gran Madre de Jung, como Naturaleza; por el contrario, la madre ‘excluida’ de *Tótem y tabú* es aquella que,

como apunta Rodrigué (I, 326), recibirá posteriormente en la teoría analítica los sentimientos hostiles que Freud imaginaba en su inicial teoría de la seducción; en efecto, al reformular su teoría, Freud una vez más salva al padre, pero transfiere la hostilidad hacia la madre preedípica quien, como ya hemos visto, resulta insoportable para ese Freud que adoraba a su madre. Será recién a partir de la publicación de libros escritos por Rank y Ferencsi (*El desarrollo del psicoanálisis*, *El trauma de nacimiento*), quienes enfatizarán la figura de la madre, y que Freud alrededor de 1923 se disponga “a revisar el papel de la madre en la fase preedípica” (Rodrigue II, 304), tal vez, según el ‘flechazo’ herético de Rodrigué (lo que él denomina “nuestra lectura desconfiada” [II, 374], quizás más sospechosa que desconfiada), a causa de la deuda/culpa que tenía con las mujeres, sobre todo las que “le abrieron las puertas al psicoanálisis” (II, 328). Sin embargo, esta instancia superyoica no fue suficiente para que modificara su misoginia y desconfiara del movimiento feminista de su época; de ahí que esta instancia personal, una vez más, resulte en conceptualizaciones hoy muy cuestionadas: masoquismo femenino, narcisismo exacerbado, “la sexualidad femenina en términos de carencia”, subdesarrollo intelectual de las mujeres comparadas con el hombre, “moralmente claudicantes”, etc. (Rodrigué II, 328). Sus escritos sobre la mujer y la sexualidad femenina a partir de 1920 causaron mucho revuelo en el mundo analítico, incluso bandos opuestos dentro de las analistas mismas.

En todo caso, si la conspiración de los ‘hijos’ emergió como estrategia para arrebatarse el goce pleno, el goce puro, al padre de la horda, también parece estar influenciada por la anterioridad matriarcal.¹⁸ Sea

¹⁸ Falta explorar en la bibliografía sobre *Tótem y tabú* la idea de que el padre de la horda primitiva fuera un extranjero; varias veces, al referirse a trabajos antropológicos, Freud señala cómo en los pueblos “salvajes” o “primitivos”, muchas veces el rey era extranjero y, por tal motivo, después de cierto tiempo, sacrificado (*O.C.*, XIII 54, 57, 64). Freud no avanza sobre la idea de la probable extranjería del tótem. Esta idea es la que nutre también *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, cuando Freud sostiene que Moisés, posteriormente asesinado por los judíos, era egipcio y no era judío. Así, incitado o no por la Madre de la horda, la conspiración fraterna podría tener otra causa para proceder al parricidio, no necesariamente la de arrebatarse al Padre el goce de las mujeres. Rodrigué va a distinguir entre fraternidad y filiación: “la fraternidad nace del acto de conspirar, la filiación se fragua sobre el cadáver [del *Urvater*]” (II, 73), pero inmediatamente recurre a una afirmación de Eugène Enríquez, quien en su libro *Da borda ao Estado*

como fuere, el hecho de no mencionar si las mujeres (madre e hijas) participaron de la conspiración de los hermanos varones y del banquete, ni tampoco aclare la posibilidad de que gozaran con ese Padre,¹⁹ o si más allá de la culpa de sus hermanos por el crimen cometido, fueran realmente ellas las que instalaron por odio vengativo y/o fraterno la exogamia, incluso que haya sido la Madre la que incitara el parricidio, todo esto, visto el texto desde el feminismo y sobre todo desde la postulación lacaniana del no-toda, provoca a trabajar la posibilidad de que no sea solamente el Padre como ancestro el que retorna espectralmente como una figura temida, de lo peor del Padre, sino que también cabría pensar que hay un goce del Otro, un otro goce, relativo a lo femenino, que no se totemiza, y que hoy parece propulsar el avasallamiento del sujeto del deseo en estos tiempos de subjetividades desarrapadas por el neoliberalismo.

Para cerrar este apartado, me parece necesario señalar el rol de la Fortuna en estas versiones edípicas, porque ponen obviamente en crisis la cuestión de la predestinación y la libertad o libre albedrío. Ligada a las

(1990), plantea que “El padre no existe de no ser matado real o simbólicamente” (Ídem). De ahí que para Rodríguez “el asesinato transforma al jefe de la horda en padre” (Ídem), de modo que no hay padre de la horda, *Urvater*, sino *après-coup*. Como veremos, Freud hace esa sutil sustitución de jefe a padre en la horda darwiniana, donde nunca se habla de ‘padre’. Según Rodríguez, es “el parricidio el que inviste al padre de su función”, con lo cual es posible pensar que ese *Urvater* podía ser un extranjero, y no padre de los conspiradores, pero deja todavía mucho más claro que el parricidio funda la función del padre y por eso el crimen está en el fundamento de la cultura. Lo que queda de ese extranjero es el tótem, base de la ambivalencia de sentimientos de los varones (no solo por el poder, o lo sexual, sino también sentimientos de odio raciales o étnicos) que se fraternizan y devienen por filiación *après-coup* en ‘hermanos’. Ese usurpador violento de la Madre y de las mujeres, ese gozador puro, en realidad no es necesariamente ‘padre’, porque no está en la línea de la genealogía más que como un cero, está propiamente fuera del linaje; “surge —dice Rodríguez (II, 77)— *ex nihilo*, sin haber vencido antes a su propio padre”, y cuyo asesinato, no obstante, sostiene la cultura y funda la historia.

¹⁹ Como lo plantea Gerez Ambertín, “las mujeres tienen otros recursos para negociar la hipoteca al parricidio en la tramitación y herencia edípica —no ocurre así con la herencia del ello” (*Las voces del superyó* 168). En este sentido, se puede afirmar que tendrían tendencias destructivas de menor intensidad que los varones. Sin embargo, si se piensa en los estragos de la relación madre/hija, y en el hostigamiento devorador de la Madre preedípica, se podría explorar hasta qué punto, más allá de la declinación del Edipo, las mujeres mantienen un lazo ‘solamente’ amoroso con el padre y, por extensión, con los varones.

ideas de ingenio, gloria y escritura, la fortuna ya aparece invocada por Freud en una carta temprana a Eduardo Silberstein: “Si la fortuna te sonriera, tómalala por la corona, tú a quien llamaré πολυμήχανος [ingenioso], si solo encuentras los medios de aumentar tu gloria escribiéndome una carta de peso” (Viena, 10 de julio, 1873 [Boehlich 21]). Nótese que es Eduard quien puede alcanzar la gloria gracias a Freud, su destinatario, y no a la inversa. La Fortuna tiene un rol en los avatares de la vida de Edipo y Segismundo, y constituye el motivo de los temores, depresiones e instabilidades del humor de Freud. La Fortuna es un tema central en la obra calderoniana y tal vez por ello mismo provocaría el disgusto de Freud, inclinado a tener cierta potestad sobre su vida y “la malevolencia de [su] destino” (Carta a Silberstein, Agosto 6, 1873 [33]). Es más, la idea del ‘infortunio’ parece que llegó incluso hasta el momento de decidir el título de una de sus obras capitales, *El malestar en la cultura*; según nos cuenta Rodríguez, el título original era *Das Unglück in der Kultur* y, si se modificó el *Unglück in* [desafortunado, desgracia] por *Unbehagen*, fue porque el primero resultaba difícil en la traducción al inglés (II, 424). La Fortuna, cuyo poder incluso se ejerce sobre los dioses mismos, trastorna a los humanos y los obliga a defenderse recurriendo a oráculos, profecías y vaticinios para guiarse en su vida; constituye la figura con la que todo sujeto se debate, porque es ella la que, a pesar de sus caprichosos cambios, solamente les deja insinuado a los humanos la posibilidad de ejercer alguna prudencia frente a la supuesta implacabilidad de su destino, frente a lo predestinado, lo ya escrito. Rescatemos ese recuerdo de Freud en *La interpretación de los sueños*, cuando, en relación a los sueños de ambición, comenta: “una vieja campesina le profetizó a mi madre, feliz con su primer hijo, que había dado al mundo un gran hombre” (citado por Rodríguez I, 59). También, cuando Sigismund contaba con 11 años, en un restaurante vienés, “un poeta ambulante sumó su predicción a la de la campesina al pie de la cuna” (Rodríguez I, 74). Incluso cabe recordar que durante años Freud se reunía con cuatro amigos a jugar a las cartas: “Todos los sábados por la noche jugaban con las cartas del tarot marsellés, en la rueda de la fortuna de un juego que a veces se prolongaba hasta el canto del gallo” (Rodríguez I, 437).

Freud: ensayo conjetural

Y recordemos también que el destino, para Freud, parece estar del lado de la Naturaleza: “La anatomía es destino”²⁰ y, en cambio, la caprichosa Fortuna, del lado de un real impredecible, en todo caso, legible en los avatares, vicisitudes o resultados de la resolución del complejo de Edipo. En su propia consistencia, la Fortuna —prefiguración del ‘ello’ y de la *tyche*— tiene la capacidad, como lo Real, de irrumpir en la vida con el sinsentido y la sorpresa, tal como satíricamente lo mostrará Francisco de Quevedo en su obra *La hora de todos y la Fortuna con seso* (1645). Aun así, los humanos anhelamos un mínimo de libertad como posibilidad para la realización de nuestros deseos singulares; el psicoanálisis, a su modo, también se ha planteado la cuestión del deseo transgresivo frente a lo implacable de la Ley. Ese margen de libertad es el libre albedrío²¹ que sólo puede lograr cierta efectividad si se apoya sobre la cancelación de la pasión de ignorancia del yo y la confrontación con lo siniestro del linaje, esto es, si el sujeto logra desidealizar al padre y trabajar analíticamente la implacable pulsión invocante, las imposiciones del superyó (sea el heredero del Ello o el heredero del complejo de Edipo) y las formaciones de su inconsciente. Como planteaban los antiguos, sólo la contemplación retroactiva de la vida de un hombre puede determinar si ha sido afortunado.

El significante, el nombre, el tabú

Freud nunca dejó de considerar la importancia del significante, desde *La interpretación de los sueños*, su *Psicopatología de la vida cotidiana* y *El*

²⁰ Hay una bibliografía voluminosa sobre las consecuencias que este aforismo tiene en la arquitectura del psicoanálisis freudiano, implicando al complejo de Edipo, la diferencia sexual y la castración.

²¹ Rodrigué cita una carta de Lou Andreas-Salomé a Freud, en la que, a propósito de su encuentro con Niels Bohr, ésta dice no estar de acuerdo con “el ‘libre albedrío’ del átomo” (II, 438). Y es que este libre albedrío va a comenzar a problematizar el determinismo científico y promover la cuestión del azar, de lo impredecible. De ahí que hoy hemos llegado a lo real lacaniano, la *tyché*, *das Ding*. Puesto que ese azar, que incluso comienza a ser valorizado como azar creativo, no es un desorden derivado del orden, del desequilibrio o del desvío del sistema, sino es un desorden constitucional. Lacan se exhibirá sobre la pregunta acerca de si hay saber en lo real o si hay un real en el saber en el *Seminario 21*.

chiste y su relación el con el inconsciente, hasta trabajos como *Tótem y tabú* y “Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas”, para nombrar los más sobresalientes. Lacan nunca dejó de enfatizar este apego de Freud al lenguaje y al significante. El significante no es un mero elemento para la comunicación (siempre fallida, por lo demás), sino que conlleva —como lo verá Lacan con su concepto de *lalangue* y Freud lo enfatiza en su obra, sobre todo en *Tótem y tabú* (1913)—singulares conexiones con lo pulsional y, por ende, con la infancia. En efecto, sin pretender extendernos exhaustivamente por *Tótem y tabú*, podemos ya apreciar cómo el cambio del nombre de Sigismundo a Sigmund, y cómo el rechazo y olvido de los nombres de sus antepasados (Schlomo y Kallamon, respetivamente), más la obturación de la obra calderoniana, configuran la genealogía de aquello que en ese libro de 1913 adquiere un estatus conceptual: el tótem y el tabú. ¿Será que ‘Sigmund’ configura el cuarto nudo, el sinthome que desde su temprana juventud anudará los desajustes de los tres del borromeo?

Muchos desarrollos de *Tótem y tabú*, tal como afirma Strachey, ya tienen antecedentes en otros textos tempranos y en las cartas a Fliess, y Freud regresará a ellos en publicaciones posteriores. Dejando de lado por ahora la cuestión del horror al incesto, que constituye el primer capítulo de *Tótem y tabú*, quiero enfocarme particularmente en algunos momentos del segundo capítulo titulado “El tabú y la ambivalencia de las mociones de sentimiento” (ps. 27 y ss.). No pretendo reproducir todo el desarrollo que Freud realiza a partir de dos significantes iniciales, uno tomado de la tradición occidental y el otro de los pueblos ‘primitivos’: *sacer* (sagrado, santificado, incluyendo el ‘imperativo categórico’ kantiano) y *tabú* (ominoso, peligroso, prohibido, impuro). Una línea que Freud va trabajando es la que lleva del “origen oscuro” del tabú, al imperativo categórico y, sobre todo a los sistemas penales y jurídicos. Otra línea es la que pone en conjunción el tabú en los pueblos ‘primitivos’ con la neurosis, sobre todo la neurosis obsesiva, ya que la propuesta del libro es precisamente ver hasta qué punto el psicoanálisis es capaz de arrojar alguna luz sobre algunas investigaciones antropológicas a partir de lo ya explorado sobre la neurosis obsesiva.

Freud: ensayo conjetural

A los efectos de la cuestión del nombre e, indirectamente sobre la sexualidad, nos interesa sin embargo enfocarnos sobre lo que Freud denomina el placer de contacto (hoy hablaríamos de ‘goce del contacto’) según se plantea desde la infancia y al que, posteriormente, el sujeto debe renunciar por imposición de las prohibiciones, quedando así diseñada una ambivalencia de sentimientos en la cual dos fuerzas contrarias luchan psíquicamente por prevalecer. Lo prohibido va a ser ‘desterrado’ del inconsciente (es el verbo que usa Freud, lo cual no deja de resonar sobre el fondo de la saga edípica). Queda, pues, reprimido, pero no cancelado. De ese modo, “[l]a prohibición es expresa y conciente; en cambio, el placer de contacto, que perdura, es inconciente: la persona no sabe nada de él”; la ambivalencia se establece en tanto el sujeto “[q]uiere realizar una y otra vez esa acción —el contacto— [ve en ella el máximo goce, mas no tiene permitido realizarla], pero al mismo tiempo aborrece de ella” (*O.C.*, XIII, 37). Como lo pulsional tiende a transferirse, propagarse y desplazarse continuamente, resulta que “[a] cada nuevo empuje de la libido reprimida, la prohibición responde haciéndose más severa” (*Ídem*, 38), con lo cual ya se prefigura el concepto de superyó.

Es posible conjeturar, entonces, dos aspectos: por un lado, que el nombre de Sigismundo queda y, por ende, apela a ser reemplazado por otro, semejante y diferente a la vez: Sigmund. No obstante, Freud parece no poder renunciar a la etimología que ambos significantes comparten: su deseo de victoria frente al destino. Por otro lado, si tenemos en cuenta su amor íntimo a la lengua española, entendemos que la referencia al personaje calderoniano reactivara cierto “placer de contacto” y convirtiera a ese nombre en tabú. El nuevo nombre, Sigmund, pareciera ser un recurso defensivo —‘protector victorioso’—, sostenido por la conciencia moral y la conciencia de culpa en relación a la posibilidad de una madre muerta. Freud se inclina así por la versión de la tragedia de Sófocles por cuanto ésta, aunque sostenía viva a la madre, aun con el consecuente temor a perderla, le dejaba sin embargo abierta a nivel inconsciente la figura de una madre, la suya, como una Yocasta con la que podía sostener el deseo

incestuoso, a costa de tergiversar esa figura materna, velando el hostigamiento maternal del personaje griego.

El silenciamiento de la obra española parece relacionarse con esa ambivalencia de sentimientos que Freud señaló en varias de sus obras: por un lado, miedo a la muerte de su madre como sentimiento displacentero y, en consecuencia, la posibilidad de revivir aquel desamparo sufrido en su niñez; por otro lado, ese amor a su madre que, incluso proyectado en su esposa, constituye un elemento de defensa, un componente de su conciencia moral frente a las tentaciones incestuosas y como defensa relativa a esos “sentimientos homosexuales” (Gay 19), ese ‘goce de contacto’ imaginado en ese “indomable sentimiento homosexual” tal como lo detecta en su relación con Fliess; el mismo Freud confiesa ese sentimiento homosexual en carta nada más ni nada menos que a Jung (citado por Rodrigué II, 19), pero que se puede datar desde más temprano, como veremos en relación a Eduardo Silberstein, puesto que, como anota Rodrigué, si la relación con Fliess surge por una “fascinación instantánea” (I, 279), lo cierto es que “Freud y Fliess [constituyen] otra sociedad secreta de dos miembros. Los tiempos de la Academia Española están de vuelta. Cipión es ahora un psicólogo; Berganza, un biólogo” (I, 280, el subrayado es mío). Aunque no había podido verbalizarlo tan contundentemente con Silberstein, es respecto a Fliess que puede escribir: “Tu eres el único Otro” (Ídem). Una vez más comprobamos cómo Freud rehúye la vía sacrificial por medio de la demanda amorosa que, en este caso, relativa a ese sentimiento homosexual, se puede leer desde el famoso aforismo lacaniano de que “sólo el amor permite al goce condescender al deseo”. Es, como veremos, el modo por el que Freud evita el sometimiento a la voluntad de goce del Otro, ya que, desde una posición neurótica, de lo que se trata es justamente de afrontar las fallas o faltas de ese Otro, su inconsistencia. Y aunque “la renuncia pulsional, ni conduce al ideal virtuoso ni asegura la recompensa del amor del padre” (Gerez Ambertín, *Las voces del superyó* 200), Freud la articula evitando como puede la servidumbre de su yo al goce del Otro, al superyó. Los avatares que relata en su *Presentación Autobiográfica* respecto de sus maestros y los conflictos en los lugares de trabajo, sumados a ese reconocimiento del Otro que no se le brinda, más el hecho

Freud: ensayo conjetural

de ser el “hijo preferido”, no lo resguardan completamente de un “pago por el usufructo del amor devenido goce masoquista y devaluación narcisista” (Gerez Ambertín Ídem). En este itinerario en el que afrontará el lado oscuro del padre por medio de la elaboración escrituraria de la doctrina, arribará a ese “más allá del padre”, tal como lo testimoniará el famoso recuerdo acropolitano. “Ir más allá del padre entraña —nos dice Gerez Ambertín— no sólo “sostenerle la mirada” y renunciar a la sed de sometimiento, implica arriesgarse a descubrir sus miserias, aun cuando ello suponga perder el amparo paterno” (*Entre deudas y culpas* 102).

En general, siempre aparecen estos sentimientos homosexuales en una dimensión de doble ambivalencia: sexual, respecto a selectos amigos y colegas varones, y afectiva, como amor-odio. Incluso más: la relación de amistad homoérotica con varones toma la delantera respecto a las relaciones con mujeres, incluso con su propia esposa Martha:²² en un intercambio epistolar con Fliess, ya casi en vísperas de la ruptura entre ellos, Freud llega a decir que “Nadie puede reemplazar para mí la compañía del amigo, exigida por una vertiente especial, tal vez femenina”, y en otra misiva, afirma que “No comparto tu desprecio por la amistad entre hombres, probablemente porque en gran medida me interesa. En mi vida, como bien sabes, la mujer nunca ha reemplazado al camarada, al amigo” (Gay 115). Más tarde, a propósito de su viaje a Siracusa y la tímida demanda de Ferenczi, cuando todavía rondaba el fantasma de Fliess, Freud le escribe a éste el 6 de octubre de 1910: “Desde el *caso* Fliess, en cuya superación usted me vio precisamente ocupado, esa *necesidad* se ha apagado en mí. La pequeña parte de mi investidura homosexual fue retirada y utilizada para el crecimiento de mi propio yo. Tuve éxito allí donde el paranoico fracasa” (Rodrigué II, 47, el subrayado es mío). Conjeturo que es a raíz de este reconocimiento que Freud no califique de perversión a la homosexualidad y que admita un fragmento de ella en cada individuo: “La más importante de estas perversiones, la homosexualidad, *apenas merece ese nombre*. Se re-

²² Rodrigué comenta que Erich Fromm notó cómo, en la extensa correspondencia con Fliess, Freud apenas menciona a Martha (I, 210).

conduce a la bisexualidad constitucional y al efecto postrero {*Nachwirkung*} del primado fálico; mediante el psicoanálisis se puede pesquisar en cada quien un fragmento de elección homosexual de objeto” (*Presentación autobiográfica*, O.C., XX, 36). Una vez más biografía y construcción de conceptos parecen marchar a la par.

En la obra de Calderón, como ya vimos, el deseo incestuoso por la madre queda fuera de posible realización —aunque se desplaza hacia Estrella, su media-hermana—, así como también la amenaza mítica del deseo parricida de eliminar *a sus padres* —según la saga edípica, diferente a la versión de Sófocles— que ya estaba parcialmente realizada. Incluso, tal como ocurre al comienzo de la pieza, Segismundo no deja de sentir ese “elemento homosexual”,²³ al confrontarse con Rosaura travestida en hombre y que, luego, será objeto amoroso al que se ve obligado a renunciar. Es este ‘varón’ quien, llegado a esa torre que es “cuna y sepulcro”, despierta en Segismundo el deseo:

Con cada vez que te veo
nueva admiración me das,
y cuando te miro más
aun más mirarte deseo. (I, vs. 223-226)

Es en este sentido que podemos conjeturar al significante ‘Sigmund’ —en tanto obturador de Segismundo— como un significante-tabú, que negocia la prohibición respecto a ese ‘elemento homosexual’ con la renuncia pulsional, y que opera como defensa frente al deseo, a la vez que lo escande de la saga familiar y le abre la posibilidad de ‘ser’ alguien singular y predestinado a la fama y el reconocimiento.²⁴

²³ Calificación que Freud solía usar para referirse a su relación con Fliess y otros varones (Gay 115).

²⁴ Es precisamente en su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* donde ya Freud liga el nombre a la falta de reconocimiento, cuando le reprocha a Breuer haber puesto “mi nombre entre paréntesis” en los *Estudios sobre la histeria* (1985), a propósito de la conversión. En esa *Contribución*, también se queja de cómo, en relación a su tesis sobre la etiología sexual de la neurosis, “pronto se hizo el vacío en torno a mi persona” (O.C., XIV, 12).

De la saga y el mito de Edipo al Edipo vienés

Freud creó su versión del Edipo a partir de modificaciones, transformaciones y obturaciones —tergiversaciones, nos dice Braunstein— de dos obras (el *Edipo Rey* de Sófocles, *Hamlet* de Shakespeare) y probablemente —como conjeturamos— de *La vida es sueño* de Calderón. En cada una de estas versiones, sumadas a la versión que aporta el relato mítico —que Freud denomina “saga” (O.C., IV, 270)— hay una (misma) estructura edípica, pero cada una de las obras presenta el complejo según sus propias vicisitudes narrativas. Según el Diccionario de la RAE, “saga” se refiere a un “relato novelesco que abarca las vicisitudes de varias generaciones de una familia”, siendo por ello el relato de una “estirpe familiar”. Desde aquí ya podemos ver un proceso de reducción de la saga en la versión que Freud nos da del mito de Edipo y sospechar —o al menos estar advertidos— sobre lo que ha tomado, lo que ha tergiversado u obturado, lo que probablemente haya caído bajo su represión. En todo caso, por ahora digamos que el dato sobre su cambio de nombre es precioso en sí mismo en la medida que involucra la cuestión del nombre (del Padre) y las relaciones con los ancestros, al menos tres generaciones de la familia Freud. Y aún más: Freud nos dice que la obra de Sófocles alude a un “indicio inconfundible”, esto es, “que la saga de Edipo ha brotado de *un material onírico primordial*” (O.C., IV, 272, mi énfasis), lo cual nos retorna al tema de que la vida es sueño. Tanto el mito de Edipo y el mito del padre de la horda parecen surgir de un ‘material onírico primordial’ y, en ese sentido, si se trata de un sueño, es precisamente el que remite nada más ni nada menos que a las bases mismas del comienzo de la humanidad.

Ya hemos explorado la obturación de la obra calderoniana en Freud, en su versión del Edipo que Braunstein adjetiva ‘vienés’, lo cual, como vimos, es sorprendente si reconocemos la temprana devoción de Freud hacia el castellano y la literatura española. Sugerimos, además, que sería posible conjeturar algunas consecuencias a partir de esta obturación a nivel conceptual en el psicoanálisis. Por tal motivo, será imprescindible, a los efectos de abordar esa genealogía, explorar algunas circunstancias

biográficas que estarían en juego y explicarían aquello que la versión freudiana, su sueño del Edipo o su Edipo como un sueño, pareciera evitar.

En ese ensayo titulado “Edipo vienés” que ya hemos mencionado, Néstor Braunstein se propone abordar “las insuficiencias teóricas y las nefastas consecuencias prácticas de la doctrina del complejo de Edipo” (85), esto es, ajustar cuentas con ciertos usos inapropiados del complejo de Edipo en la clínica psicoanalítica, usos que se engloban bajo el vocablo “edipización” o conocido como “análisis edipizante”. Para ello, Braunstein procede a “[p]oner a Edipo en la picota” y “[d]esmitificar a Edipo” (86). Entre las alteraciones que hace Freud, sin embargo, Braunstein no hace ninguna mención a la obturación o silenciamiento freudiano de la pieza de Calderón. No obstante, el ensayo tan provocador de Braunstein potenció nuestro afán conjetural en la revisión de la lectura freudiana del Edipo, tanto de la saga o mito, como del texto de Sófocles y, en parte, por la lectura que Freud hace de *Hamlet* de Shakespeare. En este sentido, recogemos el guante arrojado por Braunstein, cuando afirma que

hay que medir la distancia que separa al Edipo de Sófocles del Edipo de Freud. Hay que descolocar al Edipo moderno, reformular su mito, quitarle la cáscara de psicoanálisis simplificador, restablecer su lugar en la vida y en la obra de Freud y también en el psicoanálisis, liberarlo de la chatura bidimensional a la que lo hemos ido conduciendo por rutina y adentrarlo en la visión estereoscópica que nos aportan la filosofía y la antropología. (86)

Si el complejo de Edipo, en tanto “trauma originario del psicoanálisis”, “es el sueño de Freud” (Lacan, *Seminario 17*, 124), entonces da lugar a ponernos en la pista de la elaboración onírica con lo que ello conlleva de metáfora y metonimia y de la función de la represión. Por ello entiendo que Lacan no necesariamente descalifica el complejo de Edipo por calificarlo como sueño; muy por el contrario, lo valora precisamente porque el sueño supone el acceso propio a la biogenealogía de Freud y, por extensión, al modo en que el fundador del psicoanálisis procedió hasta

llegar a la conceptualización del deseo y elaboración no solamente de la estructura psíquica, sino también del mismo complejo de Edipo.

“Descolocar al Edipo moderno”, al complejo de Edipo, implica “reformular su mito”, tarea que conlleva la necesidad de atravesar la historieta, el cuento, al modo de un atravesamiento del fantasma, entendido como “una pantalla imaginaria que resiste a la significación” (Braunstein 86). En esta aproximación, por vía del fantasma, es como Braunstein intenta sacar al complejo de la “chatura bidimensional” en la que ha caído dentro de la rutina de los analistas —el “análisis edipizante [como] caricatura del procedimiento y técnica de Freud” (86)— y el uso que disciplinas como la filosofía y la antropología han hecho de él. En cierto modo pareciera como si Braunstein colocara al complejo de Edipo en la posición del a en la fórmula lacaniana del fantasma ($\$ \Delta a$), en tanto lo califica de “trauma originario del psicoanálisis” y —como ya venimos sospechando en este ensayo— “el *espectro* que mantiene a los psicoanalistas oscilando entre el sueño y el despertar, el sueño, el mal sueño incluso, del que hay que despertar a los analistas para que pueda haber psicoanálisis” (86, énfasis mío).

La aproximación que quiero intentar en este ensayo corre, en cierto modo y con otros motivos, paralela al intento de Braunstein de “mostrar cómo el complejo de castración [que precede al complejo de Edipo] toma [a lo largo de la obra de Freud] la delantera teórica sobre el complejo de Edipo” (87). Y es que el complejo de Edipo, por un tiempo, operó como la obturación que taponaba o velaba ese agujero causado en el sujeto por la operación simbólica y que, como nos cuenta Braunstein, va a quedarse marginal, “en el reino de las sombras” por varios años en el proceso investigativo de Freud (88). Y, aunque vamos a detallar a continuación cómo Freud modificó, obturó o veló partes del texto de Sófocles y del relato mítico, también vamos a explorar por qué motivos también se obturó completamente la referencia al Edipo tal como lo expone la obra calderoniana, habida cuenta de que pueda estar en relación directa a ese cambio en el nombre, de Sigismund a Sigmund, al que nos hemos referido.

Complejo nuclear (1908) y complejo de Edipo (1910) de las neurosis convergen —tal como lo señala Braunstein— en *Tótem y tabú* (1913), donde se instala el mito del Padre de la horda primitiva que posee y goza de todas las mujeres (¿Jakob Freud?) y del parricidio que instala la prohibición del incesto y la culpa en la fraternidad y la descendencia, y con ellos el sacrificio de renunciar al goce puro y total del que gozaba el padre asesinado, el cual sin estar muerto del todo -muerto-vivo—, retorna como voz y superyó atroz (Gerez Ambertín). Indudablemente, *Tótem y tabú* y *La interpretación de los sueños* instalan los dos grandes pilares que sostienen la doctrina psicoanalítica. Particularmente *Tótem y tabú* responde a una de las grandes obsesiones de Freud: la cuestión del padre.²⁵ Se puede conjeturar que, al posicionarse como padre, sobre todo una vez constituida la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por su sigla en inglés), Freud no puede evitar los temores a ser “asesinado” por sus discípulos, sobre todo Jung, apodado el Príncipe Heredero —único elegido a quien Freud se dirigió como “Mi querido hijo y sucesor” (Rodrigue I, 452)—, a la vez que, paradójicamente, lucha contra todo intento de los ‘hijos’ de convertir al psicoanálisis en una religión, aunque haya asumido una posición inquisitorial a veces extrema en el control institucional de su ‘Iglesia’. Uno podría preguntarse hasta qué punto el nombre de “Sigismund” no oficiaría como el significante forluido que le retorna a Freud desde lo real de la repetición: el Segismundo, el príncipe calderoniano que derroca al Padre, tal

²⁵ La cuestión del padre se corresponde con la misoginia y el machismo de Freud. Rodrigué reproduce la carta escrita por Freud el 29 de diciembre de 1899, en forma de poema, a propósito del nacimiento de Conrad, el hijo de Fliess. En dicho escrito, de “cuño bíblico” (I, 428), Freud se pinta de cuerpo entero en lo que respecta a sus ideas privadas e íntimas, familiares, y en lo que involucrará posteriormente los conflictos y luchas dentro de la IPA y el movimiento psicoanalítico: “¡Salve! /El hijo valiente que, bajo el comando del padre, surgió en el momento exacto. / Para ser su asistente y compañero de trabajo en la investigación de orden divino. / Pero salve también el padre que, poco antes, descubrió en sus cálculos / La clave para restringir el poder femenino / Y para lidiar con la carga de la sucesión legítima / Sin confiar en las apariencias sensoriales como lo hace la madre. / É invoca los poderes más altos para reivindicar su derecho, su conclusión, su creencia y su duda; / Y así, en el comienzo, mira cómo él se alza, vigoroso y robusto a la altura de la exigencia del error, el padre, [nótese el hipérbaton] / En su desarrollo infinitamente maduro. / Que el cálculo resulte correcto y, como legado del trabajo, que sea transferido del padre al hijo, más allá de la separación de los siglos. / Conjuga en la mente lo que las vicisitudes de la vida rompen y separan?” (Ídem).

Freud: ensayo conjetural

como los príncipes herederos freudianos a los que no puede mantener encerrados en la torre bajo su poder y que lo amenazan tanto a él como fundador y padre, como rey, y a su reino, el psicoanálisis como doctrina.

Entre los múltiples aspectos biográficos que podrían explorarse sobre cómo la conceptualización de la figura paterna reelabora aspectos íntimos de Freud, Rodrigué nos provee una cita interesante: se trata de una carta a Abraham, cuando éste le cuestiona a Freud que en la interpretación de uno de sus propios sueños, él no haya agotado el sentido sexual, a lo que Freud respondió: “las tres mujeres, Mathilde, Sophie y Anna, son las tres madras de mis hijas, ¡yo las poseo a todas! (I, 29). Si bien en *La interpretación de los sueños* como en sus casos clínicos famosos, en su autoanálisis como en *Tótem y tabú*, la figura de la madre, la “reprimida” Amalia, casi no aparece, opacada en parte por la figura de la niñera Mónica Zajic (“maestra de la sexualidad”, como la llamaba Freud [Rodrigué I, 64]), esa operación expande, en cambio, lo relativo a la importancia que Freud da al padre.

El mito es una ficción (fixión, fijada) que, como el relato del sueño, paradójicamente no está reñida con la verdad. Apariencia o semblante y verdad forman un nudo equivalente al que hay entre mito y estructura, por ello los famosos versos de Segismundo calificando a la vida como sueño, ilusión, sombra, ficción –fantasía, agregará Sor Juana en su famoso soneto “Detente, sombra”—, delatan la convergencia o anudamiento de la verdad y la cuestión del fantasma, punto clave del descubrimiento freudiano del inconsciente y del sujeto dividido, para los cuales la verdad por estructura sólo puede ser mediodicha. Por ello, el complejo de Edipo queda, como plantea Braunstein, como aplanado o reducido si apenas se ve en él la fábula griega de Sófocles, si ella se banaliza solamente a nivel de la cuestión del parricidio y del incesto, velando aquello más fundamental: la cuestión del deseo y, por ende, el complejo de castración. En consecuencia, no es posible el mito sin la estructura y, además, poco conveniente –nos enseña Freud— desentenderse del mito y escindirlo de la estructura.

Ya mencionamos cómo Lacan nos advierte que el mito de Edipo le fue dictado a Freud “por la insatisfacción de la histérica, y el segundo [el mito de *Tótem y tabú*] por sus propios impases” (*Seminario 18*, Clase 9, 25). Me propongo abordar esos “propios impases” desde una lectura conjuntural biográfica y genealógica. Según Lacan, si el mito de Edipo, particularmente la versión sofoclea como la más completa, puede dar cuenta de la “genealogía del deseo” (Ídem, 23), no logra dar cuenta de aquello que causa el deseo y que, como es sabido, Lacan lo planteará a partir del objeto *a* como causa y, por esa vía, lo instala en la dimensión de lo real y del goce. Es decir, aquello que realmente importa en el análisis, el goce y el objeto *a* como causa, no aparece a nivel de la representación, es lo que queda obturado en la representación porque no se especulariza a nivel simbólico-imaginario. Resulta, pues, tal como lo explora Braunstein, que haya que plantearse el complejo de castración como una referencia que, en los textos freudianos, es anterior al complejo de Edipo (87), pero que irá gradualmente potenciándose y, en parte, opacando al de Edipo, por cuanto, desde *La interpretación de los sueños* (e incluso de antes), el tema freudiano es el del deseo.

Sin detenernos en esta cuestión respecto a las vicisitudes de ambos complejos, nos limitaremos a señalar algunas diferencias entre la saga o mito de Edipo, la tragedia de Sófocles y el “Edipo moderno” o Edipo vienes”, tal como hemos ya abordado el silenciamiento freudiano respecto al Edipo que tiene lugar en la obra calderoniana. Braunstein nos abre la puerta a la vez que nos anima para interrogarnos sobre el proceso de elaboración conceptual del psicoanálisis, particularmente si, como él afirma, en principio,

Siempre que Freud cuenta lo que Sófocles escribió, y que sigue siendo para nosotros la fuente principal de acceso al mito, lo hace *tergiversando* un texto inequívoco. La consecuencia de ello es que nuestra cultura otra vez finisecular se alimenta de una versión incorrecta del mito que llega a ser otro mito de Edipo, el freudiano, que es deformación del primero *por la acción del deseo de Freud*, con la influencia que sabemos que ese deseo tiene sobre el deseo del psicoanalista. (90, énfasis mío)

Si la deformación o tergiversación que instala el Edipo vienés se corresponde a la acción del deseo de Freud, entonces, podría suponerse que algunos otros conceptos freudianos responden a una genealogía biográfica y, por ende, se nos invita a una revisión. Anotemos algunas diferencias entre la versión que Sófocles hace del mito (también, como veremos, tergiversada respecto de la saga) y la lectura de Freud de *Edipo Rey*:

- a) En Sófocles, queda claro que el oráculo había predicho a Layo, no que su hijo lo mataría, como lee Freud, sino que el hijo mataría *a sus padres*. En Calderón, como vimos, la profecía que atormenta a Basilio sólo podía restringirse al asesinato del padre, porque Segismundo, su hijo y príncipe sucesor, había ya ‘matado’ a su madre al momento del parto. Braunstein señala cómo en la tragedia griega hay cierta ambigüedad por cuanto, por un lado, Edipo no hace nada frente a la posibilidad del suicidio de Yocasta, y cuando entra con su espada para dar cumplimiento al oráculo, éste ya se ha cumplido. Lo mismo ocurre en la versión fílmica de Pasolini.
- b) En la pieza de Sófocles es Yocasta quien —desplegando el anhelo filicida— manda matar al niño y no Layo, el padre, como plantea Freud, lo cual deja obturado, como lo ha señalado Lacan, el hecho de que Freud no se hiciera cargo del goce de la madre en relación a su hijo, del deseo criminal de ésta,²⁶ tanto en la saga como en la pieza dramática y, por extensión, como lo señaló Lacan, en *Hamlet*. Lacan planea la dificultad del mito de Edipo en que solo “instaura la primacía del padre” (*Seminario 18*, Clase 10, 16). En *La vida es sueño* es Basilio el que encierra a Segismundo y lo aparta del

²⁶ Si, como veremos, Edipo es producto de la borrachera de Layo, es conjeturable que el odio de Yocasta hacia su hijo se basara en haberlo concebido como resultado de una violación. En Sófocles resulta evidente que, frente a los interrogatorios de Edipo a quienes estuvieron involucrados en el fallido filicidio, Yocasta advierte tempranamente en la obra cuál es la identidad del nuevo rey de Tebas, por eso intenta a toda costa que Edipo detenga el proceso de averiguación de la verdad sobre su origen y por eso el Coro pregunta: “¿Por qué se ha ido tu esposa, Edipo, tan precipitadamente bajo el peso de una profunda aflicción? Tengo miedo de que de este silencio estallen desgracias”.

mundo, dejándolo a cargo de Clotaldo, un súbdito que oficia de ‘padre sustituto’ (como los padres adoptivos de Edipo: el padre es siempre adoptado, nos recuerda Phillip Julien en su ensayo “El amor al padre en Freud” [12]); Clotaldo, además, por su posición subalterna, también funge en posición femenina y maternal, lo marca con el significante de *lalengua*, sin el cual los sueños del protagonista no serían posibles.²⁷ Segismundo, aunque varios personajes lo tilden de ‘bestia’, no está ni a nivel del animal ni a nivel del instinto, precisamente porque hay sueño, esto es, hay inconsciente.

A estos dos puntos, conviene agregar otros que provienen de la obturación de la saga que hace Sófocles y también Freud. En primer lugar, es de imaginar que Yocasta —llamada también “la hermosa Epicasta” por Homero en la *Odisea* (Canto XI)— aceptara con beneplácito la figura de Edipo, sabiendo o no que era su hijo. Era una mujer de alrededor de 40 años, duplicaba la edad de este recién llegado a Tebas, invirtiendo precisamente las edades que habían sellado el matrimonio de Jakob Freud y Amalia. En segundo lugar, si consideramos que el episodio con Crisipo, el hijo de Pélope, no fue un hecho aislado, sino que formaba parte de la homosexualidad o bisexualidad de Layo, entonces se nos presentan varias conjeturas: si —como cuenta Diodoro de Sicilia en su *Biblioteca Histórica* (160)—Yocasta y Layo durante muchos años no habían podido tener descendencia, la concepción de Edipo se debió, según Apolodoro, a una borrachera de Layo.²⁸ La saga presenta, pues, esta concepción como un

²⁷ Layo también había sido educado por Lico, un regente, debido a la muerte del padre, del rey, cuando él era un niño. Por eso, cuando le tocó reinar, Anfión y Zeto, sus primos —como intentan Astolfo y Estrella en Calderón—no lo dejaron ocupar el trono y lo expulsaron de Tebas.

²⁸ Apolodoro, en su *Biblioteca*, Libro III, menciona la borrachera de Layo como causa de la concepción de Edipo: “El oráculo le había advertido que no tuviera descendencia, pues su hijo habría de ser parricida; a pesar de esto él [Layo], embriagado, yació con su mujer” (149). Se sugiere que Yocasta y Layo estaban en abstinencia por el miedo a la profecía, y que solo concibieron a Edipo a causa de la borrachera. Sin embargo, siendo Layo rey, es posible conjeturar que no estaba en abstinencia fuera de su matrimonio real y que gozaba de la sexualidad, no en mujeres, sino en aquellos que no podían preñarse. Diodoro de Sicilia, en su *Biblioteca Histórica*, solamente relata que Layo concibió

evento excepcional. Indudablemente, no se trataba de la infertilidad de Yocasta, que fue capaz de concebir cuatro hijos con su esposo-hijo Edipo, sino de la homosexualidad de Layo, que se sumaba a la maldición/venganza de Pélope.²⁹

Hay algunos críticos que quieren justificar ‘lo peor’ de Layo, como lo ‘peor’ del Padre, aludiendo a que no fue la homosexualidad lo que disparó la maldición de Pélope porque la relación erastes-erómenos era institucional en la cultura griega; al descalificar la homosexualidad, arguyen que la maldición se generó en el rapto violento y en la ruptura del pacto fraterno o de hospitalidad con Pélope. Esta versión descuida que no fue ni el rapto ni la relación homosexual lo que generó la ira de Pélope, sino el suicidio de Crisipo, que habla de un filicidio indirecto que, como sacrificio, apunta a las fallas del Padre, a lo peor de Pélope y de Layo. Si Edipo mata a su padre Layo en el desconocimiento de su lazo, no fue tanto o exclusivamente debido a la profecía del oráculo de Delfos, sino por la maldición/venganza de Pélope, sobrevenida a partir del abuso, violación y suicidio de su hijo —que desvelaba su castración—, y por la pasión de ignorancia del mismo Edipo. Asimismo, si se casa con la reina y la preña cuatro veces, a pedido del Otro tebano, es en parte para velar la falta del

a Edipo por olvido del oráculo respecto a que su hijo sería parricida y “llenaría toda la casa de grandes desventuras” (160). Píndaro, en sus *Odas*, simplemente relata “la desgracia” que afectó al linaje de los Labdácidas a partir del parricidio cometido por Edipo: “Mas antes la desgracia / Manchó el hogar paterno, / Desque el fatal Edipo / Con homicida acero / Atravesó á su padre Layo, sin conocerlo, / El oráculo antiguo / De Pitona cumpliendo” (II, 14).

²⁹ La cuestión de la venganza, ligada a la culpa, ha sido explorada por Marta Gerez Ambertín en su libro *Venganza y Culpa*; allí nos advierte en el “Prefacio” que “Freud puso sobre la mesa las vicisitudes de la venganza y la culpa que perviven en todo sujeto, demostrando la asiduidad de las mismas en sueños, fantasías, actos logrados o fracasados (...) entre otros malestares, el sujeto vive tensado *entre la espada de la venganza y el cerco de la culpa*. La una, siempre amenazante, remite a daños e injurias recibidas y a la necesidad de desgravar el ultraje, *des-quitarse*; la otra, no menos intimidante, encierra, sitia por dentro, acusa condenando por alguna mácula. (...) La venganza parece huérfana de ley, o francamente ilegal, se la tilda de *justicia salvaje*; la culpa, en cambio, está encadenada a la ley, tanto que a veces ahoga y oprime. Pero ambas son hijas de las paradojas de la ley, ninguna es apena a esas paradojas. (...) Venganza y culpa tienen en Freud y Lacan un eje fundamental: *el fantasma parricida* sustentado en la imposibilidad del hijo de encontrar respuestas pacificantes a la ley paradójica que habita en los Nombres-del-Padre” (15-17).

‘rey’ Layo, ese goce violento que lo habitaba y, como se sabe, que él mismo lleva cifrado en su propio nombre, Edipo, el de los pies hinchados.

Edipo procede —a propósito de la plaga— a buscar la verdad, pero en sentido jurídico —tal como lo planteó Michel Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*—, es decir, fáctico, no la verdad relativa al deseo y al goce del Padre, al goce del Otro. Edipo procede a partir del Padre de la ley, el padre muerto, simbólico, pero no quiere saber nada con esa otra verdad, la del goce devastador del Padre asesinado, como resto amenazante. Ese proceso de desvelamiento de la verdad fáctica, corresponde a su pasión de ignorancia, que lo lleva al final a un suplicio sacrificial, el de enceguese, pero no sólo porque esa verdad fáctica ya era indiscutible, sino porque Edipo había confrontado ‘otra’ verdad, la del goce atroz del Padre, la de la falta e inconsistencia del Otro como tal; por eso prefiere asumir la culpa para seguir sosteniendo al Otro no castrado, sin falla, otro violento y devastador en su goce puro. Se comprende, pues, que ese acto de ‘ningunear’ lo real, insista en la cadena de su linaje. La *hybris* de Layo no cesará de insistir en la *hybris* de Edipo y de sus hijos. Esa pasión de ignorancia que lo lleva al sacrificio trágico sobre su propio cuerpo, es también la pasión que lo ‘enmudeció’ frente a la Esfinge —figura que representa la Até, diosa de la fatalidad que, obviamente, alude a la Muerte ineludible— ya que, frente al oráculo concernido a la muerte, Edipo no se sitúa como ‘yo’ singular, sino que prefiere apelar a la tercera persona universal: ‘el hombre’, velando el saber sobre su mortalidad. La saga, como vemos, está —desde la figura de Layo— marcada por la violencia: violación de Crisipo y violencia sobre Yocasta por parte de los excesos de su marido, tal vez como síntomas de su impotencia para la paternidad. Resulta curioso que, en la saga, la paternidad biológica aparece obturada: Layo no tenía descendencia y, cuando la tuvo, debió deshacerse de ella; Pólibo tampoco tenía descendencia y adoptó a Edipo. Solo Edipo, en su ignorancia, es capaz de engendrar, motivado por su infatuación para velar la inconsistencia del Padre.

La violación, sin embargo, tiene otros registros: es por lo menos doble, en tanto Layo rompe el pacto de lealtad con el rey Pélope, que era su amigo y lo había recibido con cordialidad fraterna cuando Layo había sido

Freud: ensayo conjetural

expulsado de Tebas, y el abuso sobre Crisipo, con el consecuente suicidio de éste. Por ello, aunque Edipo atribuye a Apolo ser “el instigador de los males y los tormentos” que padece, lo cierto es que ignoraba la maldición arrojada por Pélope sobre Layo y los Labdácidas, la maldición transgeneracional para que esa estirpe se extinguiera y que, como sabemos, se extenderá desde Layo hasta Antígona. No olvidemos tampoco que Edipo maldice a sus propios hijos, Étéocles y Polinices, pero no a sus hijas. Los varones se matan entre ellos, Antígona se ahorca e Ismene muere asesinada por Tideo, instigado por Atenea.³⁰

La falta de vástagos en el reinado de Layo, la circunstancia del abuso sobre Crisipo y el recurso a la borrachera para consumir el sexo con Yocasta, pareciera sugerirnos que fue la homosexualidad de Layo la causa de su destino fatal. Conjeturamos, por ende, que el horror que Freud sentía hacia ese “elemento homosexual”, esa pulsión que lo acechará repetidamente a lo largo de su vida (desde Silberstein hasta Fliess y Jung), se basaba precisamente en que amenazaba su deseo de gloria, el cual requería, para la Viena de su tiempo, cumplir con los mandatos de la heteronormatividad. Se entiende así que muchísimo más tarde –cuando algunos mandatos culturales comenzaron a aflojarse, Freud le escribiera a la madre del

³⁰ Resulta interesante anotar que el propio Pélope no escapaba a la violencia de la saga, ya que él también había sido objeto de una maldición y de la venganza. Un poco como lo plantea Freud en *Tótem y tabú*, siempre encontramos el crimen como procedencia y emergencia de lo humano. En efecto, Pélope ganó el reino por un crimen: aficionado a las carreras de carro y los caballos, desafió a Enómao, rey de Pisa, a una competencia para ganar a su hija Hipodamia, cuyos más de treinta pretendientes habían sido asesinados por Enómao porque él mismo, como padre, amaba a su hija y la quería para sí (lo mismo que Edipo al final de la tragedia de Sófocles; ¿igual que Freud con Anna?) y porque una profecía afirmaba que moriría en manos de su yerno, lo cual realmente sucedió, precisamente porque Pélope, ayudado por Poseidón, o incluso la misma Hipodamia, hicieron reemplazar las pezoneras de bronce que sujetaban las ruedas del carro de Enómao por unas falsas fabricadas con cera de abejas. Mirtilo fue el encargado de hacer este cambio. Estas falsas pezoneras cedieron y Enómao fue arrastrado por sus caballos hasta morir. Pélope mandó matar luego a Mirtilo porque éste había intentado violar a Hipodamia, pero antes de morir, Mirtilo maldijo a Pélope; y esta maldición alcanzó a los hijos, incluido Crisipo, y la propia Hipodamia, que fueron expulsados del país, destierro que provoca también el ahorcamiento de Hipodamia. Como puede verse, hay un real que insiste en repetirse en esta serie narrativa de la saga.

hijo homosexual precisamente que la homosexualidad no era una enfermedad y que lo difícil era, en tal caso, sobrellevarla a nivel social: “Seguramente, la homosexualidad *no es ninguna ventaja*, pero no es nada de lo que haya que avergonzarse, ningún vicio, ninguna degradación, no puede clasificarse como una enfermedad; nosotros la consideramos una variación de la función sexual, producida por cierto colapso del desarrollo sexual” (citado por Gay 676, el subrayado es mío). Y esta afirmación puede cotejarse con lo que Freud le escribe a Marie Bonaparte el 14 de septiembre de 1935, a propósito de sus bodas de oro y refiriéndose a Martha: “No fue realmente *una mala solución* al problema del matrimonio, y es todavía tierna, saludable y activa” (Gay 679, el subrayado es mío).

El nacimiento de Edipo, aunque le causara a Layo los terrores anunciados por el oráculo, no dejaba de constituir una prueba que lo legitimaba como hombre, como padre y como rey; por ello mismo, no fue Layo quien se deshizo realmente del hijo, sino que fue Yocasta quien lo entregó al sirviente para que lo desapareciera, tal vez como gesto de su odio por su posición de mujer despechada y hasta violada en el lecho por su propio marido, entregado a placeres fuera del matrimonio con mancebos, algo que si bien no era demasiado sorprendente para la cultura griega en la cual la bisexualidad estaba bastante generalizada y la homosexualidad entre hombres maduros y jóvenes amparada por cierto discurso pedagógico, el hecho de que Layo resulte castigado tan fieramente en una riña circunstancial, muestra que el parricidio no solamente satisfizo la venganza de Pélope, sino también el odio y la venganza postergada —a sabiendas o no— de Yocasta, pronta a casarse con el joven recién llegado. Que fuera ella quien entregara al hijo de Layo para el sacrificio, confirma ese odio a su marido y rey.

Todo lo anterior sirva para subrayar el hecho de que, tanto en la versión de Sófocles, como en la de Freud (y en parte en la lectura de Braunstein), lo obturado o tergiversado, no solamente involucra el odio del deseo materno, sino además la homo o bisexualidad anclada en la figura del Layo. El acceso a la pulsión homosexual —en la dimensión de la bisexualidad como concepto freudiano que Braunstein se ve en necesidad de abordar desde Hegel—, junto a la negación del deseo devastador de la

Freud: ensayo conjetural

madre —que a Freud le cuesta tanto confrontar—, parecen traer consecuencias nefastas para el sujeto, razón por la cual éste debe apelar a las defensas sostenidas en una férrea moral, aunque eso signifique una renuncia a lo pulsional que, siempre latente, insistirá en escribirse. No sorprende, entonces, que la bisexualidad que luego Freud explorará en su obra se conceptualice como el modo teórico (sublimado) de elaborar las pulsiones sexuales en relación al goce y al deseo como vertientes hetero y homosexual.³¹ Se entiende así, por un lado, cómo Freud puede reconocer su “elemento homosexual” intenso en sus “amistades fatales” (Gay 280), con algunos varones,³² mientras que el “elemento heterosexual” se ejerce

³¹ Rodrigué comenta que, durante la estadía en París, cuando asistió a los cursos de Charcot, Freud, a pesar de su pobreza extrema, “iba al teatro para ver a la maravillosa Sarah Bernhardt, la gran vedette bisexual” (I, 196).

³² Los biógrafos se han encargado ya de revisar la lista de esos varones especiales que disparaban el proceso identificatorio de Freud y, como él mismo le escribe a Jones refiriéndose a Fliess, la insistencia de esos “ingobernables sentimientos homosexuales” (citado por Gay 316), a la vez que han intentado describir la complejidad de esas relaciones desde otros conceptos elaborados por el mismo Freud (narcisismo, complejo de Edipo, el doble, etc.). Parece válido hacer un puente entre esta obsesión de Freud con la homosexualidad, tal como la califica Peter Gay (318, 319), con el otro enigma que está en juego aquí: lo femenino, qué desea una mujer. Según Freud, la homosexualidad masculina se explica por varios motivos, según el caso, en el que se juega (a) la identificación a la madre (lo que podríamos denominar, no ‘feminización’ —como en el caso del ‘empuje-a-la-mujer en la psicosis, como en Schreber—, sino ‘mujerización’, en el sentido de posicionarse en el rol tradicional de la mujer); (b) el narcisismo y el gran tema-eje: (c) la relación con el padre y la castración. Rodrigué, en relación a la “cosa homosexual” tantas veces referida por el mismo Freud, y a partir de esta relación estrecha con Amalia, su madre, afirma “Freud era un ‘Leonardo’ por identificación” (Rodrigué I, 527).

Todos estos factores pueden detectarse en su biografía: “El proceso típico [de la homosexualidad masculina], establecido para incontables casos, consiste en que el hombre joven, intensamente fijado a la madre, algunos años después de la pubertad emprende una vuelta {*Wendung*}, se identifica él mismo con la madre y se pone a la busca de objetos de amor en los que pueda reencontrarse para amarlos entonces como la madre lo amó a él. (...) la fijación a la madre, que dificulta el pasaje a otro objeto femenino (...) la inclinación a la elección narcisista de objeto (...) Tras este factor se oculta otro de fuerza muy especial, o que quizá coincide con él: la alta estima por el órgano viril y la incapacidad de renunciar a su presencia en el objeto de amor. El menosprecio por la mujer, la repugnancia y aun el horror a ella, por lo general derivan del descubrimiento, hecho tempranamente, de que la mujer no posee pene. Más tarde hemos llegado a conocer todavía, como poderoso motivo para la elección homosexual de objeto, la deferencia por el padre o la angustia frente a él, pues la renuncia a la mujer tiene el significado de «hacerse a un

moderadamente desde su obstinado carácter uxurioso ligado a una moral victoriana y heteronormativa, lo que Rodrigué califica de “machista de *belle époque*” (I, 139). Ciertamente, su atracción por algunas mujeres estuvo signada porque ellas hacían semblantes más de un ideal masculino que femenino, según los parámetros ideológicos de Freud, como lo atestiguan sus cartas y algunas de sus obras.

Retengamos el hecho de que, en la versión freudiana del Edipo, en el Edipo vienés, la tergiversación de Freud, como señala Braunstein, emerge de lo biográfico: “del vínculo que unió a Freud hasta la muerte de ésta [su madre] en 1930, esa madre de la que nunca se separó hasta el punto de llegar a pensar que él, “pese a los avances del cáncer, no podría morir si antes no moría ella y él le daba sepultura. De todos modos, no fue al entierro y envió a Anna, su hija, Antígona, como muchas veces la llamó, para que lo representara” (90). Peter Gay describe con bastante dramatismo la relación de Freud con esa Amalia despótica que lo había, además, convertido —no sin cierta actitud de mandado o exigencia superyoica— en “su hijo dorado” (Gay 562). Como varias de las mujeres respetadas posteriormente, el requisito indispensable para que Freud se ofreciera al diálogo con ellas parece ser que re-presentaran el modelo de la figura fálica materna, mezcla de ternura y fortaleza, pero también con una inteligencia ‘masculina’. Son mujeres que se salen del ideal conservador de Freud respecto de las mujeres y de la sexualidad femenina victoriana (Gay 63), que no se modifica a lo largo de su vida, aunque sí cambia su perspectiva sobre lo femenino, lo cual se registra en la doctrina, aunque hoy —como durante la vida de Freud, según los debates que emergieron— tengamos que revisarlo cuidadosamente. Amalia, pues, es la marca de su destino y de su predestinación, causa de las preocupaciones y sufrimientos causados por y contrastados con el ejercicio posible de un libre albedrío basado en la moralidad de la época y el impacto pulsional de la bisexualidad, ética o no, pero que lo colocaba en la zona fronteriza entre tabú y goce, tabú y deseo, tabú y transgresión.

lado» en la competencia con él (o con todas las personas de sexo masculino que hacen sus veces)” (O.C., XVIII, 224).

Freud: ensayo conjetural

En cuanto a Amalia, con el recuerdo de su desnudez recuperado en su autoanálisis, digamos que ella, además de disparar el deseo incestuoso, también captura la identificación del sujeto a una figura de sexualidad ambivalente, que llevará a Freud a actuar ‘femeninamente’ frente a ciertos varones y ‘masculina o paternalmente’ respecto de la doctrina y el contexto profesional y científico en el que le tocó moverse. Freud, o mejor su deseo –nos anoticia Braunstein— procede, en su versión vienesa del Edipo, a ignorar “el deseo criminal de Yocasta, ignora el odio de su hijo por saberse engañado por ella, ignora que ambos acaban maldiciéndose y nos presenta una versión idílica de una madre sin ambivalencia, que adora a su niño como la madona al mesías, y de un hijo Edipo Sigismund que mata a su padre pero no a su madre” (91). Y lo mismo ocurre respecto de Amalia: la ambivalencia de sentimientos, que conceptualizó Freud y sobre la que tanto insistió, no dejaba de presentarse respecto de su propia madre, dejando el odio –el materno y el propio hacia su madre— reprimido. Como en la obra de Calderón, la madre debe o debería ‘morir’ antes que su hijo, aunque ni Segismundo ni Sigmund hubieran podido enterrarla.

Esto nos permite ya aportar una vez más a nuestra conjetura sobre el silenciamiento de la obra de Calderón en la versión del Edipo vienes; en *La vida es sueño*, como vimos, la madre ya está muerta y ‘matada’ por su hijo; en cuanto a Basilio, su padre, Segismundo no procede a matarlo sino a derrocarlo, a sustituirlo según los protocolos de la sucesión real. En cierto modo, Segismundo no está preocupado en lo referente a la muerte de su madre, hecho por lo demás consumado, pero reprime –como veremos— cierto tufillo incestuoso relativo a su linaje, sobre el cual Segismundo nada parece saber y, por ende, nunca se interroga.³³ Si Segismundo

³³ Es un tufillo incestuoso –similar pero no idéntico-- al que aparece en la fantasía de Freud, a quien “le parecía que su joven y hermosa madre formaba mejor pareja con su medio hermano Philipp que con su padre” (Gay 28). Incluso ese tufillo aparece activado de una manera intensa en la relación del joven Freud con Frau Fluss, madre de Gisela, la muchacha que supuestamente estaría oficiando de velo fantasmático en la relación de Freud con Silberstein. En esa extensa carta del 4 de septiembre de 1874, Freud atribuye el origen de su estima por Gisela Fluss, no a la muchacha, sino a la estima que sentía por su madre. Y lo que apreciaba en Frau Fluss era precisamente la convergencia de aquello que, al menos para los ideales de esa época, era considerado masculino o

no se ve en la necesidad de consumir el matricidio, es precisamente porque la madre está muerta, porque en cierto modo ese crimen ya lo ha consumado; por lo tanto, el parricidio literal sobre Basilio se torna innecesario ya que la madre no está en disputa: si el complejo de Edipo supone el anhelo parricida para acceder al goce incestuoso con la madre, en este caso, el de Segismundo, resulta innecesario asesinar al padre, ya que no hay acceso posible a la madre. De ahí que Calderón ubique el complejo de Edipo en una dimensión política, como vimos, respecto a las transformaciones de la monarquía absoluta en el XVII, con el elemento democrático y las ventajas posibles para la Iglesia. A Segismundo, por ende, solo le basta derrocar al rey, no tanto como acto parricida, sino como un ir más allá del Padre.

El mito de *Tótem y tabú* precisamente muestra que, realizado el parricidio, ese goce del *Urwater* se hace imposible por la prohibición que resulta de dicho crimen y, en vez de conducir al goce anhelado, conduce al sentimiento de culpa y a la exogamia. En *La vida es sueño* Calderón evita políticamente —y por obvias razones religiosas— la cuestión del parricidio ‘literal’ y, consecuentemente, de la culpa, a la vez que deja en suspenso la exogamia. Segismundo asume el poder sobre Basilio por el ejercicio de la

femenino. Por ser una mujer de la clase media, nos dice Freud, sorprende su grado de educación, su lectura de los clásicos, su buen juicio, su conocimiento de la política con participación activa en los asuntos de su comunidad, amén de “guiar su hogar en la corriente principal moderna”. Es ella quien, no solamente atiende la casa y la educación estricta de sus hijos, sino el negocio de Herr Fluss, donde da las órdenes al igual que su marido, las cuales son obedecidas por los obreros. Freud, siendo muy joven, afirma con contundencia: “Nunca había visto tal superioridad antes. [...] Frau Fluss no conoce ninguna esfera que esté más allá de su influencia” (Boehlich 17). Relata a continuación el modo en que Frau Fluss lo atendió cuando tuvo un terrible dolor de dientes; fundamentalmente, Freud está agradecido por el modo como esta mujer fue capaz de apreciar hasta qué punto “Necesito aliento antes de hablar o agitarme” (Ídem, 18). Esta mujer, madre y padre simultáneamente, configurará un ideal de mujer sobre la que puede proyectarse, por un lado, ese ‘elemento homosexual’ que Freud reconocía en su relación con los varones (Silberstein, Fliess, Jung, Adler) y que pudo encontrar después en Lou-Andreas Salomé o Marie Bonaparte, pero que con seguridad no apreciaba en las mujeres en general y menos en su esposa Martha; por otra parte, también su deseo incestuoso hacia esa madre fálica —como la suya propia—. Esas mujeres, como Frau Fluss, eran aquellas que, como muchos de sus discípulos amados, eran capaces de dirigirse a él, hablarle, al punto de que “I come out of my shell” (Ídem, 18, subrayado es mío), una especie de *salir del closet* y exponer su mundo pulsional más secreto.

Freud: ensayo conjetural

violencia que le brinda el derecho (el cual, como nos advirtió Walter Benjamin, no se corresponde con la justicia). Vale agregar que en la versión calderoniana del Edipo tampoco se menciona el posible deseo filicida de la madre, como en la saga. En el contexto barroco en que Calderón escribe su obra, la eliminación de la madre desde el inicio del relato se justifica porque en ese momento histórico lo que importaba era enfocarse en el conflicto padre/hijo y la resolución sucesoria sin apelar al crimen. Freud, como señaló Lacan, también privilegió la relación padre-hijo. Desde esta procedencia, emerge ya la problemática de la mujer, de las mujeres, de la madre-hija y de lo femenino, con consecuencias relevantes a nivel de la doctrina psicoanalítica. De ahí que, a pesar del elemento democrático que Calderón introduce al final cuando el pueblo libera al príncipe Segismundo, se hacía necesario todavía sostener la monarquía absoluta como “ese proceso que hace que de un rey nazca un rey y que de un padre nazca un padre, rostro definitivo de la astucia de la razón” (Braunstein 94). En el caso de Segismundo, como en Hamlet y a diferencia del Edipo de Sófocles, se trata de príncipes que no serán padres. A diferencia de Hamlet, Edipo y Segismundo contraen matrimonio, teniendo el primero cuatro hijos producto del incesto, y quedando el segundo en la potencialidad de tenerlos por vía de un incesto no directo, ya que se casa con su media-hermana.

Finalmente, para no extendernos demasiado, concluyamos con Braunstein que, más allá de la representación, más allá de la escena, está la estructura, y Lacan la abordó algebraicamente para indicar, con la metáfora paterna, que “la base de la represión originaria es nada más y nada menos que el deseo de la madre. Es su deseo lo que habrá de ser borrado para que el hijo viva en la sociedad humana, para que sea un miembro de la *polis*” (Braunstein 95), pero también para que ese deseo, reprimido pero no cancelado ni olvidado, tenga la posibilidad de regresar eternamente en los discursos y la obras humanas, y fundamentalmente en “la fábrica de los sueños” (Ídem), con lo cual también el lector y yo somos retornados al inicio de este ensayo.

Maldición y venganza: destino y fraternidad

En *La interpretación de los sueños* Freud distingue “la saga de Edipo rey” del “drama de Sófocles” (*O.C.*, IV, 270), que es calificada como ‘tragedia de destino’ (Ídem, 271). Una vez más, destino y libre albedrío serán dos temas que, tal como lo plantea Peter Gay, reaparecen con mucha fuerza en las cartas y escritos de Freud durante y después de la Primera Guerra Mundial. Freud se enfoca en relatar el argumento de Sófocles – con detalles modificados— y deja en silencio la ‘saga’ mítica que, como vimos, constituye un relato que se remonta a los ‘pecados’ de Layo en la corte de Pélope, los cuales no parecen ser los mismos pecados que Freud denomina “la antigua culpa” (Ídem, 270), referida al filicidio sobre su propio hijo. El drama de Sófocles también silencia y obtura, como Freud, dos antecedentes de suma relevancia en la saga: por un lado, la deslealtad ‘fraterna’ de Layo con el rey amigo Pélope –tema de lo fraterno que Freud retomará en *Tótem y tabú*— quien lo aloja cuando él es expulsado de Tebas y, más importante aún, la cuestión de la homosexualidad de Layo, punto pivote de la maldición que destruirá su estirpe.

En la vida de Freud la deslealtad fraterna va a modularse de diversos modos y frente a diversos personajes, con consecuencias diversas a nivel de la doctrina que, en parte, parece avanzar en la medida en que esa falla, esa ruptura del lazo fraterno con su consecuente decepción, escande la historia personal, pero también propulsa el reacomodamiento conceptual a nivel teórico. En efecto, el psicoanálisis va redefiniendo sus conceptos no solamente a partir de los fracasos clínicos, sino también a partir de las catástrofes imaginarias provocadas por quienes capturaron la pulsión epistemofílica de Freud. En cada caso y frente a cada ‘amigo’, desde Silberstein en adelante, Freud se interroga, incluso en la forma de su autoanálisis, sobre aquello que lo capturó y lo que, reprimido, estuvo en juego en dicha relación fraternal, usualmente transferencial, casi siempre mediada por el amor al saber. Si las relaciones con las mujeres respetadas y admiradas por Freud tienden a mantenerse estables y productivas (Lou Andreas-Salomé, Marie Bonaparte), es porque le resultan “fácilmente femeninas e inteligentes” (Rodríguez II, 238), mientras que las relaciones con

Freud: ensayo conjetural

los varones —usualmente subordinados, como mujeres comunes o como hijos envidiosos y atemorizados— pasan por turbulentos períodos desde la seducción y la fascinación, hacia la irrupción de un elemento conflictivo que lleva a la decepción y la depresión. Y es que precisamente estas últimas estaban estigmatizadas por ese ‘elemento homosexual’ e identificaciones infantiles. Basta leer lo que Freud escribió a propósito del fallecimiento de Lou-Andreas-Salomé para comprobar cómo estas mujeres, más que la excepción respecto del género femenino, eran integradas a lo masculino: “Quien se le acercaba —escribe Freud— recibía la más intensa impresión de la autenticidad y la armonía de su ser, y también podía comprobar, para su asombro, que todas las debilidades femeninas y quizá la mayoría de las debilidades humanas le eran ajenas, o las había vencido en el curso de su vida” (O.C., XXIII, 299-300). Se reemplazan algunos vocablos de esta cita por sus antónimos, tenemos una idea de cómo Freud entendía la feminidad.

Nos explicamos, por este pliegue, por qué Braunstein va a hacer un recorrido por la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, a fin de poner en perspectiva la cuestión de la bisexualidad y entender esa dimensión siempre problemática en la conceptualización que, en modos diversos y a veces problemáticos, Freud hace en su obra sobre lo femenino y lo masculino. A partir de la lectura de Hegel, Braunstein se detiene en la bisexualidad no como relativa a la diferencia sexual (masculino/femenino), sino como una bisexualidad *ética*, es decir, “bisexualidad del deseo, [en tanto] es metonimia materna y metáfora paterna actuando de consuno en la génesis del deseo y engendrando un sujeto dividido entre el deseo de la madre y la Ley del padre” (96). En consecuencia, continúa Braunstein, “La eticidad, que es una, se disocia en dos potencias contrapuestas, la ley humana y la ley divina y cada uno, cada individuo, como autoconciencia, como conciencia de sí y para sí se adscribe a una sola de estas potencias y desconoce a la otra” (96). Este planteo bondadoso de Braunstein no liquida, a mi entender, la cuestión pulsional que está en juego en la vida de Freud y en la doctrina creada por él. Esta bisexualidad ética —si la aceptamos como

tal—no deja de tener su propia genealogía en la vida y en la escritura freudiana: me refiero a su relación con Eduard Silberstein, sobre la que nos enfocaremos más adelante. Es en esa relación ‘amistosa’ donde Freud se confronta con el juego de fuerzas de una bisexualidad “relativa a la diferencia sexual”, y que luego comenzará a conceptualizar a partir de su relación con Fliess, para finalmente, al menos a nivel biográfico, resolverla por el lado de “bisexualidad ética”, disociando ambas potencias y plegándose a una de ellas a partir de la *emergencia* de Martha Bernays.³⁴

La ruptura del lazo fraterno, hay que reconocerlo, no parece haber disparado en Freud un sentimiento, al menos consciente, de venganza. Los biógrafos reconocen los esfuerzos, a veces cariñosos, de Freud por sostener la ilusión de una lealtad no traicionada, a diferencia de lo que ocurre en la saga edípica y también en Hamlet. Una vez más, la pulsión vengativa, como el ‘elemento homosexual’, tiene que ser reprimida o moderada por apelación al principio de realidad y, sobre todo, por apelación al superyó moral. Como ocurre con la figura paterna, en estos casos, el resultado es la ambivalencia de sentimientos. En efecto, el pacto fraterno no parece estar desentendido del complejo paterno: lo fraterno y lo paterno que atraviesan y determinan el destino de la estirpe de Layo, también agitan las aguas del relato en *Hamlet*, en este caso como mandato del espectro paterno por la traición fraterna de Claudio, que incita al crimen y hace vacilar a Hamlet. Lo paterno y lo fraterno parecen, pues, marcar tanto la saga mítica como la obra de Shakespeare, y la vida de Freud. En cuanto a Hamlet, para Freud, la vacilación del protagonista en cumplir el mandato y satisfacer el deseo de venganza del espectro paterno, parece basarse en que Claudio, su tío, es el que realiza los deseos infantiles reprimidos de Hamlet. Cierta funcionamiento especular o proyectivo (Freud

³⁴ La noción de bisexualidad tiene diversas aproximaciones en la obra freudiana. No es el caso de desarrollarlas aquí; baste decir que, si en un principio adhiere a la concepción de Fliess, luego va a criticarla, aludiendo que la bisexualidad debe ser abordada desde lo psíquico y no desde lo biológico. Esta noción queda, pues, suspendida, sin llegar a resolverse, aunque no deja de mostrar la influencia hegeliana que Braunstein señala, precisamente por las elaboraciones freudianas del complejo de castración y la prevalencia del falo. Así, por un lado, se hace necesario plantear la bisexualidad distinguiendo las aproximaciones disciplinarias (biología, psicoanálisis, sociología); por otro, porque hay que discernir esas fuerzas de lo masculino y lo femenino a nivel pulsional.

Freud: ensayo conjetural

hablará de la ‘proyección’ en *Tótem y tabú*)³⁵ entre tío y sobrino lleva a la vacilación, como ambivalencia de sentimientos, y, según Freud, a transformar la venganza en autorreproche. Los biógrafos han ya señalado este mismo mecanismo en la vida de Freud. Cierta “escrupulo de conciencia” y la idea de que Hamlet mismo no se diferencia de Claudio, sumado a la “repugnancia por lo sexual” manifestada por el protagonista hacia Ofelia —además de su propia madre—, tienen su procedencia y emergencia, como veremos, en la relación entre Freud y Silberstein. Ambivalencia y proyección entran en juego tanto a nivel del deseo parricida y del deseo incestuoso, como en la relación fraterna entre varones.

Una vez más, desde la perspectiva freudiana, la producción conceptual no está completamente desligada, en su genealogía, de experiencias biográficas relativas a la vida anímica del autor, del “propio creador” (*O.C.*, IV, 274). Aplicándole a Freud la misma regla, resulta en que los conceptos psicoanalíticos proceden —con sus aciertos y limitaciones— de la misma fuente anímica del fundador de la disciplina. Si nos dejamos llevar por lo que Freud denomina “sobreinterpretación” de una obra y, según nos sugiere, si Shakespeare escribe *Hamlet* inmediatamente a la muerte de su padre y de su hijo Hamlet (hijo marcado por el nombre del muerto,

³⁵ La proyección es, según Freud, un mecanismo de defensa frente al “presunto demonismo de las almas de difuntos recientes y la necesidad de protegerse de su hostilidad mediante los preceptos-tabú. (...) entenderemos que tras la dolorosa pérdida se vuelve necesaria una reacción frente a la hostilidad latente en lo inconciente (...) esta hostilidad, penosamente registrada en lo inconciente como satisfacción por el caso de muerte” (*O.C.*, XIII, 66), se desplaza “sobre el objeto de la hostilidad, sobre el muerto” (*Ídem*, 67). En *Hamlet*, los deseos parricidas del hijo se desplazan o proyectan hacia el espectro, encargado ahora de exigir venganza y fratricidio. Nos dice Freud: “En la vida anímica normal, así como en la patológica, llamamos *proyección* a este frecuente proceso de defensa. El supérstite desconoce {*leugnen*} que haya abrigado alguna vez mociones hostiles hacia el muerto amado; pero el alma del difunto las alienta ahora, y se empeñará por llevarlas a la práctica todo el tiempo que dure el duelo. A pesar de esa exitosa defensa por proyección, el carácter punitivo y arrepentido de esta reacción de sentimientos se exteriorizará en el hecho de que uno tiene miedo, se impone renuncias y se somete a restricciones, que en parte uno disfruta de medidas protectoras contra el demonio hostil” (*Ídem*, 67). Esto explicaría en parte las vacilaciones de Hamlet para matar a Claudio. Y, en cierto modo, las vicisitudes de la relación entre Freud y Eduard Silberstein, desde la entrañable amistad juvenil a su lamento al momento de la muerte de su amigo.

como Freud mismo), por el mismo gesto podemos conjeturar que la ambivalencia de sentimientos para la figura paterna —postulada también en *Tótem y tabú*— y, en el caso de Freud, su relación con el rechazo de los nombres dados por su padre (Sigismund y Schlomo), todo parece insinuar, amén de un corte en el linaje, la apertura de un cierto campo de enunciación en el que la muerte del padre, deseada —consumada o no en la realidad— delinea un ‘más allá’ de dicho padre; ‘más allá’ que está operando al unísono con la separación al ideal de hijo que aquel sostenía y, en consecuencia, su necesidad de separación, bautizándose a sí mismo, esto es, proveyéndose su propio nombre: Sigmund. Se prefigura aquí, como es notorio, la famosa carta a Romain Roland sobre la visita de Freud y su hermano a Atenas y la Acrópolis, a la que volveremos más adelante.

Tabú y erotismo: la opción por el español

La genealogía de la ambivalencia de sentimientos, con lo que implica de tentación y prohibición, de conciencia moral y culpa, nos lleva también al campo del erotismo y la sexualidad en la conceptualización psicoanalítica. Y un primer peldaño en la relación de la sexualidad con el erotismo —y no debería sorprendernos— aparece en Freud en relación al lenguaje. Desde esta perspectiva, sorprende, en primer lugar, que en la Viena de su tiempo y por el contexto en el que Freud se movía, de pronto tuviera un interés notorio por aprender el castellano. Uno podría imaginar un interés mayor y hasta una conveniencia en aprender yiddish o hebreo, lo cual no ocurrió. En segundo lugar, despierta la curiosidad de que el español sea la lengua exclusiva para su relación con su amigo de adolescencia Eduard Silberstein. Una especie de lengua secreta, íntima, a la que nadie de su entorno podía tener acceso.

En su producción científica posterior nunca recurre al castellano —salvo la frase “¿quién sabe?, que aparece en momentos críticos, obviamente apuntando a los caprichos de la Fortuna o las determinaciones del destino.³⁶ En esa producción Freud privilegia su lengua nativa y también

³⁶ La fortuna, “¡nuestra pobre niña mimada!”, como la calificó Freud, y el destino, pasan al frente de su reflexión en sus escritos durante la Primera Guerra Mundial, en la

Freud: ensayo conjetural

el inglés y el francés como lenguas extranjeras. Ciertamente es que Freud estuvo interesado por la literatura española, sobre todo por la obra de Cervantes, y que su conocimiento de la lengua le permitió de algún modo supervisar con enorme agrado la traducción de su obra al español realizada por López Ballesteros. Sin embargo, el enigma respecto a su temprano deseo por aprender español —que ha sido testimoniado por sus biógrafos, *pero no interrogado*— pareciera no tener otra respuesta que, siendo su aprendizaje compartido y exclusivamente limitado a su relación con Silberstein, funcionó como esa clave privada que se establece en toda relación erótica con exigencias de exclusividad. Finalmente, despertó la curiosidad que fuera precisamente durante esa época —cuando tomó lugar dicha amistad con Eduard— que Freud hiciera el cambio de su nombre de Sigismund a Sigmund.³⁷

Y obviamente, una vez más, esto nos lleva a interrogarnos cómo, conociendo la obra de Cervantes y familiarizado con el Siglo de Oro español, cómo siendo tan sensible a la cuestión del nombre y del significante, nunca mencionara al Segismundo calderoniano, significante tabú que lo obliga, por esos mismos años de su amistad con Silberstein, a modificarlo, generando un corte en la relación con la saga familiar y, particularmente, con la cuestión del Nombre del Padre.³⁸ Uno estaría tentado de conjeturar que el castellano, junto a su relación amorosa con Silberstein, fue el espacio de escape, por un lado, a la presión cultural, burguesa y judía que lo oprimía y frente a la cual va a levantar la grandiosa rebelión que

que está comprometida la vida social misma, con la “abierta brutalidad de nuestra época” y, sobre todo, el hecho de poner en peligro su descendencia, con sus hijos y parientes enviados al frente, lo cual afectaba obviamente su sentimiento paternal (citado por Gay 440).

³⁷ Según Rodriqué, Freud firma como Sigmund una carta en 1872, en plena adolescencia y no después de los 22 años como lo señalan biógrafos tales como Anzieu y Marthe Robert (86).

³⁸ Llamándose ‘Sigismund’ y siendo el “Goldener Sigi” de su madre (Gay 117), resulta curioso y sospechoso que Freud, tempranamente inclinado a aprender el español, desconociera la obra de Calderón, sobre todo *La vida es sueño*, pieza clave del Siglo de Oro español en la que figuraba su nombre y el tema del sueño.

conocemos como psicoanálisis. Y, por otro lado, un modo de singularizarse —fuerte deseo en Freud a lo largo de toda su vida— de poner freno o velo al estrago pre-edípico de la relación con su madre.

Y la experiencia en cierto modo ‘matricial’ y erótica que afectará sus relaciones futuras parecen inaugurarse en su relación con Silberstein y su opción por el español como una lengua secreta capaz de resguardar lo íntimo de la vigilancia de su madre, de su padre, de su familia y del entorno social. Braunstein ya nos advirtió cómo el Edipo vienés obturaba el hostigamiento del deseo de Yocasta, en cierto modo relativas biográficamente al modo en que Freud se posiciona frente al Otro, particularmente el Otro materno. Peter Gay, al respecto, cita a Freud, cuando éste escribió en 1921 que el afecto maternal por el hijo, el único lazo afectivo que Freud sentimentalizó, era “la más perfecta, probablemente la más libre de ambivalencia de todas las relaciones humanas” (563), contrariamente a la percepción que muchos tuvieron de Amalia, como una mujer “déspota y egoísta” (Gay 562). El desamparo y el abandono materno en su infancia marcó a Freud al punto de demandar reconocimiento y afecto, como sucedió con Frau Fluss, tal como lo relata en una carta a Silberstein a la que ya hemos hecho referencia. Allí se aprecia los vericuetos que toma el erotismo y que solo puede ser expresado en esa lengua secreta con su amigo amado.

La profusión de cartas en la vida de Freud, de un modo u otro, pero sin apelar a una lengua íntima, reaparecerá más tarde frente a sus amigos y colegas, llevándolo a grandes amores y decepciones, esos trastornos y dramáticas vicisitudes que revivirán las iniciales vicisitudes de la temprana relación con Silberstein. Nótese una vez más que todos los amores mal llevados, cuando tuvieron la intensidad erótica suficiente —que no fue el caso con todos sus discípulos— siempre ocurrieron con varones y no con mujeres: ni con Minna Bernays, ni tampoco con Emma Eckstein, Sabina Speilrein, Loe Kann, y menos con Lou Andreas-Salomé o Marie Bonaparte y, obviamente, tampoco con su hija Anna.³⁹ Los estragos parecen tomar lugar en aquellas relaciones puntuales en que algo de lo pre-

³⁹ Tal vez lo que Freud escribió a la muerte de Lou-Andreas Salomé puede generalizarse a las otras mujeres fuertes con las que se topó: “Estaba muy encariñado con ella —reflexionó en una carta a Arnold Zweig—, extraño es decirlo, *sin la menor huella de atracción sexual*” (Gay 682, el subrayado es mío).

Freud: ensayo conjetural

edípico, con sus ilusiones, demandas y frustraciones, parecía ponerse en juego. Y esta dimensión pre-edípica, como sabemos, no está desligada de lo que Lacan denominó *lalangue*. Y si el castellano parece posicionarse como *lalengua*, lo pre-edípico no deja de presentarse también en la cuestión de la bisexualidad. Si los estragos pre-edípicos ponen en tela de juicio el deseo voraz y hasta letal de la Madre, frente a la cual, sea hijo o hija, la posición subjetiva frente a ella es siempre femenina,⁴⁰ entonces se puede comprender —como ya mencionamos— que algo de una pulsión homosexual estuviera en juego, tal como Freud mismo a regañadientes se ve obligado a asumir en su historia con Fliess, y cuya insistencia —con variaciones anecdóticas— reaparecerá más tarde en relaciones ‘amistosas’ con otros varones, con aquellos que daban lugar a identificaciones especulares, narcisistas, usualmente resueltas en la dinámica de roles madre/hijo o padre/hijo. Incluso se pueden agregar a la lista de estas amistades varoniles, la relación de Freud con Leonardo da Vinci, Miguel Ángel, Hanold de la *Gradiva* y Moisés, como objetos enigmáticos a investigar apasionadamente. Por ejemplo, con Leonardo, tal como le escribe a Fliess en 1898, lo atrae el hecho de que “no se le reconoció ninguna relación amorosa” (Gay 308), a la vez que “revelándose contra el padre, Leonardo encontró su camino hacia la ciencia” (Gay 313); y en los entretelones de estas dos circunstancias determinantes, la necesidad de explorar la homosexualidad,⁴¹ por ende, el narcisismo y la sublimación, y, *last but not least*, la relación con la madre. Con Moisés la cuestión se centra en la figura paterna como fundamento de la ley y, por ende, con los avatares del poder y sus temores a ser asesinado por sus discípulos. Tal vez la cita más adecuada para entender la lucha de Freud la encontremos en su trabajo sobre Miguel

⁴⁰ Durante el 2022 asistí al seminario de Gabriela Abad sobre los estragos en la relación madre-hija dictado en la Fundación Sigmund Freud/Instituto Jacques Lacan, en Tucumán. El seminario abordó lo pre-edípico, sus huellas en la subjetividad y sus consecuencias clínicas. Los desarrollos y conclusiones del seminario pueden leerse en el artículo escrito por la Dra. Abad titulado “Calamidades entre madre e hija”.

⁴¹ Demás está decir que la homosexualidad (latente o manifiesta) parece siempre ser un punto de enigma y, por lo tanto, de elaboración a nivel conceptual: aparece en casi todos los famosos casos reportados por Freud (Dora, la joven homosexual, Schreber, el Hombre de las Ratas, etc.).

Ángel, que nos da cuenta de su lucha con “la malevolencia con su destino” —como le había escrito tempranamente a Silberstein—, esto es, con su superyó, y ese “indomable sentimiento homosexual”: en efecto, Miguel Ángel “ha introducido en la figura de Moisés algo nuevo, sobrehumano, y su imponente volumen físico, y el vigor de su desafiante musculatura, *se convierten en el medio de expresión corporal para el supremo logro psíquico asequible a un ser humano: sujetar su propia pasión en beneficio de una destinación a la que se ha consagrado, y subordinándose a ella*” (O.C., XIII, 237-238, el subrayado es mío). Por eso, revisando el *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, Rodrigué afirma que “Freud, ‘ese viejo salvaje’, no quiere ser Moisés, no quiere ser parte de esa filiación asesina que caracteriza nuestro valle de lágrimas. Él, como el terrible padre de la horda, no quiere ser hijo de nadie (...) quiere ser hijo de su obra” (II, 462). Se anticipa en esto al modo en que Lacan trabajará cómo James Joyce se empeñó en ser “el padre del nombre”.

No sorprende, desde esta perspectiva, que Freud tuviera serias dificultades en conceptualizar el Edipo femenino y que hablara de un “continente negro” para concluir preguntándose qué quiere una mujer. Si la represión de esta pulsión ‘femenina’ no fue sin costos, su ‘sublimación’⁴² en los conceptos teóricos constituyen el gran rédito de la empresa freudiana. El extremado control y la represión de Freud sobre aquello que podía desbordar su mundo, amenazando sus ideales de fama y poder, explican que su relación matrimonial nunca haya alcanzado —según los biógrafos— las intensidades de sus relaciones con varones elegidos; ese cuidado explica, además, que, en el contexto antisemita y burgués de la Viena de entonces, Freud jamás hubiera podido satisfacer aquella pulsión primi-

⁴² Entrecomillo ‘sublimación’ porque estoy usando el concepto en el sentido más general, es decir, como plantea Marta Gerez Ambertín en su libro *Venganza y Culpa*, “como uno de los destinos de la pulsión que supone el cambio de meta de la pulsión —específicamente desviación respecto a su fin— y cierta modificación del objeto” (150). Gerez Ambertín explora las dificultades de la noción (ya que, en realidad, por lo que nos dice, los aportes de Freud no alcanzan para darle a la sublimación el estatus de concepto): “la sublimación es una noción escurridiza en las obras de Freud y Lacan (...) Freud, cuando habla de sublimación en distintos momentos de su obra, dice cosas distintas.” (Ídem 151). El lector puede recorrer la investigación de Gerez Ambertín, quien revisa la noción “vinculada a la *doble moral-sexual-pulsional*, las diferencias entre idealización y sublimación, para terminar con sublimación y vacío de *la-Cosa*” (Ídem).

Freud: ensayo conjetural

tiva —como tal vez no le hubiera sucedido tan duramente hoy con el paisaje feminista y LGTBIQ+ de fondo. De haberlo hecho, lo habría conducido a arruinar completamente sus ambiciosos planes, su reputación, su ciencia, y obviamente su vida personal, profesional y familiar.

En su caso, el estrago de la relación con la madre parece haberse establecido en forma no completamente ambivalente: un deseo incesuoso, por una parte, que le producía ese temor de morir antes de ella, y, por otra, su incapacidad de asistir a su entierro, tal vez un modo de mantenerla viva, a la manera de un duelo impedido.⁴³ Para lo que nos interesa en este ensayo, el hecho de que continuara siendo Sigi para su madre y algunos otros personajes de su entorno familiar, permanecía al modo de un recordatorio de aquello que su nuevo nombre Sigmund no lograba totalmente cancelar, borrar, obturar u olvidar. ‘Sigismund’ constituía, pues, un significante controversial en el cual algo del destino parecía esbozarse: un hijo, príncipe victorioso sobre la figura paterna—como en la pieza de Calderón—, pero con una madre viva capaz de sostener el anhelo incesuoso. Borrar, pues, su nombre Sigismund en su adolescencia y durante su relación con Eduard Silberstein funcionó quizá como una estrategia para evitar aquello que tanto lo atemorizaba: aceptar su deseo de muerte de la madre, particularmente antes de su propio deceso y aceptar su ‘elemento homosexual’.

El Segismundo español, además, era el que carecía de la posibilidad de haberse enfrentado a la castración femenina y tal vez por el modo en que Freud conceptualizará luego el complejo de Edipo explica que nunca volviera a usar su nombre original ni a mencionar la obra de Calderón excluyéndola de su Edipo vienés: recordemos que en *La vida es sueño* el primer encuentro del protagonista con una mujer es con Rosaura disfrazada de hombre. Sigismund-Freud, en cambio, va a recuperar más tarde en su autoanálisis aquel momento en que había visto a su madre desnuda

⁴³ Las referencias al duelo aparecerán una y otra vez en este ensayo y constituyen resonancias del seminario ofrecido por la Dra. María Elena Elmiger en la Fundación durante el año 2023, bajo el título “La locura como envés del duelo”; asimismo, me fue útil su libro *Duelo. Íntimo, privado, público*.

a los cuatro años, según Peter Gay (33) y no a los dos como testimonia Freud; ese episodio, como es sabido, tendrá su propia genealogía en la elaboración conceptual freudiana respecto al complejo de castración y al fetichismo, pero sobre todo en el complejo de Edipo en sí mismo. Si Freud pudo atravesar la dimensión edípica, la ruptura no totalmente efectuada o lograda respecto de la figura materna continuó sin embargo constituyendo un elemento residual y viscoso, una interrogación por lo innombrable de la femineidad, siempre acechante, en la que, como objeto de su falta, alguna satisfacción de tipo masoquista —que Freud reconocería en su madurez— dejó una huella, que requería de una fuerte represión. “Freud —escribe Gay (172) no fue exactamente un masoquista moral, pero encontraba algo del placer en el dolor”. Ese elemento femenino inefable es también el que aparece obturado en *Tótem y tabú*; en este sentido, no es solamente el espectro del padre asesinado lo que retorna como tótem para los hijos culposos, sino también, en forma menos apalabrable, ese silenciamiento del goce del no-toda.

El Edipo calderoniano queda así obturado, junto al castellano, en su producción científica porque, desde la genealogía, desafiaba teóricamente su versión vienesa del Edipo y, de esta obturación o represión, deja solamente una negociación como saldo: el cambio de nombre, ahora con un Sigmund que lo instala plenamente en el campo ‘germano’ sin mayor resonancia de lo español. Este auto-bautismo adolescente constituye la signatura significativa de su gesta contradictoria futura: por un lado, una producción teórica que destituye los ideales más caros e hipócritas de la cultura sexual burguesa, judía o no, y, por otro, una vida personal heteronormativa y conservadora, reglada y regulada, como renuncia a aquel goce primitivo prohibido. Se puede comprender, entonces, ese regreso al complejo de castración, como elaboración más puntual del supuesto complejo nuclear: el complejo de Edipo. En este panorama, su experiencia erótica con Silberstein pareciera poner en escena su demanda de incondicionalidad materna, que la ausencia, desamparo y abandono de ésta en su temprana infancia no había podido satisfacer. Silberstein ocupó, así, el lugar de una Madre no castrada frente a la cual, Sigmund y no Segismundo, debatía su ilusión de ser (*is*) su falo.

Freud: ensayo conjetural

Y esta ilusión pre-edípica —como vimos— y esa posición femenina y homosexual van a requerir su propio medio expresivo para garantizar una confidencialidad que el alemán por sí solo no podía brindar. El castellano pareciera suplir esa *lalengua* maternal ausente, proveer la ambigüedad propia del significante para dar cuenta del goce y del cuerpo gozante, aunque se la usara en forma precaria y fragmentaria, incluso *desregulada* ya que, según plantean los biógrafos, Eduard y Sigmund aprendían el español sin diccionario y sin gramática a mano.⁴⁴ Mientras tanto, lo paterno, lo simbólico (la producción teórica, la vida social, la relación heterosexual con Martha, la vida profesional) apelará al alemán, al inglés y al francés, pero nunca al español. El alemán o las lenguas consagradas internacionalmente definen el campo de la regulación fálica frente al exceso del no-toda, siempre insistente en la repetición, siempre amenazante y con resultados a la postre decepcionantes en sus relaciones con sujetos masculinos idealizados. En este sentido, el hecho de que Freud enfatizara siempre la figura y la función paterna, nos permite conjeturar que, si el complejo de Edipo es su ‘sueño’ —como afirmaba Lacan para llevarnos a interrogar el deseo de Freud—, su *Tótem y tabú* oficia en cierto modo de interpretación. Ambos dan cuenta de la fantasía homoerótica en la que se debate el sujeto y explican la necesidad de apoyarse en el Padre y su Ley para desalojar las amenazantes pulsiones femeninas, reprimiéndolas.

Vicisitudes de la relación de Freud con Eduard Silberstein y con el español

Es con Eduard Silberstein con quien, desde adolescente, Sigmund se dedicará a aprender el castellano, leer sobre todo a algunos autores del

⁴⁴ En la correspondencia con Silberstein, Freud se refiere a su encuentro con “an ass of a bureaucrat” que hablaba en “Spaniolish” (Agosto 2, 1873 [29]); se trataba del español de algunas comunidades judías que utilizaban el ladino; es posible, según nota de Boehlich (nota 9, [31]), que el uso extraño de algunos vocablos en el español de Freud se puedan explicar por esta referencia al ladino, que era y es todavía hablado por los sefaradís, cuya historia se remonta a la España medieval que habían dejado atrás. Asimismo, al final de la correspondencia con Eduard, habiendo conseguido un dinero extra en su viaje a Manchester, Freud piensa dedicarlo a la compra de un diccionario [Septiembre 9, 1875 [126]].

Siglo de Oro español, y fundar alrededor de 1871 esa Asociación de *dos únicos miembros*⁴⁵ llamada por ellos “Academia Española”, abreviada A.E. Las cartas entre ambos se intercambian⁴⁶ por el lapso de diez años, hasta 1881, desde “mediado el bachillerato (la primera carta es de 1871, cuando Freud tiene 15 años); se mantiene a lo largo de los estudios de Medicina y continúa hasta el doctorado de Freud en 1881. La última carta es del 24 de enero de 1881, poco antes de la graduación” (Pérez Varas 141). Pérez Vara nos ofrece también un detallado recuento del material epistolar entre Eduard y Sigmund, a la vez que da cuenta de las fechas en que comienza a producirse un alejamiento entre ambos y un enfriamiento de la relación homoerótica:

Entre 1871 y 1881 Sigmund Freud remite a Eduard Silberstein setenta y nueve misivas. Aproximadamente la cuarta parte (19 exactamente) son tarjetas postales, 13 en español, una en latín, otra en inglés y cuatro en alemán. Las demás son cartas en alemán o en español. A veces son cartas mixtas, o cartas alemanas en las que intercala frases o párrafos en español. La mayoría del epistolario, pues, está compuesta por cartas, algunas considerablemente extensas. Diecisiete son exclusivamente españolas. La

⁴⁵ Importa subrayar que, para Freud, se trata de solo dos miembros, él y Eduard; el resto del mundo queda excluido. Conjeturo que era su modo de creer que hay relación sexual.

⁴⁶ Pérez Varas nos informa que “Esta colección epistolar, que no es, lamentablemente, un intercambio porque solamente contiene las cartas de Freud a Silberstein (que éste conservó cuidadosamente), pero no las de Silberstein a Freud, fue editada con el título: *Sigmund Freud. Jugendbriefe an Eduard Silberstein, 1871-1881* por Walter Boehlich con un interesante epílogo del editor y una nota biográfica de Rosita Braunstein Vieyra, nieta de Eduard Silberstein” (141). No he podido localizar la traducción al español de este libro realizada por Ángela Ackermann Pilári puesto que está fuera de stock. La acción de quemar las cartas de Silberstein en 1885 constituye una obturación intencionada por parte de Freud. Más tarde procederá de la misma manera con las de W. Fliess (Rodríguez 87). De ahí que la extensa biografía de Peter Gay comience precisamente mostrando la intención freudiana de “desalentar a sus futuros biógrafos” (Gay 17), esto es, obturar y hacer difícil y hasta conjetural la tarea posterior de los biógrafos que él prefiguraba en 1885 pero que, indudablemente, ya estaba precedida en muchos años. Peter Gay cita de una carta a su prometida Martha Bernays escrita en 1885: “He destruido todas mis notas de los últimos catorce años, así como cartas, resúmenes científicos y manuscritos de mis obras. Entre las cartas, sólo se salvaron las de familia. (...) Que los biógrafos trabajen y se afanen; no queremos hacérselo demasiado fácil” (Gay 17).

Freud: ensayo conjetural

frecuencia es muy variable, dependiendo de circunstancias como la separación en el período vacacional o debida a viajes de uno o de otro, y del distanciamiento que, como consecuencia de los distintos caminos seguidos por los dos amigos, va diluyendo la vieja unión fraterna. Y así, mientras en el año 1874, cuando Freud está en los primeros semestres de sus estudios de Medicina, se registran trece cartas, la mayoría de ellas larguísimas, y en el año 1875 pueden contabilizarse veintidós, muchas de ellas muy largas también, a partir del año siguiente, cuando Freud ingresa en el Instituto de Fisiología dirigido por Ernst Brücke, la densidad decrece súbita y llamativamente: en 1876 no hay más que nueve misivas, algunas, escritas desde Trieste, larguísimas e incluso con dibujos. Pero el distanciamiento se acelera. En los dos años siguientes no se registra más que una carta en cada uno, en 1879 y 1880 hay cuatro en cada año, y en 1881, una única, la última, en español por cierto. (153)

Estas cartas constituyen un punto clave para sostener nuestra tesis mayor sobre aquello que parece obturar la lectura de Freud del Edipo (mito y obra de Sófocles) y la cuestión de lo femenino (incluso hasta su tratamiento del mito de la horda en *Tótem y tabú*), la tesis de la bisexualidad y, por último, el silencio sobre la lectura posible de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, cuya versión del complejo de Edipo le planteaba, como vimos, algún tipo de insatisfacción en virtud de aquello que había sucumbido a la represión ya para 1881.

Las cartas y postales que nos quedan de Freud a Silberstein, escritas en “our noble Spanish” (Diciembre 31, 1874 [81]), algunas en alemán y a veces mezclando las dos lenguas o bien con citas o vocablos en griego, latín, italiano o en inglés, despliegan un intercambio muy afectuoso entre ambos amigos, a veces jocoso y demandante, sobre todo de parte de Freud hacia su amigo, probablemente recíproco. A pesar de estar ocupados en sus estudios y alejados uno del otro, las cartas —que como género siempre suponen ausencia de cuerpos, pero que no siempre pueden escribirse por

falta de tiempo—, son necesarias “para hacer tolerable nuestra separación” (Septiembre 4, 1874 [57], mi traducción {MT}).⁴⁷ Por tal razón, esas cartas “constituyen el ornamento de la A.E. [de modo que deben] ser tan diversas como nuestras propias vidas” (Ídem, {MT}). Sin embargo, en otra carta, Freud reflexiona en la necesidad de que “dos amigos siempre deberían estar separados de vez en cuando” (Diciembre 22, 1874 [77], {MT}), puesto que los encuentros personales a veces inhiben la expresión de los sentimientos más íntimos: según nos cuenta en esta carta, Freud quedó muy agradecido por la visita de Eduard a Viena, en la que, fuera de lo usual, parece que su amigo, en un estado melancólico, fue capaz de hacerle oír “las palabras más afectuosas como las que rara vez escuché de ti en Viena” (Ídem, {MT}). Y, aunque según el pragmático Eduard, “ninguna correspondencia puede sustituir jamás a las conversaciones (...) precisamente porque tiene mucho que compensar, una carta es doble y triplemente preciosa” (Ídem, {MT}). Por ello, Freud, quien firma las cartas como Sigmund o Cipio o Cipion, y un par de veces todavía como Sigismund, no deja de manifestar su constante reclamo para que Eduard le responda a la mayor brevedad (“mi amistad merece una respuesta veloz” (Agosto 17, 1872 [14])) y en muchas cartas insiste en que Eduard le envíe su foto, “para mantener tus afectuosos y recordados rasgos ante mis ojos” (Enero 30, 1875 [85] {MT}). El tono de Freud es siempre celoso e impositivo, incluso con quejas y algunos autorreproches por no haber él mismo respondido a tiempo.⁴⁸ Aunque a veces cuente sus encuentros con otros

⁴⁷ A partir de aquí cito sobre la edición de Walter Boehlich, dando el mes, día, año de la carta y, entre corchetes [], el número de la página. Todas las traducciones del inglés al español son mías para facilitar la lectura. Cuando no anoto “mi traducción” {MT} es porque la cita está en español en el texto; he dejado el castellano de Freud tal como aparece en la versión de Boehlich, fiel al original, sin proceder a las correcciones ortográficas y gramaticales.

⁴⁸ Los celos, incluso como síntoma de la propia represión de su deseo, son una constante en la vida personal y profesional de Freud. Su biografía da cuenta de cómo Freud experimenta toda la gama de aquello que él mismo calificaría más tarde de celos normales o de competencia —en los que están involucrados, amén de los celos edípicos y fraternos infantiles, y los involucrados en el campo profesional, el deseo, en los casos de bisexualidad, “por el hombre al que se ama *inconscientemente* y un odio hacia la mujer que como rival [está] frente a aquel” (O.C., XVIII, 217)—, celos proyectados basados en el deseo de infidelidad reprimida atribuido ahora al otro, y celos delirantes o paranoicos, que corresponden a una defensa frente al deseo de una infidelidad reprimida cuando se

Freud: ensayo conjetural

amigos comunes, Freud enfatiza siempre su deseo de estar en la sola y exclusiva compañía de Eduard: “Preferiría pasar el tiempo contigo a solas” (Septiembre 4, 1872 [16], {MT}), prometiéndole que “Un día te explicaré la diferencia entre mi cariño y *otra pasión* con algún detalle” (Ídem, {MT}, énfasis mío). Así, en una carta fechada el 11 de julio de 1873 [22], Freud pasa a describir un paisaje natural casi idílico que le gustaría compartir solamente con Eduard y, no siendo el caso, opta por su soledad. A los pocos días, amenazado por una epidemia de cólera en algunos distritos de Viena, insiste con angustia en que la ausencia de Eduard es para él “un gran agujero que no se puede taponar y que, como sucede con los agujeros, crece día a día” [24, {MT}]. El 11 de diciembre de 1874 volverá a manifestar que “[e]l hueco que ha abierto tu ausencia en mi vida social ha quedado vacío, ni he buscado nunca a nadie para llenarlo” [77, {MT}]. En otra carta, le refiere a Eduard su caminata por las montañas juntando frutillas y frambuesas: “Me invadió la nostalgia. Desde que estabas lejos” (Agosto 5, 1873 [32], {MT}). Le aconseja a Eduard cuidar de su cuerpo y se apoya para ello en “un famoso poeta castellano”, que resulta ser Freud mismo:

Sin manos no se puede agarrarse
Y sin pecho no abrazarse
Y sin ojos no mirarse
Y no amarse sin verdad! (Agosto 20, 1873 [43])

da exclusivamente en el caso de la “homosexualidad fermentada” (O.C., XVIII, 213 y ss.). No solamente el amor por Martha, como quiere Peter Gay, fue el que “subvirtió la confianza de Freud en sí mismo. Sus interminables ataques de celos bordeaban a veces lo patológico por su intensidad, por su cólera completamente irracional” (65). Desde el nacimiento de su hermana, pasando por Silberstein y Martha, por Fliess y Jung, lo cierto es que, como él mismo reconocía, “soy tan exclusivista con lo que amo”, lo cual lo conduce, según él, a tener una “predisposición hacia la tiranía” (citado por Gay 65). Asimismo, la ingesta de cocaína en un período de su vida está causada, según Gay, por su necesidad de “controlar su estado de ánimo intermitentemente deprimido (...) y, simplemente, sentirse más como un hombre” (69). Al respecto de esta masculinidad difícil de sostener, agrega Gay en nota con cita tomada de la biografía de Ernest Jones: “Así, el 2 de junio de 1884 amenazó en broma a Martha Bernays con presentarse más fuerte que ella, como “un gran hombre salvaje con el cuerpo lleno de cocaína”, la próxima vez que se encontrarán. (Jones I, 84) (Gay 69).

El tono amatorio, sobre todo en las cartas más tempranas, constituye la expresión del deseo, esas “cosas del mundo” que “bien yo las deseo, por no tenerlas” (Agosto 16, 1873 [39]); por ello, “Soy simplemente un planeta que debe la luz de tu favor a la proximidad de un sol brillante, pero ¿cuántas veces no hemos sido cargados con algo que después descubrimos que era una posesión valiosa? ¿Puedes sentir eso por mí?” (Agosto 28, 1873 [44], {MT}). Inmediatamente a esta afirmación, Freud relata cómo su hermana Anna le aseguró en la mañana, a la manera de un oráculo, que Eduard llegaría a la noche, seguramente por verlo tan mustio; Freud atribuye la confianza de su hermana al hecho de que “sus orejas deben haberle ardido ayer, una señal bien conocida de que otros están pensando o hablando de nosotros [Freud y Eduard] y están deseosos de que pensemos o hablemos de ellos” (Ídem, [44-45], {MT}).

Al ya conocido sexismo freudiano, que lo acompañará toda su vida, se suman en las cartas los comentarios descalificantes de las muchachas que podrían estar en la agenda donjuanesca de Eduard; agrega a veces descripciones de las mujeres que ve en sus viajes y da cuenta de su renuncia a ciertas tentaciones en beneficio de sus estudios y su futuro, decidiéndose por la abstinencia. Rodrigué cuestiona esta abstinencia y no cree que Freud, eufórico con la cocaína, haya llegado virgen al matrimonio (I, 170). Usualmente, las críticas a las mujeres —salvo algunas excepciones, como la famosa carta en la que describe a Frau Fluss— señalan la falta de educación e inteligencia de éstas, la frivolidad en la que crecen, aunque también acusa de esto al tipo de educación que reciben, criterio que perduró a lo largo de toda su vida. Como afirma Walter Boehlich en su “Introducción” a la edición de las cartas, refiriéndose a las ansiedades del joven Freud, y sus “reacciones de defensa” y su “renuncia instintiva” a lo sexual:

Freud obviously decided that he must not allow himself to see any more beautiful women, and when he did all the same, quickly dismissed them as prostitutes—that is, escaped from

Freud: ensayo conjetural

them by rendering them untouchable, much as he rendered the rest of them ugly and hence undesirable. (xxii)⁴⁹

Boehlich enfatiza cómo la idea de privación aparece tempranamente en estas cartas y cruzará el corpus textual freudiano: refiriéndose a las mujeres sureñas (italianas o mediterráneas) y a propósito de haber asistido a una representación de la ópera *Carmen*, Freud le escribirá más adelante a Martha: “La turba da rienda suelta a sus apetitos y nosotros mismos nos privamos. Nos privamos nosotros mismos para mantener nuestra integridad...” (Boehlich xxiii). Rodrigué califica de xenófoba la opinión de Freud sobre esa “ópera proletaria” (I, 194); y con su habitual flechazo irónico, Rodrigué agregará un matiz racista a este panorama cuando señala que “Freud se refería a sus pacientes como ‘negros’” (I, 212). Boehlich recurre a *El porvenir de una ilusión* para mostrarnos cómo esta idea sigue vigente muchísimo más tarde en Freud (xxiii).⁵⁰ En realidad, por lo que sabemos de Silberstein, ese ‘nosotros’ no parece incluirlo, ya que no era alguien que —contando con una posición económica mucho mejor que la de Sigmund— se privara de mujeres y otros placeres mundanos, como hará Freud. Respecto al episodio con Gisela Fluss, comentado por varios críticos y biógrafos de Freud, Sigmund le escribirá a Eduard en español: “he tomado inclinación para la mayor llamada Gisela que partirá mañana y esa ausencia me devolverá una firmedad de la conducta que hasta aquí no he conocido” (Agosto 17, 1872 [14]). Y esto contrasta con algunas descripciones de varones con los que se cruza y que parecen atraer su atención; descripciones en los que términos más encantadores —salvo

⁴⁹ “Freud obviamente decidió que no debía permitirse ver más mujeres hermosas, y cuando hizo lo mismo, las descartó rápidamente como prostitutas, es decir, escapó de ellas haciéndolas intocables, al igual que hizo que el resto de ellas fueran feas y por lo tanto indeseables” {MT}.

⁵⁰ Resulta de interés anotar que, en carta del 14 de agosto de 1878, Freud le detalla a Silberstein las lecturas que está haciendo en esos momentos, todas referidas a las exploraciones en África. Entre los varios autores que comenta, da cuenta del libro de Henry Morton Stanley [1841-1904], titulado *Through the Dark Continent* (1878). Es ya muy conocida, citada y criticada la frase “continente negro” que muchos años después Freud usará para referirse a la mujer.

cuando se trata de amigos de Silberstein, que en general son siempre tontos, brutos, sin personalidad, pero que despiertan sus celos: “El acontecimiento de mi día es que conocí a un noruego de nombre Grön, un teutón espléndido, delgado y rubio que estudia medicina en Christiana” (Octubre 26, 1874 [69], {MT}).

Por esta y otras razones, como sus comentarios sobre amigos comunes o profesores o bien allegados familiares, Freud insiste en que ambos mantengan secretos los intercambios y, por lo mismo, le aconseja a Eduard no dejar de recurrir al despliegue de claves que ellos mismos han creado en tanto son los dos únicos miembros de la Academia Española para mantener su intimidad (“Por eso os toca el deber de no dejar mis cartillas en mano de ninguno (...) que continua hablar de mis sentimientos” (Agosto 17, 1872 [14]); “Espero que ni muestras mis cartillas a nadie su alguien se las pide de ti, porque quiero escribir con toda ingenuidad y sobre todas las cosas, que [se] me empeñan” (Julio 16, 1873 [25]). Una queja de Eduard sobre la dificultad de la letra manuscrita de Freud, llevan a éste a sospechar que Eduard está compartiendo sus cartas con alguien [28]. Y en P.D. a la carta escrita desde Manchester, el 3 de agosto de 1875, cuando Freud está visitando a sus familiares, no deja de alertar a Eduard que “Mi sobrino Juan habla y entiende un poco de español” [125].

Los amigos intercambian noticias sobre sus estudios, sus familias y sobre todo los libros que les interesan, no siempre coincidiendo en cuanto a gustos. Asimismo, Freud reclama un cuidado extremo para conservar las cartas y los diarios en los archivos de la Academia Española. Además de enviarse libros, se detallan sus precios y los gastos de timbrado y envío. Las cartas son, para Freud, extremadamente valiosas —aunque procederá más tarde a quemarlas— y, tal vez a causa de alguna desprolijidad de parte de Eduard, insiste en mantener su esmero en una buena escritura: “El mismo orden debe reflejarse también en nuestras cartas, pero no debe ser artificial o sin vida, sino el de una obra de arte, cuyas partes no son meramente distintas, sino también íntimamente relacionadas entre sí” (Agosto 13, 1874 [48], {MT}). Y esta afirmación conviene leerla en relación a lo que escribirá unos días después (Agosto 22, 1874 [53]): obsérvese que, en la aseveración siguiente, derivada nada más ni nada menos

Freud: ensayo conjetural

que de un comentario sobre Tristán e Isolda, no sólo se deja leer cierta idea de Freud respecto al arte y en particular a la poesía, sino que se repliega sobre su sugerencia respecto a cómo las cartas deberían ser escritas, esto es, con pasión, porque la poesía puede transfigurar lo inmoral que la sociedad no permite: “la poesía, apoyada en el poder de nuestras pasiones, puede contribuir bastante a transfigurar lo que es inmoral o, mejor, lo que la sociedad no permite”. Y a renglón seguido, agrega: “La línea entre lo que es inmoral en la poesía y lo que es inmoral en la vida diaria pero está permitido en la poesía es generalmente difícil de trazar” [54]. En otra carta, como al pasar, Freud no deja de imaginar la escritura de su diario y de las cartas como “un tratado erudito de unos pensamientos dignos de Werther” (Septiembre 18, 1874 [62], {MT}). La referencia al *Werther* goethiano resulta sintomática del nivel de pasión al que Freud parece referirse. La función de las cartas, en vistas quizás a la gloria futura de ambos o, al menos, de Freud mismo, precisamente “transmuta los seis prosaicos e implacables días de trabajo de la semana en el oro puro de la poesía y tal vez descubramos que hay suficiente interés dentro de nosotros, y en lo que permanece y cambia a nuestro alrededor, si solo aprendemos a prestar atención” (Septiembre 4, 1874 [58], {MT}). Se entiende, entonces, la importancia que Freud va a dar a las cartas a lo largo de su vida, como lo registran las abundantes citas en las biografías, al punto que, cuando éstas devienen demasiado elocuentes de lo que no se debería saber o quedar para la posteridad, particularmente en lo relativo a lo reprimido, merezcan ser quemadas. Freud, como sabemos, no solamente quema las cartas de Silberstein, sino que más tarde procederá de igual modo con las de Fliess. Sabemos que, a propósito del fallecimiento de este último y a pedido de la viuda para que le mande las cartas de su esposo, Freud dice no tenerlas ya en su poder.

Las cartas a Silberstein ya nos dejan ver un Freud muy agobiado por la responsabilidad que le impone la moral de su tiempo: tanto frente a su necesidad de obedecer a su padre como la de reprimir su sexualidad. Aunque en la carta del 18 de septiembre de 1874 le aconseje a Eduard disfrutar de la juventud y aprovechar todos los privilegios que le brinda su

familia, puesto que más tarde la vida los someterá a ambos “a mil exigencias [no únicamente] por tu familia actual y la que te queda por adquirir, por la vida doméstica y pública” [61, {MT}], lo cierto es que los placeres del joven Freud, como ya mencionamos, se limitan a la dedicación al estudio, a la lectura y al trabajo en los laboratorios. “[P]uesto que una vez que la juventud –afirma Freud– ha huido, la gente tenderá a envidiarte [begrudge *you*] cada momento que dediques a tus actividades” (Ídem). Su comentario resulta interesante porque –como Boehlich nos deja saber–, Freud escribió “to begrudge *me*” [envidiarme], lapsus éste que ya prefigura el modo en que más tarde Freud tendrá que vérselas con su hostil medio intelectual y profesional, tal como detallan los biógrafos, sobre todo a medida que el psicoanálisis se expande y genera arduos debates, rechazos y reverencias no siempre justas o ajustadas al ideal de su fundador. Desde temprano, Freud sabe que su misión será beneficiar “a otras personas (...) mientras sea capaz de trabajar para ellos”, lo cual supone “ganar fuerza” para confrontar el futuro con la adecuada y necesaria resistencia que supone trabajar para los demás. Tal vez ya se prefigura aquí su futura profesión en cuanto a la vida de cada individuo y hasta su temprano interés por el estudio de las masas: “Durante unos días me mantuve alejado de todas las conferencias y trabajos de laboratorio, vagando por las calles de Viena estudiando a las masas” (Febrero 21, 1875 [89]).

La relación con Eduard es de índole identificatoria y de proyección narcisista, con sutil ambivalencia de sentimientos, tal como Freud la explorará en su *Tótem y tabú*. Freud ve en su amigo un ideal para él mismo (y esto le ocurrirá más tarde con muchos otros varones elegidos, como Fliess, Jung, Adler, Rank, etc., quienes, como Silberstein, lo defraudarán, a diferencia de esa identificación con las mujeres (Amalia, Lou-Andrea Salomé, Marie Bonaparte, Anna Freud) cuyas cualidades ‘masculinas’ (inteligencia y capacidad para anteponer sus deberes a sus pasiones) nunca lo defraudan. En algunos casos, cuando no interviene el ‘elemento homosexual’, Freud asume un modo paternal con algunos varones. Y es posible conjeturar que también ocurría lo mismo de parte de Silberstein quien, en una carta de junio de 1875, se confunde y, tal como le reprocha Freud, la ha firmado como “second Cipion” [118], nombre del perro cervantino en

Freud: ensayo conjetural

El coloquio de los perros que era el usado por él, supuestamente el ‘first Cypion’; sin embargo, que Eduard se haya “apropiado indebidamente de mi nombre” no parece preocuparlo, por el contrario, parece celebrar la posibilidad de que ambos “intercambien nombre”. En carta fechada el 27 de febrero de 1875, Freud le cuenta a Eduard (su “dearest friend”) sentir una “agitación dolorosa y una vergüenza ajena [on your behalf]” [91], por la cual solicita ser perdonado. Y es que

Debes saber cuán sinceramente me regocijé de todas las cualidades que poseías y a mí me faltaban, tu don para tratar el mundo con humor y tu genio poético para tratar la vida, te da derecho a considerarte poeta aunque nunca hayas empleado tu mano a rimar y versificar. [92, {MT}]

Por lo que se conoce de Silberstein, con su pragmatismo en la vida, y dedicado al *ars vivendi* y al *ars amandi*, la calificación de poeta que no escribe, de poeta en cuanto al saber vivir y disfrutar de la vida, resulta en una imagen ideal de aquello que a Freud le falta. Por ello, el 16 de agosto de 1873, precisamente definiendo el deseo como una falta, Freud llega a decirle a Eduard y en español: “En las cosas del mundo tu me has ganado la delantera” (39). En esa misma carta, Freud manifiesta, no sin cierto tono masoquista, que un hombre [un varón] debe tratar y probar el gusto de muchas cosas, incluso a costa de perjudicarse temporalmente a sí mismo y causarse infelicidad, con mayor fuerza que las mujeres y las muchachas. En carta del 17 de enero de 1875, volviendo sobre el tema de su relación con las mujeres, Freud, prefigurando de algún modo la ‘castración’, afirma: “un hombre no puede aspirar a todo, y si voy a seguir sintiéndome incómodo en la compañía de las damas, me alegra mucho más que te sientas a gusto con ellas” (83, {MT}). No sin cierta agresividad, el 19 de septiembre de 1875, Freud será capaz de escribir: “En toda parte he dicho de ti, que eres danzador furioso, así que los machos hacen la cruz sobre tu nombre y las hembras se mueren de deseo, de verte” (130, {MT}). Lo mismo ocurrirá en varias cartas en que, celoso y envidioso de su amigo, hace mención a cómo a sus hermanas y amigas no se les cae el nombre

“Eduard” de la boca: Eduard esto, Eduard aquello. No resulta, entonces, extraño que, a nivel casi pulsional, Freud se refiriera a las mujeres como bestias y como fauna: “Sepa –le escribe a Silberstein desde Trieste el 28 de marzo de 1876— que Triest es muy bella ciudad y que las bestias son muy bellas bestias” (141, {MT});⁵¹ el 5 de abril, desde la misma ciudad, a propósito nada más ni nada menos que de unos comentarios sobre una puesta en escena de *Otelo* para esos días, le recuerda a Eduard que “sin embargo, no hablaremos de eso, sino de Trieste y su fauna” (142, {MT}). Incluso más: en las cartas a Silberstein se menciona a Gisela, a la sazón con 12 años de edad, como Ictiosaura, es decir, un reptil, con las resonancias bíblicas que Freud no podía desconocer. Peter Gay afirma, en relación a esas jóvenes de Trieste, que Freud “se mantuvo alejado de ellas” y que “su interés fue distante, claramente académico” (56).⁵² Pareciera que ya para el joven Freud, era admisible que un varón fuera capaz de degustar las pasiones, de perderse en sentimientos salvajes, incluso de relajarse en los dominios de la moralidad, puesto que “él retiene en sí mismo el principio de sus acciones, la conciencia de lo que es bueno y lo que es malo. Un hombre pensante –agrega– es su propio legislador, confesor y el que absuelve. Pero una mujer, y mucho menos una niña, no tiene un estándar ético inherente” [92, {MT}]. Ya se insinúa aquí una idea o prejuicio que se conceptualizará más adelante, cuando Freud plantee el superyó más flojo o lábil en las mujeres. Aludiendo a la “miserable educación” que reciben las mujeres, Freud sostiene que ellas pueden actuar correctamente sólo si se mantienen dentro de las convenciones impuestas por la sociedad. Según él, no les está permitido a las mujeres ni probar el gusto de muchas cosas, porque la sociedad nunca les perdona que se rebelen contra

⁵¹ Tal vez la nota más bochornosa, por su textualidad, sea la referida por Peter Gay, en relación a Jo-Fi, la perra chow, de Freud, quien confesó que la extrañaba “casi tanto como a un cigarro; ella es una criatura encantadora, también tan interesante como una mujer, traviesa, instintiva, tierna, inteligente, y sin embargo no tan dependiente como otros perros” (570).

⁵² Esa actitud, conjetura Gay, parece que fue la misma que tuvo durante el extenso noviazgo con Martha Bernays: “Durante el compromiso, la virginidad de la joven permaneció intacta. También Freud debió haberse abstenido de relaciones sexuales en todo ese tiempo” (63). Si tenemos en cuenta que Freud tenía unos 26 años por ese entonces, se puede entender que haya planteado el tópico de la masturbación (efectiva y sublimada con el tabaco) a lo largo de su obra.

Freud: ensayo conjetural

las convenciones; ya se prefiguran aquí sus preocupaciones sobre “El tabú de la virginidad” (1917). A diferencia de ellas, concluye Freud, los varones, incluso habiendo tenido una conducta transgresiva, pueden recuperar el respeto social perdido. En consecuencia, incluso riéndose de su propio sermón, el consejo —casi paternal y hasta superyoico— que Sigmund le da a Eduard es “no ser causa de la primera transgresión de una joven muchacha” [93], particularmente teniendo en cuenta la atracción que sobre las muchachas —usualmente inestables e inclinadas a recibir halagos— parece ejercer Silberstein.⁵³ Un sermón parecido, ya casi pedagógico, será el que le prodigue a Eduard en relación a la pequeña hermana de éste con dificultades de adaptación a la escuela (Agosto 25[¿], 1876 [161]).

Más tarde, en la carta del 13 de marzo de 1875, Freud volverá a la carga con su moral sobre la liviandad de Eduard quien, habiéndole confesado haber tenido su primer beso con una dama, no logra darle a esto la importancia suprema que, según Freud, merece. Le reprocha, pues, “primero que aceptes los besos tan fácilmente y Segundo que los tomes tan a la ligera” [99, {MT}]. Por estos meses, la felicidad es para Freud, aquello que él mismo denomina “academic happiness” como su lado positivo, sin ocultar que “el lado oscuro de mi presente fortuna es algo que tratare de retratar en otra ocasión” (Abril 11, 1875 [109]). Y éste parece ser el comienzo de una separación respecto a su identificación con Eduard: Sigmund es ya capaz de darse cuenta de la diferencia entre ambos, la cual se irá incrementando con el tiempo hasta el alejamiento casi total: “Tu estás buscando la verdad en la vida con la misma urgencia con la que yo trato de buscarla en la ciencia” (Ídem). Y ya para 1877, las cartas se irán espaciando temporalmente: “Déjame saber —escribe Freud el 15 de agosto de ese año— lo que ves, oyes y haces, y cuándo vienes aquí. Creo que es la primera vez en ocho años que dejo una de tus cartas sin contestar durante

⁵³ Los biógrafos han comentado cómo Freud estaba interesado en las ideas de Fliess respecto al control del varón para evitar los embarazos y las consecuencias patológicas que, por ejemplo, conllevaba el coitus interruptus. Era una época con pocas alternativas anticonceptivas.

un mes” [165]. El idilio adolescente comienza a estar por esos años exigido por otras demandas personales y sociales, por eso Freud puede afirmarle a Eduard que “nosotros los jóvenes que hemos dejado la mitad de nuestras propias familias y aún no hemos encontrado una nueva somos, de hecho, singularmente inadecuados para disfrutar de las vacaciones” [Ídem, 167, {MT}]. Una vez más se impone el superyó moral sobre el principio del placer.

Los biógrafos, como sabemos, dan como punto de ruptura de este intercambio homoerótico y homosocial con Eduard el momento de la aparición de Martha Bernays. Sin embargo, según refiere Peter Gay, en dos cartas de 1936 Freud parece aludir, en forma indirecta, a las dos grandes defensas que marcaron toda su vida: en la carta dirigida a Arnold Zweig escrita en la primavera de 1936, expresa su constante preocupación por la sexualidad de su hija Anna, quien parece repetir el modelo paterno de la abstinencia sexual; en otra carta de ese año dirigida a Marie Bonaparte, a propósito de la celebración de sus bodas de oro, se refiere a su antigua pasión por Martha como “el más vago de los recuerdos” (Gay 679): “No fue [Martha] realmente una mala solución al problema del matrimonio, y es todavía tierna, saludable y activa” (Ídem). La aparición de Martha pareciera ser la solución que Freud encontró para hacer un corte a la pasión homoerótica juvenil que lo agitaba y, de ese modo, negociar lo pulsional con las exigencias morales de su entorno.

El alejamiento progresivo de Eduard tiene altibajos anteriores a la aparición de Martha. Y es que la pasión homoerótica que manifiestan algunas cartas de ese período no parece perder intensidad en lo más íntimo de Sigmund: así, el 28 de abril de 1875, sintiéndose culpable por no haber respondido a tiempo una carta de Eduard, confiesa: “Pienso en ti más que nunca y me alegro de que el próximo invierno estaré hablando contigo, y sobre todo viéndote, al menos una vez cada dos semanas” [113, {MT}]. Esto explica que acepte la demanda de Eduard de acercarse a unos amigos de éste que parecen estar pasando un mal momento, aunque, al hacerlo, no deje de manifestar entre líneas su crítica celosa sobre esos competidores de la atención afectiva de Silberstein. Por ejemplo, cuando Eduard le pide que cultive la relación con Sigmund Klamper (obsérvese que se trata

Freud: ensayo conjetural

de ‘otro’ Sigmund), y Freud le responde que lo hará, aunque sin dejar de advertirle a Eduard que no debería dejarse llevar por cómo “Klamper abre su corazón contigo cada semana o dos con mejores quejas, mientras te mantiene en la ignorancia de lo que pudo haberlo complacido o divertido durante ese período” [117, {MT}]. Un punto de afectividad de gran intensidad se registra en la carta del 9 de septiembre de 1875, cuando Freud ha regresado de Manchester; en esa carta, donde se propone comprar un diccionario de español con el dinero extra que trajo de Inglaterra, Freud manifiesta su anhelo de poder practicar esa lengua conversando con Eduard, ya no por carta, sino en persona. Resulta interesante observar cómo Freud llevaba una contabilidad precisa sobre el tiempo de separación con Eduard,⁵⁴ cómo imagina la posibilidad de que ambos puedan manifestarse más cómodamente en español estando cara a cara y el modo en que concluye el párrafo reconociendo la ‘debilidad’ indudablemente femenina⁵⁵ que Eduard le provoca:

Estoy deseando las horas y los paseos del próximo año en los que, tras una separación de doce meses interrumpida por un encuentro de tres días, podremos intercambiar palabras por palabras y, si Dios quiere, también pensamientos por pensamientos: realmente creo que nunca nos libraremos el uno del otro; aunque nos hicimos amigos por libre elección, estamos tan unidos como si la naturaleza nos hubiera puesto en esta tierra como parientes consanguíneos; creo que hemos llegado tan lejos que el uno ama la persona misma del otro y no, como antes,

⁵⁴ Rodrigué anota cómo Freud siempre tuvo control del tiempo, de la distribución diaria (consultas, almuerzo, cena, paseos, tiempo de escritura); incluso, nos cuenta, horas antes de su muerte todavía le dio cuerda a su reloj. ¿Tendrá este control del tiempo algo que ver con el control de la libido para impedir cualquier tipo de exceso o desborde?

⁵⁵ En carta del 22 de julio de 1879, Freud se compara con una rosa: “Me siento muy solitario como la postrera rosa del verano, lo que sin duda alguna es una comparación muy poética” [174]. Una vez más parece ser del lado del no-toda por donde Freud imagina, como lo hará en su lectura de la *Gradiva* o en relación a la creación literaria, que es por el lado de Otro goce por el que hay que pensar cómo el arte o la literatura se anticipan a lo que con mucho esfuerzo el psicoanálisis irá luego desenmarañando conceptual y teóricamente.

sólo sus buenas cualidades, y me temo que si tú, por un acto indigno, te mostraras mañana muy diferente de la imagen que tengo de ti, aún no podría dejar de estar bien contigo. Eso es una debilidad, y me he reprendido por ello varias veces. [126]

En 1884, en una carta del jueves 7 de febrero dirigida a Martha Bernays, Freud da cuenta de su relación con Silberstein con quien dice haberse reunido precisamente ese día. Le relata a Martha la historia, comenzando en estos términos:

Silverstein estuvo aquí de nuevo hoy, tan simpático y buena gente como de costumbre. Nos hicimos amigos en la época en que la amistad no era ni un deporte ni una conveniencia, obedeciendo más bien a la necesidad de *tener a alguien con quien compartir las cosas*. *Acostumbrábamos estar juntos literalmente todas las horas del día* que no pasábamos en el aula. Aprendimos español juntos y *poseíamos una mitología* que nos era peculiar, así como ciertos *nombres secretos* que habíamos extraído de los diálogos del gran Cervantes. Cuando estábamos comenzando a estudiar el idioma, encontramos en nuestro libro una conversación humorístico-filosófica entre dos perros que están echados tranquilamente a la puerta de un hospital, y nos apropiamos de sus nombres. Tanto al escribirnos como en la conversación yo le llamaba Berganza, y él a mí, Cipión. ¡Cuántas veces he escrito: Querido "Berganza", y he terminado la carta: *tu fiel* "Cipio", pero en el Hospital de Sevilla! Juntos fundamos una extraña sociedad escolástica: la Academia Castellana (A C); reunimos una gran cantidad de obras humorísticas que aún deben de andar por algún rincón entre mis viejos papeles, *compartimos nuestras rápidas comidas y nunca nos aburrimos estando juntos*. (*Cartas de amor* 83, énfasis mío)

La carta refiere la relación con Silberstein apelando a una retórica propia del discurso amoroso: identificaciones especulares, necesidad de compartir objetos de placer mutuo, la instalación de códigos íntimos y de secretos, la búsqueda de aprovechar todo el tiempo posible para estar juntos, el deseo de crear o producir algo juntos, como una academia, etc. A

Freud: ensayo conjetural

la vez, la carta deja en claro que las lecturas castellanas estuvieron focalizadas en el *Coloquio de los perros* de Cervantes y no necesariamente en el Quijote, como Freud afirmará después, cuando parece querer alejar de sí el recuerdo de su amigo y de los perros del Coloquio. A continuación, nos da su versión sobre Silberstein; procede a describírselo a Martha ya con tonos críticos, no enamorados, como un hombre que “Intelectualmente, no iba muy alto, ni se destacaba dentro de los demás humanos. Su aspecto, sus lecturas y su humor eran totalmente burgueses y algo prosaicos” (Ídem 83). Da cuenta también de una fiesta en la que, en medio de “chistes subidos de tono” (Ídem 84) entre los varones reunidos, Freud parece temer lo que denomina “el sentimentalismo de Silberstein” y, para impedir ciertos excesos peligrosos (que el sentimentalismo “rebasara la copa”), da un discursito para “romper el hielo” (frase paradójica si se tiene en cuenta lo que ha dicho antes) en el que afirma que “mi amigo se llevaba con él mi propia juventud sin darme cuenta realmente de cuán cierto era lo que estaba diciendo”. Vemos aquí el dolor por la pérdida del objeto amoroso y la toma de conciencia del duelo correspondiente. Hoy, con Lacan, diríamos que, en ese duelo, Silberstein era su causa.

Notamos todavía en 1884 vacilaciones afectivas que la vieja relación amorosa con Silberstein parece causarle, cuando ya ambos están separados y emprendiendo sus propios caminos. La carta luego alude a un antes y un después, cuyo partaguas parece haber sido el encuentro de Freud con Martha, por un lado y, por otro, un consejo de Freud a Eduard —de algún modo todavía celoso— de no casarse con una muchacha “rica y estúpida”, la cual no parece ser Pauline Theiler, la primera esposa de Silberstein, paciente de Freud más tarde y quien, un día, antes de entrar a sesión con Freud, se arroja desde el tercer piso como pasaje al acto suicida. “Al principio —afirma Freud en su carta a Martha— me escribí con él esporádicamente. Me contaba lo mal que lo trataba su padre, medio loco, y yo intenté despertar su instinto romántico animándole a que se exiliara a Bucarest” (*Cartas de amor*, 84), pero “Después apareciste tú y todo lo que

contigo venía: una nueva amistad,⁵⁶ nuevas luchas por la existencia y nuevas metas. El enfriamiento de nuestra amistad, que había ido aumentando gradualmente se hizo más fuerte cuando le aconsejé desde Wandsbeck que no se casara con una muchacha rica y estúpida a la que había ido a ver. Posteriormente, perdimos todo contacto” (Ídem, 84).

Mucho después, con motivo de la muerte de Silberstein, en una carta al presidente de B'nai Brith en Bralia, Freud mantendrá, en cierto modo, esta división de ‘antes y después’, que califica como “amistad íntima” para el *antes*, y de ‘comportamiento fraterno’ para el *después*, aunque deja constancia de que “Después, la vida y la distancia física nos separaron, pero la amistad temprana nunca se puede olvidar”. Casi pareciera que esa ‘amistad temprana’ es evocada a la manera del inolvidable ‘primer amor’. Se me ocurre pensar que, siendo Silberstein un hombre pragmático, orientado —como Jakob padre— al disfrute de la vida sin demasiados escrúpulos, esta evocación a la hora de la muerte de su amigo, al abrir a un nuevo duelo, no deja de ligarse a la desidentificación con el padre ideal que ya notamos en germen con el cambio de nombre, a la manera de ese equívoco que Lacan realiza en el *Seminario 11* con *separare/se parer*, separarse y parirse a sí mismo (221).

Esta carta a Martha en la que Freud escribe sobre su relación pasada con Silberstein nos aporta otros datos interesantes: en primer lugar, a diferencia de otras cartas a Martha, en la que el texto se introduce con frases tales como “Mi preciosa Martha” o “Mi amado tesoro”, reminiscentes de frases parecidas en el epistolario juvenil con Silberstein, la carta que venimos analizando carece de esta afectuosa introducción.⁵⁷ Otro

⁵⁶ Nótese que Freud parece negociar a nivel del enunciado entre “nuevo amor” y “amistad”, calificando a su relación con Martha como “una nueva amistad” cuando todo pareciera llevarlo a decir “un nuevo amor”, frase reprimida, quizá, por cuanto el adjetivo ‘nuevo’ le estaría delatando como amor su relación del pasado con Eduard.

⁵⁷ Peter Gay siempre nos deja saber a lo largo de su biografía de Freud cómo estos saludos iniciales son elocuentes de las variaciones afectivas de Freud respecto a su destinatario. Así, por ejemplo, en la primera carta a Fliess de 1887, se dirige a él como “¡Estimado amigo y colega!; dos años más tarde ya lo trata de “querido”, “queridísimo amigo”, y para 1893, de “¡Amado amigo!” (Gay 87-88). También señala —y es válido para las cartas a Silberstein como para las enviadas a Martha— que “las cartas de amor de Freud son a menudo agresivas y exentas de adulación, [aunque] en ocasiones alcanzaban un lirismo conmovedor” (64).

Freud: ensayo conjetural

dato, en segundo lugar, lo constituye la oposición entre el supuesto donjuanismo de Silberstein en contraste con el celibato autoimpuesto de Freud y su amor exclusivo por Martha, “el gran amor cortés con Martha” (Rodrigué II, 328),⁵⁸ al principio y luego uxurioso —como lo califica Lacan:⁵⁹

Tú sabes cuál fue mi evolución. Y ahora que él y yo nos vemos reunidos de nuevo, pensamos (ambos, sin duda) cuán extraña es la vida, que *nos ha atrapado a los dos con su lazo* y nos ha enviado al galope en direcciones opuestas. Cuando aún era muy joven tuvo un primer amor que se llamó Anna, luego estuvo metido con una tal Fanny, y en el intermedio se enamoró de todas las chicas que encontraba. Ahora no ama a ninguna. *Yo no quería a nadie entonces* y ahora tengo un amor. Esta es la historia de mi amigo Silverstein,⁶⁰ que se ha hecho granjero porque no le gustaba la jurisprudencia. Hoy va a reunir de nuevo a sus antiguos camaradas en Hernal, pero yo estoy de servicio y, en cualquier

⁵⁸ Lacan ha comentado en varios de sus seminarios qué tipo de mujer y qué tipo de amor aparece en el ‘amor cortés’. En este amor, con su teatralidad un tanto masoquista y como paradigma del amor, se sublima el deseo sexual, yendo más allá del acto o goce o vínculo sexual con el objeto. La dama, por su parte, alejada, inaccesible, aparece como el vacío y está ubicada en el lugar del *das Ding*. La frase “hoy tengo un amor” en la carta a Martha puede interpretarse como amor cortés, dejando el goce sexual del lado de Silberstein. Rodrigué califica de amor cortés a la relación de Freud y Gisela, aunque, como parece ser, la atracción efectiva del deseo era Frau Fluss, la candidata posible a suegra; la figura de la suegra será retomada más tarde por Freud en *Tótem y tabú* (O.C., XIII, 21 y ss.).

⁵⁹ Lacan en la clase 18 del *Seminario 14* atribuye a Ernest Jones el adjetivo ‘uxurioso’, pero éste no se encuentra en la biografía de Freud escrita por él; nos dice Lacan: “Ya que he tomado el ejemplo de *tú eres mi mujer*, nunca es malo emitir este ejemplo al maestro mismo del psicoanálisis, del que se puede decir que para él este pacto ha sido extraordinariamente prevalente; ha asombrado a todos aquellos que lo han frecuentado. Uxurioso, así lo clasifica Jones después de tantos otros, pero después de todo no es misterio tampoco que su pensamiento haya obstinado hasta el fin sobre el tema: ¿Que quiere una mujer, lo que, es decir, qué es ser una mujer?” (bibliopsi). En esta línea, Mario Elkin Ramírez señala cómo ese carácter uxurioso le permitió a Freud defender su deseo —a diferencia de Bleuer—frente a Anna O. Por nuestra parte, podemos conjeturar que fue también ese carácter el que siempre lo defendió de sus deseos prohibidos.

⁶⁰ Ya hemos apuntado que Jones mantiene el “Silverstein” frente al uso de todas las bibliografías que utilizan “Silberstein”. Freud, como vemos, también lo escribe con ‘v’.

caso mis pensamientos no apuntan hacia el pasado, sino hacia el futuro.

Los flirteos de Freud en su adolescencia y temprana juventud son escasos; muchos biógrafos han subrayado esta circunstancia y Boehlich ausculto con puntualidad estos escenarios en su edición de las cartas a Silberstein. Tal vez esto se deba a las resonancias de lo que se conceptualiza como prohibición paterna en el complejo de Edipo, o las referencias a la masturbación, amén de la referencia, en *Tótem y tabú*, a la posible práctica homosexual de los hermanos excluidos de la horda por el *Urvater* (O.C., XIII, 146). Por otra parte, pareciera haber un cierto modo de enfrentar el duelo, en el hecho de no haber podido asistir a los funerales de Silberstein, como no podrá más tarde ir al entierro de su madre.⁶¹

Si en esta carta a Martha se menciona a Anna como primer amor de Silberstein, Freud tendrá, como es sabido, sus propias Annas: en primer lugar, su hermana, que tantos celos le despertó en su niñez, luego Anna O. (apodada así por Josef Breuer; el nombre era Bertha Pappenheim) y finalmente su propia hija Anna. Ahora bien, es en relación a Anna O. que Freud será capaz de dar inicio al psicoanálisis como cura por medio del habla, que, además, tendrá consecuencias importantes a nivel de la teoría freudiana del amor y de la transferencia, sobre todo a partir del caso Dora. Para la historia del psicoanálisis, Anna O. constituye sin duda el ‘tesoro’ de Freud. Dejando abierta la posibilidad de avanzar por esta línea, en este ensayo nos atenderemos a señalar la constante referencia de Freud a Martha como “su tesoro”,⁶² casi en el sentido en que Lacan más tarde nos hablará del ágalma cuando lea *El banquete* platónico. Pero, a la vez, hay que tener en cuenta que él era el “querido tesoro” de ella (Gay 64).

Que Martha sea ‘su tesoro’ —aunque no responda a un ideal de belleza, pero sin llegar a tener la fealdad atribuida a Sócrates— puede ser

⁶¹ En la película *Freud*, dirigida por John Huston, en 1962 sobre un guion escrito por Jean-Paul Sartre, se incorpora el episodio del entierro de Jakob Freud, con el desvanecimiento de Freud en el cementerio, sin poder traspasar la puerta del camposanto. Rodríguez comenta que tampoco Jakob Freud había asistido al entierro de su padre Schloomo (I, 296).

⁶² También, al escribirle cartas “íntimas y afectuosas” a Minna Bernays, se dirigía a ella como “Mi tesoro” (Gay 103).

Freud: ensayo conjetural

leído en dos direcciones: en primer lugar, no es lo exterior lo que cuenta para Freud, sino lo interior, la idea de que ella tiene el *ágalma*, ese tesoro, esa virtud (areté) agalmática (quizá su virginidad como joya, ‘signo’ de inexperiencia sexual que, en este caso, conociendo la poca experiencia de Sigmund, no dejaba de tranquilizarlo frente al continente negro de la mujer). Es el *ágalma* que lo atrae y, por causa del desconocimiento de su deseo, lo torna esclavo de ella, esto es, lo pone en una posición que lo feminiza o, mejor, lo mujeriza, en el sentido de que lo coloca en la posición que, para su contexto e ideología victorianos es la posición de la mujer, quien no podía ser más que subalterna —aunque educada— y, a lo sumo, ama, pero solo de la casa (Gay 566). Decir que ella es ‘mi tesoro’, en segundo lugar, puede leerse como siendo él, Freud, quien posee en su interior a Martha como el *ágalma* máspreciado; esto lo deja en posición de amo y satisface su afán de reconocimiento, masculino en primer lugar, pero sobre todo en relación a su demanda de ser amado, reconocido y reverenciado. Freud se coloca, así, como ese objeto agalmático en el fantasma amoroso de Martha, en un escenario de tipo especular que consumaría la metáfora amorosa del erastés y el erómanos.

En todo caso, como elaborará Lacan en sus seminarios, lo que oculta esta ilusoria simetría intersubjetiva, es precisamente que hay una asimetría que descalabra la metáfora del amor, ya que no hay dos sujetos en juego, sino siempre un sujeto en relación al objeto de su deseo —tal como lo articula el fantasma, y no en relación al otro; es decir, hay siempre ese tercero que Lacan bautizará como objeto *a*: lo cual significa que no hay relación sexual, a la vez que instala la dimensión de la falta y de la transferencia.

Por el hecho de que hay transferencia, eso basta para que [los analistas] estemos implicados en esa posición de ser aquel que contiene el *ágalma*, el objeto fundamental que está en juego en el análisis del sujeto, como ligado, condicionado por esa relación de vacilación del sujeto que caracterizamos como constituyendo el fantasma fundamental, como instaurando el lugar

donde el sujeto puede fijarse como deseo. (*Seminario 8*, Clase 13, 23)

Esa metáfora del amor parece estar activa y reprimida y, en cuanto a Breuer y Freud, en relación al caso Anna O.,⁶³ por cuanto interviene “el amo del temible dioscecillo [Eros]” (Lacan, *Seminario 8*, Clase 1, 14) que supuestamente la habitaba. Sin embargo, ese tesoro pareciera estar más del lado de Breuer y Freud que de Anna O., o Dora, o Martha y hasta de Minna Bernays— donde ellas tienen ese temido ágalma o bien donde ellos poseen aquello precioso que ellas anhelan: estamos en la época en que todavía la transferencia no está totalmente conceptualizada, dejando estos vínculos en el campo de la intersubjetividad que Lacan ya demolerá en el *Seminario 8*: “la intersubjetividad, ¿no es acaso lo más ajeno al encuentro analítico?” (Clase 1, 16 noviembre 1960, 17). El ágalma de estos tempranos seminarios ya prefigura el objeto *a* que aparecerá en el *Seminario 10* contundentemente y llevará a Lacan, al final del *Seminario 11*, a decir: “*Te amo, pero porque inexplicablemente amo en ti algo más que tú, el objeto a minúscula, te mutilo*” (276, énfasis de Lacan). Anna O. (como probablemente la Anna de Silberstein) tenía su propio tesoro, sobre el cual tanto Breuer como Freud “se precipitaron en eso como pescaditos en el agua” (Lacan, *Seminario 10*, Clase 4, 17), de ahí que Mario E. Ramírez se refiera al objeto *a* como “la car...nada agalmática” con la que se pesca al otro en el amor y en la transferencia. Lacan la denomina “la pequeña nada” (*Seminario 10*, ídem) que Freud, a diferencia de Breuer, no se traga. A continuación, Lacan, retomando una referencia a Diotima, la cuestionable esposa de Sócrates, se refiere a la Sra. Freud, dejando claro que ésta no era, a pesar de la fidelidad de su esposo, realmente el objeto de deseo —y hasta de amor— de Freud:

Felizmente, ¡Freud era neurótico! y como a la vez era inteligente y valeroso, supo servirse de su propia angustia ante su deseo — la cual estaba en el principio de su ridículo apego a esa imposible buena mujer que, además, lo enterró, y que se llamaba Señora Freud — y supo servirse de ella para proyectar

⁶³ Conviene recordar, además, que la “Antígona” de Freud se llama precisamente Anna.

Freud: ensayo conjetural

sobre la pantalla radiográfica de su fidelidad a ese objeto fantasmático, para reconocer en él, sin pestañear siquiera un instante, lo que se trataba de hacer, a saber: comprender para qué servía todo eso, para admitir muy bien que Anna O. le apuntaba perfectamente, a él, Freud. Pero él era evidentemente un poquito más duro de conseguir que el otro, Breuer. Es precisamente a esto que debemos haber entrado, por medio del fantasma, en el mecanismo del análisis y en una utilización racional de la transferencia. (Ídem, 17-18)

Fue, pues, ese carácter uxorioso de Freud el que le permitió resistir y defenderse del deseo de manera distinta a Breuer. Mientras este último huyó frente a Anna O., Freud, tal como lo dice Ramírez, se apegó a Martha: “ese apego a una sola mujer, a Martha Bernays a quien, aún sin amarla, tal como lo confiesa en el análisis de su sueño sobre la monografía botánica, se mantuvo fiel de manera abnegada”. Fidelidad y abnegación de Freud hacia Martha: tanto una como la otra son virtudes atribuidas en general a lo femenino y que ahora parecen ser asumidas por el fundador del psicoanálisis. A los efectos de este ensayo, lo que nos importa es planearnos cómo la escritura de casi 900 cartas a Martha, a pesar de la retórica amatoria de cortejo, no siempre alcanza la intensidad y el *juego* entre erastés y erómenos tal como se jugó en la temprana experiencia amatoria con Silberstein.

En cierto modo, este episodio nos lleva una vez más a *La vida es sueño*: en efecto, allí, al final de la pieza, Segismundo, aun reconociendo amar a Rosaura, contrae nupcias con Estrella —de la cual parece esperarse una relación fraterna más que erótica—, no por amor, sino por fidelidad al poder, al trono y a su pueblo, esto es, a su *misión* gracias a su autocontrol o su capacidad ‘analítica’ de gobernarse a sí mismo, de manejar su angustia por medio del fantasma en relación a su deseo y, en parte, orientarse por la vía de la sublimación, como el investigador Dr. Freud. Casi se podría decir que la transferencia instala el clivaje entre aquellas relaciones amatorias masculinas horizontalizadas (Silberstein, Fliess, Jung) y aquellas otras

verticales, donde se reinstala la relación clásica griega entre erastés y erótmenos, esto es, entre maestro y discípulo e, incluso, entre padre-hijo (Rank, Ferencsi, Jones, etc.).

Rubén Gallo, en su artículo “El español de Freud” señala “el aspecto homoerótico de la relación entre los dos amigos”. El autor también se refiere al “secreto bien guardado” de Freud respecto a su saber hablar, leer y escribir en español, que funcionaba a la manera de un “lenguaje privado” en su Academia Española de dos miembros. Gallo insiste, a partir de otros críticos, en el empeño de Freud de mantener secretas las cartas ‘apasionadas’ entre ellos, razón que nos permite conjeturar sobre los motivos que Freud tenía para quemarlas, algo que Silberstein no hizo. En esas cartas Freud apela a “un curioso *Spandentsch*”, donde el alemán asume relatar lo real y el español queda para la expresión de los afectos y las pasiones, sobre todo por parte de Silberstein. Según Gallo, identificado a Silberstein, hallamos en Freud “una bisexualidad bilingüe, una ambigüedad lingüístico-afectiva”, por eso, agrega, “Como adolescente, a Freud lo sacudía la ambivalencia libidinal, se sentía atraído por niños y niñas,⁶⁴ pero, también, por una ambigüedad lingüística menos común que lo llevaba a cambiar del alemán al español, dependiendo de la intensidad de los afectos”. Estos tonos apasionados, al menos por parte de Freud, van a ir apaciguándose y perdiendo grados de intimidad e intensidad para con Silberstein a lo largo de los diez años en que circulan las cartas; en la última carta de Freud del 24 de enero de 1881 ya se aprecia cómo la pasión amorosa se ha ido sublimando por su interés en el trabajo científico y académico.

⁶⁴ Muchos biógrafos han comentado ese recuerdo de un episodio temprano entre Freud y su sobrino John, hijo de su hermanastro Emanuel, con la pequeña Pauline, que aparece en varios sueños. Peter Gay nos informa que “Freud recordaría a ese sobrino John como un inseparable amigo y ‘compañero de fechorías’. Una de éstas (uno de los más antiguos recuerdos de Freud, cargado retrospectivamente con una fuerza emocional erótica que probablemente no tuvo en el momento de los hechos) fue perpetrada cuando él tenía aproximadamente tres años: Sigismund y John cayeron sobre la hermana del último, Pauline, en una pradera donde habían estado recogiendo flores, y cruelmente le arrebataron su ramillete” (28). Rodrigué tilda a estos varoncitos de ‘vándalos’ y sospecha posibles relaciones homosexuales entre ellos; al respecto, comenta: “Vandalismo que deja marcas”, como, según el autor, se puede rastrear en esos tríos que vendrán más tarde: Fliess-Freud-Emma Ekstein, y Jung-Freud-Sabina Spielrein (I, 63).

Freud: ensayo conjetural

Pérez Vara nos hace notar cómo “La correspondencia se interrumpe con una brusquedad extraña, al menos por parte de Freud” (158), momento en el que Freud conoce a Martha y en el que está enfocado enteramente en sus investigaciones. Una carta de 1910 de disculpa a unas felicitaciones de Silberstein —reproducida en apéndice en la edición de Boehlich— parece indicar, según Pérez Vara, que hubo otras cartas de Silberstein a Freud y que éste no contestó (159). Gallo subraya otro episodio de las cartas que alude a la bisexualidad o el hermafroditismo psíquico: se trata de la alusión a “la anguila, un animal hermafrodita”; Freud le cuenta a Silberstein en una extensa carta fechada en Trieste el 5 de abril de 1876, adornada de dibujos, que desde la antigüedad, incluso para el mismo Aristóteles y muchos investigadores medievales, el objetivo de la investigación era encontrar el ejemplar macho de la anguila, ya que “no podemos decir cuál es macho y cuál hembra, *si los animales no tienen distinciones sexuales externas*” ([149 {MT, el subrayado es mío}]. El comentario importa en la medida en que prefigura no solo la cuestión de la bisexualidad, sino además la cuestión de la castración: sabemos cómo Freud luego irá gradualmente elaborando la manifestación o no del pene en su exploración de la sexualidad y las vicisitudes que su investigación psicoanalítica tendrá en relación a la sexualidad femenina. Dentro de este marco, también conviene anotar otra figura de género ambiguo, en este caso —como en el de Rosaura— ligado al travestismo: me refiero a la referencia de Freud al novelista español del siglo XIX Fernán Caballero quien, en realidad, era una mujer como travesti literario llamada Cecilia Bohl de Faber, tal como Freud lo refiere en su carta a Silberstein fechada en Sevilla el 13 de agosto de 1876 [160]. Una vez más nos sorprende que Freud conociera esta obra de Fernán Caballero y no haya tenido contacto con *La vida es sueño*, muchísimo más canónica para su época

Después de todo, como comenta Peter Gay, “Obviamente, las confidencias autobiográficas de Freud, manifiestas y ocultas, tienen una importancia inestimable, tanto por lo que revelan como por lo que se niegan a revelar” (822), lo que no escapaba al mismo Freud, como lo demuestra la carta dirigida a Einstein el 8 de diciembre de 1932, cuando

expresa que “Ya no considero uno de mis méritos el decir siempre la verdad en la medida de lo posible; se ha convertido en mi oficio” (Gay 18). Esta frase —que puede ser leída en varios registros—⁶⁵ lleva a Peter Gay a calificar de ‘paradójico’ el hecho de que Freud admita no decir toda la verdad, sobre todo respecto de la sexualidad, cuando es justamente él quien se “enorgullecía bastante de ser el destructor de las ilusiones” (18), pero sobre todo del “ocultamiento, de la hipocresía, y de las evasiones bien educadas de la sociedad burguesa” (18). Lo que era un mérito deviene un oficio, pero esta transformación no cancela la primera parte de su confesión a Einstein.

En esta cuestión de la verdad, y por lo que se refiere a este ensayo, podemos situar también su deseo de aprender el español, que constituirá —como vimos— su lengua secreta, casi su *lalengua* adolescente restringida exclusivamente a su identificación y a su pasión por Eduard Silberstein. Digamos que, en cierto modo, el español es más que la lengua del principio del placer; aquella que parece referirse a esa instancia gozante en que se juega —como es habitual en ese período de la vida— la ambivalencia sexual o la bisexualidad y que, a la postre, le dará la satisfacción narcisista — el “vivo agrado” (carta a López Ballesteros del 7 de mayo de 1923)— de poder leer la traducción al español de su obra realizada por Luis López y Ballesteros, cuando ya era el famoso Dr. Freud, fundador y padre del psicoanálisis.⁶⁶

⁶⁵ Por un lado, la frase admite que decir la verdad se ha convertido en su oficio, pero a la vez sugiere que (a) no se puede decir toda la verdad, y que (b) solo puede decirse parcialmente, “en la medida de lo posible”, sin especificar qué o quién hace obstáculo a la emergencia de la verdad.

⁶⁶ Nótese que en la carta a López Ballesteros de 1923 (citada por Gallo), Freud no hace referencia a *El coloquio de los perros*, sino que —quizá represión de por medio— admite su interés en el español por “el deseo de leer el inmortal Don Quijote”. Gallo concluye que el español era la lengua “para nadie más después de Eduard”, salvo con W. Fliess, en cuya correspondencia a veces desliza vocablos castellanos. Pérez Vara concurre indirectamente con la tesis de Gallo en cuanto a que no fue el *Quijote* el motivo por el cual Eduard y Sigmund comienzan a estudiar el español: en efecto, “resulta sorprendente que a tan temprana edad (Freud tenía 15 años cuando comienza el intercambio epistolar con Silberstein y el estudio de la lengua española había comenzado antes) hubiera madurado ya como objetivo para el estudio del castellano el propósito de leer el *Quijote* en su lengua original. Por otra parte, entre las alusiones a la literatura española ni predominan ni abundan las relativas a la inmortal novela cervantina. Hay, sí, la permanente alusión, explícita

De Silberstein a Tótem y tabú

Varios conceptos del famoso libro de 1913, tan amado por Freud, indican una emergencia y una procedencia genealógicas en relación, como vimos, al complejo de Edipo, pero sobre todo a la ambivalencia de sentimientos y la cuestión del nombre. Desde las cartas entre Silberstein y Freud ya se disciernen los impactos posteriores en la teoría psicoanalítica, y en todos los casos, como planea Gay, los textos de Freud constituyen una transposición de lo biográfico, de sus luchas íntimas y personales, a conceptos en esa arquitectura disciplinaria que va construyendo a lo largo de muchos años. Y por eso, cada concepto requiere de un cuidado especial, tanto por lo que afirma y modifica, como por aquello que silencia.

El alejamiento progresivo de Freud con respecto a su amigo Eduard y su corte abrupto de esa amistad al momento de la aparición de Martha (o quizá por su dedicación completa a la investigación), no parece haber sido cancelado totalmente por la conciencia moral, en la medida en

o implícita, al *Coloquio de los perros*, de los que los dos amigos toman los nombres como pseudónimo. Y hay —de acuerdo con la aguda interpretación de Boehlich— una referencia implícita a *Los tratos de Argel*? (Pérez Vara 146), obra teatral en la que dos cristianos cautivos por los moros, Aurelio y Silva, tratan de mantenerse puros e incontaminados por la cultura del opresor. También hay en el *Coloquio* aspectos cruciales para la relación secreta entre estos amigos cuyo afán por el español parece residir precisamente en contar con una lengua exótica para el contexto cultural austríaco en el que vivían (e incluso algunas referencias a los judíos españoles de sus antepasados), pero que les permitía dar expresión íntima a sus afectos. No por nada ambos se ocuparon de inventar sus propias claves: por ejemplo, Madrid por Berlín, Cádiz por Braila (Marzo 7 y 13, 1875 [99]), Sevilla por Viena, Berganza por Silberstein, Cipión por Freud, etc. “España era, ciertamente, una obsesión y un refugio ideal en sus fantasías juveniles”, escribe Pérez Vara (147). En otras pocas circunstancias aparece el español en una frase —“¿quién sabe?”, frase enfáticamente edípica— que, según Gallo, es reveladora porque aparece en tres textos, uno referido a la (homo)sexualidad de Nietzsche (1934, carta a Arnold Zweig); otro aludiendo a “sus ansiedades respecto del futuro” (1938, carta a Marie Bonaparte) y finalmente un tercero con referencia a “su miedo a la muerte” (Carta a Jones sobre sus dudas de si podría concluir *El hombre Moisés y la religión monoteísta*). Esto demuestra una vez más cómo el español está ligado a la expresión de los afectos: en estos tres ejemplos, nos dice Gallo, se expresa “certidumbre, indeterminación y ansiedad” y, podemos conjeturar, la irrupción de la angustia.

que, como vimos, mucho más tarde, todavía mantendrá sentimientos ambivalentes para Silberstein y, aunque ya no lo mencione cuando en ocasiones posteriores acepte explícitamente su lucha con la pulsión homosexual, esa situación se mostrará en toda su contrariedad con Fliess, que es la experiencia que Freud reconoce como difícil de superar y que, posteriormente, estará alertado —no siempre con éxito— para evitar (fallidamente) su repetición; Freud percibía la insistencia de lo reprimido en su relación con Adler y con Jung. Por estos motivos, hemos conjeturado en este ensayo cómo los significantes Sigismund y Silberstein parecieran estar en la genealogía de la conceptualización del tabú que aparecerá en *Tótem y tabú*. Ambos significantes están en la base de esa ambivalencia entre, por un lado, la tentación de transgredir la prohibición (matar al padre y consumir el incesto con la madre, el amor-odio hacia sus padres) y, por otro, el temor de ceder a dichos deseos, particularmente la pulsión homosexual como exceso del lado del no-toda.

Dentro de lo que venimos explorando en la relación de Freud y Silberstein, podemos conjeturar hasta qué punto su amigo Eduard, por su estilo de vida, por su ‘fuerza ensalmadora’ y por el grado de filiación homoerótica que conllevaba esa amistad (al menos para Freud), va progresivamente convirtiéndose en tabú, del que solo cabe defenderse apelando a la conciencia moral, esto es, a las reglas de la decencia burguesa, en la medida en que —como analiza estupendamente Néstor Braunstein en su ensayo “Edipo vienés” apelando a Hegel— en ese escenario pulsional del goce se establece un juego peligroso con la sexualidad y, por ende, con la identidad sexual del sujeto. No debe asombrarnos que esta temprana experiencia remate en la tesis sobre la bisexualidad, tomada de Fliess, y constituya una noción de base para el proyecto freudiano. Entendemos ese progresivo alejamiento con Silberstein y ese corte brusco que señalan los biógrafos efectuado por la aparición de Martha, como un soporte para defenderse de lo prohibido y abrir consecuentemente la posibilidad de la sublimación en el campo de la investigación.

La tesis del temor a los muertos en *Tótem y tabú* también parece remontarse genealógicamente a estos temores infantiles de Freud y se acopla o refuerza con la de la ambivalencia: el miedo a morir antes que su

Freud: ensayo conjetural

madre, el legado del nombre del abuelo muerto un par de meses antes de su nacimiento, la muerte del hermano, la enfermedad de su madre, etc. El tabú se refiere a los muertos, considerados como enemigos y como fuente de contagio y temor para el sujeto, en la medida en que se establezca un contacto con ellos. Incluso esas “amistades fatales”, homoeróticas, pasaban del amor al odio, por eso Gay afirma que “Freud necesitaba convertir a sus amigos en enemigos” (280), redundando en los múltiples conflictos que los biógrafos detallan no solamente a nivel de la vida personal de Freud, sino en el campo institucional y político del psicoanálisis. Ya hicimos referencia a sus crisis al momento de la muerte de Jakob Freud y posteriormente de su madre, con la imposibilidad de traspasar la puerta del cementerio en el primer caso y el no asistir al entierro de la madre. Una vez más, nos confrontamos con la actitud ambivalente del tabú: los muertos horrorizan y amenazan, y a la vez son venerados. Entre las defensas disponibles para el sujeto, Freud señala “la evitación del nombre del difunto” (*O.C.*, XIII, 61), por eso se entiende que, tempranamente, al proceder al cambio de su nombre, Freud intuyera en su juventud que debía desprenderse de esos significantes (Sigismund, Schlomo) en la medida en que comprometían su futuro lleno de ambiciones de fama.⁶⁷ Por eso en *Tótem y tabú* podemos leer que los ‘salvajes’

no ocultan que tienen *miedo* a la presencia y al retorno del espíritu del fallecido; practican multitud de ceremonias para mantenerlo alejado, para expulsarlo". Les parece que pronunciar su

⁶⁷ En la carta fechada el 6 de agosto de 1873, Freud —casi como prefigurando los delirios de Fliess— le refiere a Eduard su “tentativa de construir un sistema de números, porque he notado, que todo lo que pasa en el mundo real tiene su igual, quiero decir su equivalencia en el mundo de los números. Los números nacen, mueren, se casan y se matan como los hombres. El estado de los números tiene su nobleza, sus ejércitos, sus tablas genealógicas como el estado de los hombres mortales” [35]. Considera que este sistema se trata de “una prueba maravillosa de la penetración humana” y cree que tal vez algún día constituya el objeto digno de la admiración de los hombres más sabios que él, a la vez que “á mi se ha de quedar la gloria eterna de la idea”. Remata el párrafo con una cita del *Fausto* de Goethe: “Presentient of such great good Fortune” y firma esta carta como Cipion, miembro vitalicio de la famosa A.E. Señor del Lias y Príncipe de la Greda”.

nombre equivale a un conjuro cuya consecuencia sería su inmediata aparición. En consecuencia, lo hacen todo para impedir semejante conjuro y evocación. *Se disfrazan* para que el espíritu no los reconozca, *o desfiguran el nombre de él o el suyo propio*; se enfurecen contra el desaprensivo extranjero que al mencionar el nombre azuza al espíritu y lo lanza sobre sus deudos. (O.C., XIII, 63-64, énfasis mío)

Ya vimos cómo Freud y Silberstein se ‘disfrazan’, se enmascaran bajo los nombres de Berganza y Cipión. En cuanto a los muertos, Freud hace mención a la creencia “de que los muertos atraen hacia sí a los vivos con un placer asesino. Los muertos matan” (Ídem, 65). Además, la borradora o el olvido del significante Kallamon/Koloman tiene una genealogía ligada no solamente al nombre del padre, sino al espectro gozoso y gozante del Padre en *Tótem y tabú*, otro motivo para separarse de los mandatos de esa figura. Resulta relevante tener al menos una imagen de la figura de Jakob Kallamon Freud, su padre, habida cuenta de que el significante Kallamon refiere, por su significado, a la parte gozosa, festiva de Jakob, olvidada en el análisis de un sueño que Freud realiza; figura tardíamente transformada en la imagen bondadosa posterior a la muerte de su padre, ahora venerado, tal como lo leemos en la carta a Romain Roland. Todo esto prefigura, de algún modo, o al menos sugiere la razón de que el padre de la horda primordial darwiniana captara la atención de Freud.

En efecto, Kallamon era un judío viajero frecuente y poco respetuoso de las tradiciones judías (Breger 22), en cierto modo, una especie de Labdácida que no acata los ritos de su tribu. En cierto modo, era el extraño o extranjero errante, el renegado. Kallamon Jakob, viviendo en un contexto de reacomodación geopolítica, con una identidad vacilante entre austríaca y alemana, “adoptaba las costumbres, los hábitos y los idiomas de sus nuevos países” (Breger 23). Esa extranjería, sumada al desarraigo y “las condiciones modestas” de los Freud constituirán una huella en la vida y la escritura freudiana; da cuenta de ello al comienzo de su Presentación autobiográfica:

Mis padres eran judíos, y yo lo he seguido siendo. Acerca de mi familia paterna creo saber que durante una larga época vivió junto al Rin (en Colonia), y en el siglo XIV o en el XV huyó hacia el este a causa de una persecución a los judíos, y luego, en el curso del siglo XIX emprendió la migración de regreso desde Lituania, pasando por Galitzia, hasta instalarse en la Austria alemana. A la edad de cuatro años llegué a Viena, donde realicé todos mis estudios. (*O.C.*, XX, 8)

La extranjería, que reaparecerá en la fuerte tesis sobre Moisés, configura una hebra que se va entretejiendo en la textualidad freudiana. Freud reconoce que el patriarcado es una institución posterior a un estado en el que prevalecía el derecho materno (*O.C.*, XIII, 146); al plantear su mito del padre de la horda, a Freud le interesa claramente marcar la relevancia de la figura paterna. Ahora bien, una lectura, tal vez oblicua o conjetural de *Tótem y tabú*, podría autorizarnos a pensar que ese padre de la horda era un extranjero, tal como lo hemos mencionado antes en este ensayo. Algunas “tribus —escribe Freud— se vieron precisadas de hacer a unos extranjeros sus reyes” (Ídem, 54); en la prehistoria de la monarquía, como en los mitos del cristianismo donde se registrarían los ecos de esta historia genética de la monarquía, los primeros reyes fueron extranjeros destinados a la muerte sacrificial como representantes de la divinidad (Ídem, 57, 137). Por ello, el cambio de nombre o el disfraz al que recurren los ‘salvajes’ para protegerse del contagio y la furia del “desaprensivo extranjero” (Ídem 64) pareciera apoyar esta tesis. El asesinato de esta figura poderosa, gozante y extraña —probablemente no sólo padre sino también extranjero, por ende, enemigo— que se apropiaba del goce absoluto, de la madre y de todas las mujeres, da como consecuencia no solamente el parricidio, sino a la vez constituye un acto xenófobo, por el cual los varones del clan (originalmente materno), una vez devorado parcialmente ese extraño *Urvater* en el banquete totémico, reafirman sus lazos fraternos, pero también étnicos, dirigiendo su agresión hacia los otros excluidos del

clan (quizá también a las hermanas).⁶⁸ Por ende, si por un lado el asesinato del padre de la horda funda la cultura, al mismo tiempo deja ese resto que, conjeturamos, es doble: por un lado, constituye el regreso de ese padre bajo la figura del superyó heredero del Edipo, cuya función, en cierto modo, es regular, fundar y sostener la Ley, con sus mandatos morales y por apelación a la culpa, la conservación —precaria o no— de la sociedad fraterna: “El superyó —escribe Freud en *El yo y el ello* (1923)— subroga la misma función protectora y salvadora que al comienzo recayó sobre el padre, y después sobre la Providencia y el Destino” (O.C., XIX, 57). Pero, por otro, en la figura del superyó heredero del Ello, amoral y hasta “hipermoral” (O.C., XIX, 54), con su exceso de goce inefable, agresivo, insaciable que, quizá procedente de la extranjería de ese padre —o del desplazado matriarcado con una Madre como encarnación de *das Ding*—, atenta contra los lazos solidarios y étnicos. Promoviendo el odio al otro, ese Ello superyoico y tanático va destruyendo progresivamente la red de lazos constitutiva de lo social, amparada en el Eros y, por ende, incentivando el odio al diferente. Gerez Ambertín nos advierte de esta relación entre *das Ding* y superyó, como el “litoral mismo de ello y superyó” (*Las voces del superyó* 328):

A partir de ese “otro prójimo” se discrimina: lo *ajeno-propio*, *extranjero-íntimo*, *hostil-acogedor*, y también lo *incomprable-inconmensurable* (*das Ding*) contrario a lo *comparable-commensurable* sujeto a sustituciones de investiduras.

Lo *das Ding* se rehúsa a la actividad judicativa de la conciencia moral, es *inasimilable e insustituible*, se refiere al Otro absoluto inhallable al que se intenta volver a encontrar. *Cosa muda* que *comanda*, *ordena* y *causa*. Cosa codiciada, falta de origen, pecado original interdicho. Bipolaridad de la ley paterna: prohibición de *la Cosa* (que condesciende al deseo) y anhelo de *la Cosa* (que presentifica el goce). (Ídem).

⁶⁸ Rodrigué curiosamente comenta que los congresos “no tenían lugar ni en Viena ni en Berlín; no porque [los analistas] buscaran territorios neutrales, sino para alejarse de las esposas” (I, 303).

Freud: ensayo conjetural

El neoliberalismo actual —desde Auschwitz— ha exacerbado esta tendencia destructiva, no solamente desintegrando lo social, sino promoviendo por medio del individualismo narcisista extremo, un ‘todos contra todos’ y un ‘sálvese quien pueda’, desintegrando incluso los lazos eróticos e identificatorios que Freud todavía podía percibir en las masas. Desde el exterminio de grupos estigmatizados (durante la Alemania Nazi, durante el estalinismo y otras experiencias que antes o después apelaron —totalitarismos y dictaduras de por medio— a las desapariciones de personas, de cuerpos, y a los campos de concentración en sus múltiples versiones), la humanidad resulta hoy seriamente amenazada en su propia consistencia por esa pulsión agresiva que parece llevarla, incluso con la asistencia de los más sofisticados programas e investigaciones científicas, a su propia destrucción, a un exterminio generalizado y apocalíptico. Juliet MacCannell, al investigar ‘el régimen del hermano’, esto es, la filiación, se preguntaba ya en 1991 hasta qué punto “the contemporary human community, especially but not exclusively under nuclear conditions, desires to perpetuate itself” (68) y —se interrogaba— si la declinación de la función paterna se aproximaba a la forclusión actual del Nombre-del-padre en la psicosis, preguntas que hoy, dejando de lado el tema de la psicosis clásica y teniendo en cuenta las neopsicosis, parece ya haberle dado a la autora una ominosa respuesta.

Queda todavía, en este oscuro panorama, una luz de esperanza que podría provenir de lo que Lacan ha denominado el *sinthome*, como cuarto anillo del nudo Borromeo que el sujeto podría inventar por medio del parloteo y la creatividad del registro imaginario: el goce del no-toda en las fórmulas de la sexuación abre la posibilidad de *inventar nuevos modos de goce* y, desde allí, la contingencia para retornar a la función fálica remozando la ley y estableciendo nuevos lazos eróticos. Freud afirma en *El yo y el ello* que la función del psicoanálisis es “posibilitar al yo la conquista progresiva del ello” (Ídem, 56). Y más adelante agrega: “vivir tiene para el yo el mismo significado que ser amado: que ser amado por el superyó” (Ídem, 58). Otra vez, lo biográfico parece estar aquí en la base genealógica de la conceptualización: Freud, el conquistador, como hemos venido viendo,

no ha hecho otra cosa en su vida que tratar de dominar en lo posible su 'ello'. Desde una perspectiva más general, pareciera que la revolución feminista, a pesar de las vicisitudes y vaivenes que la sacuden en los avatares de la lucha diaria, como procedencia, tal vez, del silenciamiento freudiano de la madre y las hermanas en *Tótem y tabú*, no deja de ir postulando invenciones, poniéndole palabras a ese otro inefable, a ese goce otro. Después de todo, como ya hemos mencionado, nada dice Freud del rol de esa Madre, tal vez inspiradora del asesinato del *Urvater* fraguado por sus hijos, y de esas hijas-hermanas, en relación al padre de la horda. Freud obstruye la posibilidad de pensar que, más allá de la conjuración de los varones que llevarán al asesinato del *Urvater*, las mujeres de la horda podrían también haber tenido sus propios motivos para matarlo: en todo el *Moisés*, Freud tampoco hace mención a la herética Eva ni tampoco a la sumisa María.⁶⁹

Tal vez no conspiraron, tal vez gozaban junto al padre, quizás no asistieron al banquete y no devoraron al padre, tal vez evitaron la culpa y gambetearon al superyó, y se reservaron la palabra y la voz para hacerla resonar como alternativa al momento, preciso, de la declinación de la función paterna y del deterioro y hasta el fracaso de la fraternidad tal como la observamos hoy. Se abre el campo de una sororidad cuyos protocolos de regulación social están todavía en proceso o *in progress*. Después de todo, si, como platea Freud, "Eros y pulsión de muerte luchan en el ello" (Ídem, 59), entonces esa lucha todavía nos deja la esperanza de la victoria de Eros a nivel pulsional.

El tótem, entonces, no solo recrea el asesinato, sino que simultáneamente venera y unifica la fratria varonil, a la vez que, paradójicamente, pulsiona violentamente respecto a los que están fuera de ella. Betty Fuks y Caterina Koltai, en su ensayo "*Tótem y tabú* después Auschwitz"⁷⁰ en

⁶⁹ Marta Gerez ha trabajado sobre la figura de las dos Ifigenias tal como éstas fueron presentadas por Eurípides, la que se somete al sacrificio y la que se rebela, aunque ninguna de las dos llega a procesar al padre ideal y, por ende, no logran ir más allá del padre (*Entre deudas y culpas: sacrificios*, pág. 151 y ss.)

⁷⁰ "Auschwitz" no deja de ser un significativo ominoso en sí mismo, en tanto 'ausch' significa excluido y 'witz, chiste o broma. Tal vez lo ocurrido en Auschwitz durante la Segunda Guerra Mundial constituya el 'witz' más siniestro de una modernidad que, hipócritamente hace gala de autocalificarse de 'progreso', sea en realidad un espacio de

Freud: ensayo conjetural

cierto modo nos invitan a pensar hasta qué punto esta pulsión agresiva del tótem, que ahora sugerimos como pulsión xenófoba, aparecerá más tarde en los ensayos de Freud sobre la guerra, y particularmente en su referencia a ese “dios de prótesis” mencionado por Freud en *El malestar en la cultura* (O.C., XXI, 111) —o el “Big Brother”, según Braunstein—, capaces ambos de “sumergir a la civilización en la barbarie” (204), como despliegue de una modernidad en la cual la fraternidad (en cualquiera de sus versiones: nacional, clase, género, étnica, racial, etc.) constituye el campo de acción del amor “entre los idénticos y el odio al otro” (Fuks/Koltai 204). Este núcleo problemático que emana del tótem pareciera habitar la consistencia misma del Estado moderno, organizado como un ‘régimen del hermano’, incapaz de regular las pasiones de amor y de odio. Ya vimos cómo en la pieza calderoniana se aprecia la necesidad de resguardar el poder por medio de *la nominación y la numeración paterna* en las monarquías absolutas, las cuales, al momento de la constitución de repúblicas a partir del Iluminismo, deberán ceder el paso a democracias formales representativas basadas en lo que Juliet MacCannell, en ese texto de 1991, denominó “el régimen del hermano”, en el cual uno de los hermanos —“first among equals”— asume “actuar como el Padre, pero sin serlo” (71, mi traducción); encarna de ese modo, según la autora, la metáfora paterna, ya no a nivel ‘familiar’, sino sobre los grupos artificiales, tal como Freud los denominará en *Psicología de las masas y análisis del yo*. En efecto, como plantea Rodríguez

mientras que en *Tótem y tabú* el nacimiento del grupo deriva del asesinato del padre, en este texto [*Psicología de las masas y análisis del yo*] el nacimiento del grupo es concebido a partir de la “estructura libidinal” de la conspiración de los hijos. Cara y cruz del mismo fenómeno. Para que un grupo subsista, es indispensable la existencia de un agente instaurador, idealizado, fiel de la balanza. “Sea que [como escribe Freud en *Psicología...*] nos encontremos al principio con un padre portador de la muerte o

aniquilación de la humanidad y los derechos humanos (tal como luego ocurrirá en otros regímenes del siglo XX y XXI).

un padre afectuoso, no puede haber grupo sin padre, no puede haber grupo sin obligación de pagar infinitamente la deuda por el derecho a la existencia y por el derecho al sentido”.

Fruto de esta deuda con el padre, cada sujeto está sometido a una relación de dependencia, de uno a Uno, con el jefe, el general o Cristo. La relación de sometimiento individual fundamenta la formación colectiva de la masa artificial. (Rodríguez II, 245)

Una vez más, uno puede preguntarse por qué no puede haber grupo sin madre, habida cuenta de que ella también es la que da la existencia y hasta la que transmite el lenguaje; por qué, pues, no hay deuda con la madre. Volvemos a la cuestión de ese ‘no sé’ que Freud confiesa respecto del matriarcado, cuando nos ha hablado en *Tótem y tabú* de la madre como transmisora del clan y del tabú de la suegra.

En *Psicología de las masas...* se trata de un colectivo diverso, moderno, artificial, que incluso coloca a la familia como grupo artificial; muy por el contrario —nos dice MacCannell— es “en ese momento en que tiene lugar una liberación real (cuando el antepasado tiránico es derrocado y el poder recae en la generación más joven, en los hermanos) que tanto el autogobierno como la represión (como tabú) comienzan realmente” (Ídem, mi traducción). Este hermano sustituto del padre no asume la función de “protecting and saving” (Ídem) de la derrocada función paternal. Este régimen del hermano —diferenciado de la fratria de *Tótem y tabú*—, para la autora, simula y metaforiza el orden simbólico centrado en la figura paterna, pero deviene imaginario. Siendo un miembro privilegiado entre sus iguales, entre sus hermanos, pero como líder, habiendo usurpado su poder y en representación del padre, declara la libertad, la igualdad y la fraternidad como condiciones capaces de superar y horizontalizar el régimen verticalista autoritario y paterno. De ahí que cuando Freud escriba *Psicología de las masas y análisis del yo*, sospeche que, aunque la fraternidad sea posible, se está lejos de alcanzar la igualdad, lo cual determina su visión política respecto del comunismo y el nazifascismo. Según Rodríguez:

Quizá sea su vena mesiánica la que lo lleva a admirar a las minorías despóticas. En las *Nuevas conferencias...*, Freud imagina una república platónica. Escuchemos este pasaje un tanto escalofriante: “El hecho de que los hombres se dividan en dirigentes y dirigidos es una expresión de su desigualdad *innata e irremediable*. Los subordinados forman la inmensa mayoría y *necesitan de una autoridad que tome decisiones por ellos*, para someterse a ellas incondicionalmente ... Es preciso poner el mayor empeño en educar a un estrato superior de *hombres dotados de pensamiento* independiente, inaccesibles a la intimidación, que luchen por la verdad y a los cuales les corresponde la dirección de las masas dependientes ... La situación ideal sería la de una *comunidad de hombres* que hubiesen sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. (II, 416, el subrayado es mío)

La cita retoma temas que vienen de muy atrás, como, por ejemplo, del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* escrito por el jovencísimo Étienne de La Boétie (1530-1563) y parece dar cuenta del impacto de las tempranas lecturas nietzscheanas de Freud, tal como lo manifiesta en una carta a Silberstein, más el matiz pesimista (“innata e irremediable”) quizá heredado de Schopenhauer. A su vez, resuena su concepción conservadora de la organización familiar y la elaboración de su mito moderno en *Tótem y tabú*. Se entiende que el feminismo, incluso adherido al psicoanálisis, se confronte con la necesidad de una revisión exhaustiva de varios conceptos freudianos, precisamente por lo que silencian y obturan. En el estado actual del mundo, esta tarea, con todas sus dificultades, no deja de exigir una mirada herética, a la vez que urgente. Rodrigué explora diversas posiciones críticas que se han preguntado si Freud era un liberal o un reaccionario empedernido. En realidad, esta cuestión solo puede debatirse situándose en el contexto de su época y en la constelación personal y cultural de su propia subjetividad. Si para Freud hay un antagonismo entre la familia y el Estado, si del gobierno de la horda se pasa luego “a la hora de los hermanos” y de ahí “al gobierno por la familia”, como versión *aggiornada* de la horda, entonces se comprende que “la pulsión disgregadora de muerte”

de ésta, fluya por los tejidos del Estado (Rodríguez II, 417). En todo caso, esta pulsión disgregadora la vimos muy presente en la historia de Edipo y en *La vida es sueño*. Freud, si apuesta a la autoridad, es porque sabe que la libertad individual, en estado natural, nunca podría dar lugar a la vida social; fuera de imaginar esa autoridad encarnada necesariamente en el padre o en la figura paterna, a Freud le interesa la cuestión de la ley, como base para la emergencia de lazos eróticos comunitarios, esto es, la necesidad de un contrato social que suponga la renuncia pulsional de cada miembro en procura de una convivencia, tal vez no totalmente pacífica, si se tiene en cuenta lo renunciado y las cuotas de agresividad y odio que habita a cada individuo.

Resulta interesante conjeturar hasta qué punto el primer congreso de los analistas se puede homologar a la situación de los varones en la horda primitiva: “Este congreso —escribe Rodríguez (II, 95)—, que duró sólo un día, no tenía presidente, secretario, tesorero, consejo ni reunión administrativa: sólo entusiasmo”; pareciera ser el punto cero, el ‘antes-del-padre’ (*Urvater, forevater*) que, parricidio o anhelo parricida de por medio, hará de Freud el padre y a la vez el tótem del movimiento posterior, con todas las consecuencias sacrificiales que eso supone, tanto para Freud como para el movimiento. Recordemos de paso que no hubo ninguna mujer en ese primer encuentro. Freud no menciona ninguna analista mujer ni en la *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* de 1914 ni en su *Presentación autobiográfica de 1924-25*.⁷¹ Rodríguez no deja de pasar su flechazo cruel cuando, además, adiciona a esta “misoginia estridente” (II, 133) de Freud, dos argumentos más que no dejan de hacer resonar la exclusión de las mujeres en *Tótem y tabú*: por un lado, el hecho de que ‘mujerizara’, subalternizara a sus discípulos en la medida en que escasamente

⁷¹ En la *Presentación* menciona una sola mujer, la Dra. Hug-Hellmuth (O.C., XX, 65), quien trabajaba junto al sacerdote protestante O. Pfister en Zurich como pedagoga. Me resulta curioso que sea la única nombrada y por eso no puedo contener la asociación de ese apellido con ‘hug’, que en inglés y alemán significan ‘abrazo’ y con ‘hell’ que significa ‘infierno’ en inglés y ‘brillante’ en alemán, e incluso con ‘muth’ que en alemán significa ‘coraje’. Hay aquí un nombre que, como significante, parece funcionar —conjeturo— como una condensación de las corrientes ideativas de Freud en ese momento en que va a emprender explorar ese *dark continente* femenino. En nota agregada en 1935 ya se ve en la necesidad de nombrar, al menos, a Melanie Klein y a Anna Freud.

Freud: ensayo conjetural

los cite en sus escritos, salvo para confirmar lo que él *ya había dicho*: “Estas publicaciones –escribe– empero, no han hecho más que confirmar mis opiniones y no agregan nada a ellas” (citado por Rodrigué II, 127). Por otro lado, el manto de silencio que tiende sobre las contribuciones de los analistas, sobre todo la de Sabina Spielrein y la pulsión de muerte; finalmente, su tratamiento de la mujer en *Introducción del narcisismo* cuando “la compara con los gatos, con los niños y con los criminales” (Rodrigué II, 133).

Rodrigué nos deja saber que, en 1913, Freud, al referirse al trueque de mujeres entre los clanes, lo minimiza, porque para él, “el objetivo de la autoridad en todas sus formas –horda, familia, gobierno– es el cercenamiento de la libertad” (II, 69). Esa actitud de Freud se dio tanto con su familia como con el gobierno de la IPA y del movimiento psicoanalítico. Por eso el régimen del hermano toma como emblema el muy conocido de la Revolución Francesa y del Iluminismo. Si, por una parte, se supera el marco familiar de transmisión y ejercicio del poder, si se gobierna sobre reglas supuestamente pactadas por el colectivo fraterno, esto no impide, para MacCannell, que “[b]ajo el 'nombre' del padre, un Otro sádico –Inconsciente, Superyó, Ello – [haya] comenzado su reinado de placer y de terror. Comienza el Régimen del Hermano. ¿Qué es la Ley del hermano?” (Ídem). O bien, con Braunstein, la pregunta se formularía: “¿hay alguna ley posible en el régimen del Big Brother?” A partir de Freud, Lacan y Kristeva, MacCannell explora esa tendencia destructiva de ese Otro sádico, habitado por la pulsión de muerte y revisa, entonces, la emergencia y la procedencia de las fallas del proyecto iluminista de la Modernidad. Su tesis apunta a demostrar cómo dicho régimen del hermano resulta en una nueva versión del patriarcado/matriarcado, pero con efectos todavía más siniestros. Para la autora, la esencia del régimen del hermano no es parental, ni paterna ni materna (Ídem, 70). Se abre así un panorama de desamparo social generalizado, de terror y de angustia, en un encuadre sin garantías de protección. Por ello, MacCannell afirma que “El Holocausto invirtió estructuralmente la relación padre-hijo” (73), en el sentido de que

asumió fascistamente instaurar la figura de un Hermano poderoso, sustituto del Padre, que ahora podía proteger a los hermanos del mal estigmatizado en el diferente, en el otro, algo que sus padres, debilitados por el mismo régimen, ya no podían ofrecer. Se entiende, entonces, que los hijos quisieran liberarse de esos padres débiles y víctimas, se comprende que su primera agresión estuviera dirigida a sus progenitores, tal como ocurrió en la postguerra y, paralelamente, cómo masas enteras se sometieron ese hermano-padre neototémico todopoderoso que los compulsaba a la violencia frente el otro amenazante, ofreciendo resguardo y protección siempre y cuando se aceptara debidamente obedecerlo en el marco de una estructura de poder vertical y piramidal, como fue el caso del nazismo, del estalinismo, de las organizaciones revolucionarias, y como todavía ocurre en el contexto de las organizaciones ligadas al narcotráfico.

Frente a esto, nos queda, pues, o bien la alternativa letal de anhelar nostálgicamente “el retorno del auténtico patriarcado edípico” (Ídem, 72), tal como se registra hoy en el neototemismo del avance de las derechas y ultraderechas, o bien imaginar un ‘régimen de la hermana’, una sororidad que no reproduzca lo peor ni del patriarcado, ni del matriarcado, ni de la fraternidad. La cuestión es sumamente compleja, particularmente si se la aborda desde las fórmulas de la sexuación de Lacan, por cuanto no hay un significante equivalente al falo del lado del no-toda capaz de agrupar a los seres humanos (varones y mujeres). Aún así, MacCannell —aunque orientada hacia otros tópicos— nos abre a pesar de todo la posibilidad de imaginar e inventar un nuevo régimen de la hermana, nuevos modos de goce —y el psicoanálisis es probablemente la vía para ello— cuando afirma que “La negación de la relación con el pasado no es la única característica del Régimen del Hermano. También debe negar a la hermana” (Ídem, 82). Si esta posibilidad es válida como alternativa dentro de la función fálica, entonces, el trabajo debería orientarse hacia un cambio con la relación al pasado —involucrando tanto lo que Freud abordará como ‘herencia filogenética’ o lo que Lacan llamó ‘historización’, como los avatares de la subjetividad de cada época— y a una profundización por el lado de las viscosidades de la relación con la Madre (pre- y postedípica), particularmente por una revisión sobre la cuestión del goce sexual en relación al goce Otro

Freud: ensayo conjetural

del lado del no-toda, especialmente en cómo se instala del lado de las mujeres, sin descuidar las transformaciones posibles del lado del varón. Es decir, reconsiderar la idea de Lacan de que (a) si “Lo real del goce sexual en tanto que está desprendido como tal, es el falo, dicho de otro modo, el Nombre-del- Padre” (*Seminario 18*, Clase 2 del 20 de enero de 1970); y (b) si ese falo no alude a la falta de significante sino que “apunta (...) a su relación con el goce”, particularmente el goce femenino y, finalmente, (c) si es “esencial como tal a la institución del discurso analítico, esta función del falo [en tanto] vuelve en adelante insostenible esta bipolaridad sexual” (Ídem, Clase 4 del 17 de febrero de 1971, 15), entonces la tarea parece situarse en relación a la posibilidad de afectar los modos de goce de una época y de los sujetos. Si el litoral del no-toda, como agujero, como objeto *a*, siempre amenazante, abre a otro goce no fálico que carece de significante que lo represente, por ende, no hay desde el lado de la ausencia en las fórmulas de la sexuación la posibilidad de instaurar un Nombre-de-la Madre. Y es que La Mujer no existe y “no tiene nada que hacer con la Ley” (Ídem, Clase 6, 17 de marzo d 1971, 21). En tanto el Nombre-del-Padre o su pluralización como los Nombres-del-Padre sólo son articulables desde el lado fálico, entonces solamente tenemos la posibilidad de inventar semblantes por medio del decir para contornear y hasta velar el agujero del lado de la ausencia. No se trata, pues, de proceder a la “domesticación del falo” (Ídem, 23). Es un trabajo de alta complejidad porque, indudablemente, afecta en lo social y en la cultura la estructura del patriarcado, la figura del varón y la gradual caída de la autoridad paterna, las fantasías femeninas y la necesidad de elaborar semblantes para las experiencias propulsadas por las tecnologías biogenéticas en relación a la reproducción, la reasignación de sexo, la medicalización de las disidencias sexuales, etc.

La veneración del tótem deviene proporcional al odio hacia los excluidos, odio que pareciera estar en la genealogía del concepto de pulsión de muerte y del concepto de superyó como heredero del Ello: se trata del mismo odio fraterno que —tal vez instigado por la Madre— dio lugar al parricidio y que luego se reactiva para los excluidos del clan. En la medida en que, como plantea Freud, el tótem ha devenido en una divinidad

que sostiene la sustancia común de la comunidad o del *kinship*, no deja de ser a la vez el que justifica al mismo tiempo el retorno de lo peor, no solo del Padre, sino del grupo filial, fraterno, parricida. Me parece que por eso Freud ubica al *kinship* como más antiguo que la familia:

Kinship significa entonces tener parte en una sustancia común. Es natural, pues, que no se base sólo en el hecho de que uno es una parte de la sustancia de su madre, que lo ha parido y de cuya leche se nutrió, sino que pueda adquirir y reforzar su *kinship* también en virtud del alimento que comió después, renovando así su cuerpo. Y si uno compartía el banquete con *su* dios, ello expresaba el convencimiento de que se era de una misma sustancia con él; y si alguien era discernido como extranjero, no se compartía banquete alguno con él. (Ídem, 137, énfasis mío)

De los nombres y del judaísmo

Retomemos la cuestión de los nombres y del *kinship*. La relación de Freud con los nombres es compleja, y su relación con el judaísmo ambivalente. Rodrigué afirma que “Sigmund suena menos judío que Sigismund” (I, 84); sin embargo, me parece errada esta afirmación por cuanto, de ser un nombre con carga judía, Calderón, viviendo en una sociedad fuertemente antisemita y siendo él mismo antisemita, como lo demuestran varios de sus *Actos sacramentales*, nunca lo hubiera elegido para el protagonista de *La vida es sueño*. Es cierto que Freud nunca renegó de su ‘sustancia común’ judía: “formaba parte —escribe Gay (667)— de su herencia filogenética”; sin embargo, encadenado a la herencia familiar, se definió como ateo y, por ello, nunca participó de celebraciones propias de la religión y la tradición judía. Los biógrafos no dejan de señalar la preocupación de Freud de sacar al psicoanálisis de toda posibilidad de convertirse en una religión y, además, de dejarlo convertido en una disciplina judía. De ahí el interés que tuvo en incorporar a Jung, más allá del ‘elemento homosexual’; Jung, como heredero y como gentil, dejaba claro que el psicoanálisis no era una ciencia judía. Retomaremos más adelante estos temas cuando abordemos *El hombre Moisés y la religión monoteísta*.

Freud: ensayo conjetural

Mientras tanto, señalemos que olvidar el significante Kallamon en el análisis de su sueño, nos orienta en otra dirección, ya que, no siendo un nombre que se le hubiera impuesto a Freud mismo, era no obstante uno de los nombres del padre. Ese significante parece conllevar no tanto el miedo al muerto, sino a la sexualidad o, mejor, a los excesos gozosos involucrados en la misma, frente a los cuales Freud no deja de precaverse amparándose, como dije, en el superyó moral. Eterna lucha entre Dioniso, con sus bacantes enfurecidas, el dios de la fertilidad, del vino, de las orgías y los excesos gozosos, y Apolo, el dios de la regulación, de la moderación.

Jakob Kallamon/Koloman Freud estuvo casado varias veces; muy apuesto y distinguido, exitoso en los negocios, tuvo varios hijos antes de su casamiento con Amalia NatJohnohn, mujer de buena educación veinte años menor que su esposo (él contaba cuarenta al momento del matrimonio) y a la que éste conociera en Viena. Amalia, la madre de Sigmund, que vivirá hasta los 93 años, era “atractiva, delgada y morena, y poseía gran vitalidad y una personalidad marcada” (Breger 23). Rodrigué refiere que la figura de Kallamon Jakob fue distorsionada por muchos biógrafos de Freud, al presentarlo como “un hombre bonachón, de buen humor, un tanto bobo, eclipsado por la belleza y juventud de la estupenda Amalia” (I, 55), tal vez un poco similar a como Lacan presenta al mismo Freud como uxurioso. Lo cierto, según parece, era que Kallamon Jakob era conocido por una sexualidad desbordante: “el vigor sexual de Kallamon Jakob, hombre de fuerte constitución física y que disfrutaba de los placeres de la carne (...) [era un] ejemplar robusto y saludable, amante de las mujeres, como lo prueban su reincidencia marital y la progenie numerosa” (55). No requiere de demasiado esfuerzo imaginar que la identificación inicial y la desidentificación posterior de Freud respecto a Silberstein pueda explicarse por esa semejanza de Jakob con Eduard, figuras con una conciencia moral menos implacable que la de Freud, lo cual pareciera llevar a éste a la conclusión conceptual de atribuir un superyó débil en las mujeres, como si fuera precisamente ese aspecto excesivo femenino del no-toda lo que Jakob y Silberstein podían darse el gusto de explorar sin menoscabo de su identidad masculina. Uno podría preguntarse si, detrás de la imagen del

uxurioso con la que se presenta a Freud, cabría imaginar —bajo la especularidad con Jakob y Eduard— una sexualidad secreta, más extendida de la que sugieren y admiten sus textos —sublimada o no, por lo menos una sexualidad más intensa que la practicada en su matrimonio. Las historias de sus viajes a Italia, las sospechas sobre su relación con Minna comentadas por los biógrafos parecen abonar estas conjeturas.

De ahí que Peter Gay aluda a los “sentimientos ‘homosexuales’ [de Freud] concernientes a su amigo íntimo de la década de 1890, Wilhelm Fliess” (19), tal como el mismo Freud los calificaba. Gay desliza unos comentarios en los que —más allá de la identificación con Aníbal, de los intereses arqueológicos y con la ilusión de conquistar Roma, la ciudad eterna,⁷² sede de los enemigos de los judíos— parece insinuarse otro tipo de intereses:

Había algo más; su deseo de visitar Roma —observó— encubría y simbolizaba “varios otros deseos cálidamente anhelados”. (...) Símbolo sobrecargado y ambivalente, Roma representaba los deseos eróticos ocultos más poderosos de Freud, y sus deseos agresivos sólo ligeramente menos ocultos; permitía vislumbrar su historia secreta. (Gay 164)

⁷² El viaje a Roma parece ser un parteaguas en la vida de Freud; conjeturo que alguna experiencia crucial ocurrió en esa ciudad, por cuanto le cuenta a Fliess que “se había ‘acrecentado un tanto’ el placer que encontraba ‘en la vida y el trabajo’, mientras que había ‘disminuido un tanto’ el placer que hallaba en ‘el martirio’” (Gay 172). Rodrigué también apunta el relato de Freud en “Lo ominoso” (1919) (*O.C.*, XVII, 215 y ss.), cuando cuenta cómo, rumbeando por una pequeña ciudad italiana, llegó a un barrio de prostitutas, apresurándose “a dejar la estrecha callejuela doblando en la primera esquina” (*O.C.*, XVII, 237), para inmediatamente, sin darse cuenta, regresar a dicha calle por tercera vez, repetición que le dio ese sentimiento de siniestro que conceptualiza en este ensayo. Conjeturo que, en esta época, bajo los efectos afrodisíacos de la cocaína, el espanto estuvo causado no tanto por la presencia o incitación provocada por esas mujeres —como ese “pánico heterosexual” que le habían causado las histéricas de Charcot (Rodrigué I, 200), sino porque ellas no estaban en la agenda de su deseo, ni homosexual ni heterosexual (éste siempre sacralizado). Con total desparpajo, Rodrigué remata estos episodios diciendo: “Me resisto a pensar que el mayor sexólogo de todos los tiempos haya sido nada más que un tímido y furtivo ‘puñetero’” (I, 172).

Freud: ensayo conjetural

Gay no da cuenta de esos ‘otros’ intereses de Freud, así como tampoco desarrolla el episodio con Silberstein: en un par de párrafos bastante curiosos por su construcción retórica, Gay esquiva abordar el homoerotismo o la homosexualidad reprimida en esa ‘amistad’, aunque procederá a mencionarla cuando dé cuenta de otros testimonios de su biografiado, en las relaciones posteriores con otros discípulos o colegas. Según Gay, en 1872 “Freud sobrellevó un rito iniciático adolescente: el primer amor” (45); de inmediato pasa a mencionar por vez primera a Eduard Silberstein al que califica de “su más íntimo amigo de aquellos años”; sin embargo, si el lector se quedó con la sugerencia de ligazón entre ‘primer amor’ y Silberstein, en el párrafo siguiente comprueba que Gay no atribuye ese primer amor a la relación con Eduard, sino con Gisela Fluss, a la que califica de “primer arrobamiento” (46), lo cual —como ya vimos en relación a Gisela y Frau Fluss, su madre— no parece haber sido más que un episodio-pantalla⁷³ de deseos incestuosos y homoeróticos.⁷⁴ El episodio sobre Silberstein apenas toma en esa extensa biografía escrita por Gay un carácter meramente anecdótico, sin permitirnos elaborar —como pretendo en este ensayo— otras conjeturas desde una lectura genealógica. Y lo peor de todo, es que, en el párrafo siguiente, Gay pasa página sobre esa ‘bisexualidad ética’ mencionada por Braunstein, esto es, sobre este juego de fuerzas homo/heterosexual, para afirmar, comenzando con un ‘pero’ adversativo que tiene demasiado peso: “Pero Freud comenzó a pensar en cosas más serias” (46).

⁷³ La mujer ‘pantalla’ —típica de hombres bisexuales que encubren su homosexualidad con novias y esposas— se torna peligrosa para Freud cuando tiene los rasgos del hombre que se admira: en carta a Martha del 20 de octubre de 1885, Freud escribirá, refiriéndose a Jeanne Charcot, que “nada es más peligroso que una joven con rasgos del hombre que admiramos” (citado por Rodrigué I, 202). ¿Prefiguración del rasgo unario de Lacan?

⁷⁴ Rodrigué también califica a Gisela como “el primer amor adolescente de Freud” (I, 67). Sin embargo, más avanzada su biografía, dirá que, “a los 16 años, tal vez antes, aparece el primer amor, amor que *tiene que ser contado desde un lugar muy especial*, llamado Academia Española” (I, 86, el subrayado es mío). Introduce de ese modo la relación de Eduard y Sigismund/Sigmund, puesto que, como vimos, fue “dentro de esa amistad [que] ‘Sigismund’ pasa a ser ‘Sigmund’” (Idem).

Regresando a las elaboraciones freudianas en *Tótem y tabú* y a la cuestión del nombre, podemos conjeturar que esos nombres impuestos por el linaje podían ser nefastos para su afán de ir más allá de sus determinaciones familiares y, como sabemos, más allá del Padre, por cuanto amenazaban su vida; sin embargo, a pesar del temor que le inspiraban, Freud se defiende del carácter contagioso por medio de la conciencia moral, la conciencia de culpa y la angustia. Los biógrafos han subrayado el componente supersticioso que siempre angustió a Freud y que, por ejemplo, lo dejó fijado a los delirios fliessianos con la numerología, cuyo antecedente lo vimos en una carta de juventud a Silberstein.⁷⁵ Lo sexual (incesto, homoerotismo, parricidio), sin sucumbir completamente a la represión, va poniendo a Freud en la tarea de defenderse mediante el autoanálisis, el matrimonio heterosexual y la sublimación por medio de la escritura y la investigación científica. Una vez más, aquello que ocurrió en la infancia y la temprana adolescencia alcanza posteriormente un estatus teórico. Atribuyéndolo a los pueblos ‘primitivos’, Freud anota precisamente lo que lo había perturbado personalmente, esto es, que “los nombres de los difuntos pasado un largo período de duelo: se los imponen a niños, de los cuales se dice, entonces, que son el renacimiento de los muertos” (*O.C.*, XIII 62). Y es que, para Freud, los niños admiten la “ semejanza léxica carente de significado”, de modo que

si dos cosas se llaman con nombres que suenan igual, es preciso que ello designe una profunda concordancia entre ambas. Y el propio adulto civilizado acaso colija, por muchas peculiaridades de su comportamiento, que no se encuentra tan lejos como cree de tomar los nombres propios en el sentido pleno y sustantivo,

⁷⁵ Gay, por su parte, señala, tomando los términos del mismo Freud, que “la superstición...es la anticipación de dificultades a través de la proyección hacia afuera de deseos hostiles y desagradables; la superstición de Freud tenía que ver con los conflictos inconscientes que envenenaron su infancia, con sus fantasías agresivas y su rivalidad con los hermanos, y desde luego con el miedo a las represalias por sus deseos perversos” (173). Por otra parte, Rodrigué se refiere al “rico mundo supersticioso” de Freud, señalando la paradoja de que “Freud, el gran racionalista, estaba atrapado en la red de la superstición numerológica” (97). Según Rodrigué, “Freud no fue un gran supersticioso, pero sí un supersticioso contumaz, del tipo que “entiende” de números, teme a los espejos rotos y consulta la página del horóscopo” (380).

Freud: ensayo conjetural

y que su nombre se ha fusionado con su persona de una manera muy particular. Armoniza con esto el hecho de que la práctica psicoanalítica encuentre múltiples ocasiones de apuntar a la intencionalidad del nombre en la actividad inconciente de pensamiento. (62)

La semejanza léxica permite, como vimos, desplazar el Sigismund, a la vez que instala el Sigmund. Lo displacentero disparado en el personaje calderoniano y su relato edípico que, junto a la borradura de los nombres del padre (Schlomo y Kallamon), caen bajo la represión, constituyen los pasos iniciales de un proceso de separación respecto al destino o predestinación —temas de la pieza calderoniana— que conllevan esos nombres. Son operaciones o mecanismos que le permiten hacer un corte con las determinaciones nominativas de la estirpe de los Freud. Conjura de ese modo el contagio probable con el muerto (su abuelo y hasta su padre) y con el parricida calderoniano por medio de un ritual de autobaustismo, de separación, es decir, ir a un más allá del Padre, como ese recuerdo, ya avanzada su edad, que Freud evoca de su visita a la Acrópolis. En esa famosa carta a Romain Rolland fechada en 1936, escrita pocos años antes de su muerte, convergen los recuerdos de su adolescencia, *incluida la mención a un romance español*, con los de madurez en su visita a Atenas y a la Acrópolis, cuyo juego entre certidumbre e incertidumbre, entre fantasía y realidad, lo conducen a un sentimiento de ambivalencia respecto del padre: por una parte, un sentimiento de culpa a partir de “la superioridad de los hijos” y, por otro, la constatación de que

Tiene que haber sido porque en la satisfacción por haber llegado tan lejos se mezclaba un sentimiento de culpa; hay ahí algo injusto, prohibido de antiguo. Se relaciona con la crítica infantil al padre, con el menosprecio que relevó a la sobrestimación de su persona en la primera infancia. Parece como si lo esencial en el éxito fuera haber llegado más lejos que el padre, y como si continuara prohibido querer sobrepasar al padre. (O.C., XXII, 220)

Habida cuenta de que “Nuestro padre había sido comerciante, no había ido a la escuela secundaria, Atenas no podía significar gran cosa para él. Lo que nos empañaba [a él y su hermano] el goce del viaje a Atenas era entonces una moción de piedad [hacia su padre]” (Ídem, 221). Y la piedad, como nos informa el Diccionario de la RAE, es una “virtud que inspira, por el amor a Dios, tierna devoción a las cosas santas y, por el amor al prójimo, actos de amor y compasión, amor entrañable que se consagra a los padres y objetos venerandos”. La piedad, además, como nos lo recuerda Marta Gerez Ambertín, “es un manto ... que cubre las máculas del padre” y también es el “reverso del más allá del padre, impide el éxito y reflota las formas más terribles del destino cruel que impulsa al fracaso” (*Las voces del superyó* 186). El eco de *Tótem y tabú* es evidente en esta carta tardía.

II. El origen

Del Urvater

Mucho se ha dicho de cómo Freud ‘salva’ al Padre. En lo que antecede hemos usado el vocablo ‘padre’ en un modo amplio: a veces como el genitor, a veces referido al linaje o genealogía familiar y en otras al eje que atraviesa toda la obra freudiana, esto es, a la función paterna que, más tarde, Lacan denominará función fálica o los Nombres-del-Padre. La cuestión del padre está ligada en Freud a la del linaje y también, como lo demuestra *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, al tema del origen. Hemos mencionado ya cómo el neoliberalismo obstruye el agujero abierto por el duelo por la pérdida de las utopías, de los proyectos revolucionarios de los sixties y cómo también no cesa de obstaculizar los proyectos emancipadores y las luchas de sectores afectados, no solo por la biopolítica neoliberal, sino también por su necropolítica. Freud, al plantear la cuestión del linaje, del padre y del origen, nos invita a no desentendernos de la memoria, sea como huellas de la tradición, sea como herencia arcaica o filogenética, o bien —como en Lacan— como ‘farfullar de los ascendientes’, en lo que éstas tengan de históricamente alentador, pero sobre todo de traumático. Desde esta perspectiva freudiana es posible elaborar los duelos mencionados y, además, combatir la promoción neoliberal de sujetos robotizados, automatizados, con subjetividades pre-formadas, uniformizados, programables y calculables, carentes de memoria, de historia, de legados y herencias simbólicas. Es por esta invitación que Freud nos muestra el camino para emanciparnos de lo peor del Padre, de ese resto que, como superyó heredero del Ello, nos goza incitándonos a gozar. Y ese camino es indispensable para conformar sujetos capaces de ‘ir más allá de ese Padre’ y contribuir a impedir el avasallamiento del deseo propugnado por las políticas neoliberales.

Hemos hablado ya de ese deseo acropolitano de ‘ir más allá del padre’ que Freud comenta en su carta a Romain Rolland. Y es que, como lo atestiguará el concepto del superyó, se trata de una figura jánica, como bien lo ha planteado Marta Gerez Ambertín en su libro *Las voces del superyó*. Así, tal como resulta de *Tótem y tabú*, hay dos caras del Padre, una orientada al deseo y al don, digamos, su cara benéfica, amparadora, correspondiente

al Padre Muerto idealizado, y otra cara atroz, la del padre real o lo real del padre, que incita al goce y se anuda a la pulsión de muerte, correspondiente al residuo vivo del padre no-todo-muerto. Entre una y otra cara, el parricidio; el tótem es precisamente aquello posterior al asesinato del padre que va dar lugar al banquete totémico, donde los hijos —venerando ahora culposamente la figura del padre asesinado— devoran una parte de su cuerpo, incorporan al padre, pero no todo el padre o no todo del padre, de modo que ninguno resulta capacitado para ocupar el lugar vacante y gozante del *Urnater*.

El parricidio ha dado lugar a la Ley que prohíbe el incesto y el parricidio y, culpa de sangre mediante, no deja de instalar el reverso de la Ley (siempre fallida, nunca toda): se trata de la falta propia de todo deseo que incita a cometer o desear cometer el crimen una vez más. El parricidio, además, ha dejado un resto de goce excluido de la ley que pugna por retornar espectralmente demandando más y más sacrificios; es ese resto del padre no todo muerto que insiste, irrumpe en tanto real insensato incitando al goce vía la repetición como *tyché*.

Vamos a plantearnos explorar dos textos de Freud, aunque sea panorámicamente y dentro de los parámetros conjeturales biogenealógicos que nos hemos planteado; me refiero a *Tótem y tabú* y *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. Sin afán de entrar en las discusiones que preocupan a los analistas clínicos, nuestro abordaje pretende, una vez más, detectar puntos de obturación que el hacer conceptual freudiano parece excluir, invisibilizar o silenciar. Como hemos venido haciendo hasta aquí, se trata de un trabajo conjetural sobre los textos o las marcas textuales y no sobre la arquitectura teórica del psicoanálisis. Si ‘salvar’ al Padre es el eje que atraviesa la escritura freudiana, es porque la cuestión del padre está ligada a la del linaje, a la de los ancestros y al judaísmo, razón por la cual se comprende que la figura de Moisés, que tanto atrajo la atención de Sigmund ya desde sus horas tempranas frente a la famosa estatua de Miguel Ángel, adquiera una dimensión relevante cuando la retoma al final de sus días, bajo el sufrimiento causado por un cáncer ya devastador y la muerte inminente. Así, el tema del origen, que hemos planteado desde el

Freud: ensayo conjetural

inicio, como procedencia y emergencia, pareciera al final de estos días retomarse retroactivamente desde Moisés —extranjero, legislador, fundador de doctrina y caudillo de un movimiento, tal como Freud. Se trata, pues, de cómo Freud se posiciona respecto de sí mismo en el panorama de esos últimos años, donde el exilio y la inminencia de la muerte, lo conducen a repensar el futuro de su legado al mundo, que desde 1924 lo preocupaba: “Tampoco hoy puedo saber, desde luego, cuál será el juicio definitivo de la posteridad acerca del valor del psicoanálisis” (*O.C.*, XX, 46). Es su modo —creo— de obturar el retorno espectral de su propia paternidad, para salvar su legado, particularmente en un contexto histórico que amenaza el futuro de la doctrina por él creada. A Freud no se le escapaba el rol central de su figura en el movimiento psicoanálisis y, tal vez por ello, la figura de Moisés lo advertía de los riesgos parricidas a los que se exponía con su desaparición física, incluso por ciertos factores de su propia personalidad, como la irascibilidad y la intransigencia que, en algunos momentos, les había hecho sentir a algunos analistas, varones y mujeres. En esos años del *Moisés*, Freud ha elaborado la tesis de los dos Moisés, el egipcio y el medianita, por eso no tiene la misma convicción optimista —a pesar de haber ya conceptualizado el superyó— que tenía cuando escribió su *Presentación Autobiográfica* (1925 [1924, con adiciones posteriores]), en la que solo advertía su posición totémica, identificada al Moisés egipcio:

Así pues, echando una ojeada retrospectiva a la obra de mi vida, puedo decir que he sido el iniciador de muchas cosas y he prodigado numerosas incitaciones de las que algo saldrá en el futuro. Yo mismo no puedo saber si será mucho o poco. Pero tengo derecho a formular la esperanza de haber abierto el camino a un importante progreso en nuestro conocimiento. (*O.C.*, XX, 66)

Debe haber evaluado su situación en los últimos días en Viena tal como imagina que le hubiera ocurrido a Moisés si hubiera permanecido en Egipto: convertirse en un proscrito y un renegado, e incluso un mártir (*O.C.*, XXIII, 58); de modo que exiliarse a Inglaterra parece haber sido

una decisión encaminada a evitar “el apremio del desengaño y la soledad” (Ídem). Intuyo que, en este itinerario de vida, la escritura y la producción conceptual sólo puede ser el resultado de un sujeto que ha podido “parlotear” (*lainsser*) sobre la doble faz del padre para evitar ser capturado por el goce de dicho Padre que impulsa a un suplicio sacrificial. Esta evitación, como lo hemos planteado en la primera parte de este ensayo, ha sido constante en la vida de Freud.

En los trabajos psicoanalíticos suele apelarse al vocablo *Urvater* para referirse al padre primordial de la horda primitiva darwiniana que Freud toma como base para instalar su mito moderno sobre los inicios de la cultura humana en *Tótem y tabú*. Como todo mito, resulta siempre imposible agotarlo conceptualmente, porque precisamente su carácter de tal, hace que siempre permanezcan en él enigmas, lugares nebulosos que, precisamente por ese carácter, abren a nuevos interrogantes y lecturas. Además, como bien lo escribe Freud, el mito está narrado siempre, no en el campo del *illo tempore*, lejano en el tiempo, sino en el del no-tiempo: “*Eines Tages*” (Un día) (*O.C.*, XIII, 144), tal el comienzo del mito freudiano. De ahí que Freud jamás pretendiera consistencia histórica para su propuesta: “Sería un disparate aspirar a la exactitud en esta materia, así como sería injusto pedir certezas” (Ídem, nota 50).

Freud nos relata su mito en *Tótem* y lo retoma en su *Moisés*; en esa segunda versión, se agregan detalles y se apoya —como veremos— en una analogía diferente a la primera presentación. Entre *Tótem y tabú*, de 1913 y su *Moisés*, de 1934-1938, hay largos y agitados 25 años, en los cuales se consolida la doctrina psicoanalítica, se expande, se institucionaliza el psicoanálisis y Freud escribe y publica textos fundamentales, con variaciones importantes en la arquitectura teórica (narcisismo, el ello, la pulsión de muerte, la segunda tópica, el malestar en la cultura, la psicología de las masas, etc.). En ambas obras la intención parece ser la de construir un “puente” no sólo entre el psicoanálisis y otras disciplinas (*O.C.*, XIII, 7), sino también entre la psicología individual y la psicología de los pueblos. Sin embargo, a diferencia de aproximaciones previas, Freud invertirá la propuesta de la escuela psicoanalítica de Zurich —polémica con Jung, su “príncipe heredero”, intento filicida, modo freudiano de matar al hijo—

Freud: ensayo conjetural

que procura “resolver problemas de la psicología individual recurriendo a material de la psicología de los pueblos” (Ídem). Más que del tabú, que hoy designamos como el ‘imperativo categórico kantiano’, y de la emergencia del totemismo y del origen de las religiones, tal como los abordó y explicó en *Tótem*, en su *Moisés*, al final de su vida, se enfoca en el monoteísmo: precisamente, además de plantear la extranjería de Moisés, Freud busca explicar “la génesis de la idea monoteísta” (O.C., XXIII, 63). Es desde esta investigación que Freud aprovechará lo ya planteado en *Tótem*, e incluso lo relativo al complejo de Edipo, para abordar nuevamente la preeminencia de la figura paterna y lo ya explorado sobre la psicología infantil. La cuestión del Uno y de la ética (esto es, la conciencia moral más el superyó atroz) se ligan para completar el paisaje de su elucubración, o su “hipótesis fantástica” (O.C., XIII, 143) la cual, como Freud bien lo sabe, como toda verdad, es reconocida después de un largo período de rechazo puesto que “la verdad nueva despierta resistencias afectivas” (Ídem 64). Nos da el ejemplo de Darwin, cuya ‘verdad’ tardó en ser reconocida, pero a la postre su figura y su contribución le otorgaron el “honor de una tumba o cenotafio en Westminster” (Ídem). Los biógrafos de Freud no dejan de comentar cómo Freud aspiraba al Premio Nobel y a reconocimientos funerarios. Ya en Londres, nos relata Rodrigué, “le informa con evidente orgullo a Arnold Zweig que tres secretarios de la Royal Society lo han visitado llevando “el libro sagrado de la Sociedad Real” para que lo firme. “Me dejaron un facsímil del libro y, si usted estuviese aquí, yo le podría mostrar las firmas, desde Isaac Newton hasta Charles Darwin.” ¡Buena compañía! (II, 483). Estos reconocimientos finales, ausentes cuando escribía *Tótem*, son ahora los que le dan, junto a su seguridad en el exilio, la motivación para dar a luz su *Moisés*.

En ambos casos, *Tótem* y *Moisés*, lo que recorre por debajo es la preocupación sobre la religión y la captura de lo religioso de o por la subjetividad, que Freud sustenta alrededor de la figura del padre. En efecto, esta preocupación es la que lo va llevando a enfatizar la cuestión más delicada: *la función paterna*, que ya venía desde el complejo de Edipo y el complejo de castración. Nos dice al principio de su *Tótem y tabú*: “En este libro

se intenta colegir el sentido originario del totemismo desde sus huellas infantiles, los asomos de él que afloran en el desarrollo de nuestros propios niños” (Ídem, 8). Y este enlace con las huellas infantiles no deja de ligarse, obviamente, a su propia posición en el linaje de los Freud y a la manera herética que hereda en relación al judaísmo y, consecuentemente, a su mentado ateísmo.

La figura y el texto sobre Moisés, en cierto modo, le permite situarse en relación a la tradición monoteísta judía, no como creyente, pero sí en cuanto a los rasgos de carácter que caracteriza al pueblo judío, al cual, como vimos, nunca ha negado pertenecer; y nos detalla esos rasgos que son los del pueblo y que son los suyos: “su carácter por la desautorización de la magia y la mística, la incitación a progresos en la espiritualidad, la exigencia de sublimaciones”, más el arrobamiento “por la posesión de la verdad (...) la alta estima por lo intelectual y la insistencia en lo ético” (Ídem 82). Todos ellos constituyen los ejes que atraviesan su vida y su obra. Y, además —lo que no es poco— considerarse parte de un pueblo elegido por dios, aun cuando le cueste justificar la crueldad de dicho dios que lo somete a tantos infortunios (al pueblo y a sí mismo), lo cual parece ser causa del asesinato de Moisés (como podría serlo de él mismo por los analistas), en razón de que “los signos del favor de Dios eran harto mezquinos” (Ídem 108). Es en el espacio de esta cuestión que Freud formula la pregunta crucial, que lo conducirá a enfatizar la idea de un dios jánico pero, sobre todo, el concepto de superyó: “Ahora bien, ¿por qué el pueblo de Israel dependía más y más sumisamente de su Dios mientras peor era tratado por este?” (Ídem).

Indudablemente, el clima político de la Primera Guerra Mundial y más tarde el ascenso al poder del nazismo, con el correspondiente exilio de Freud, configuran el marco que estos textos convocan. Los ideales iluministas, razón y ciencia, como ideales de progreso civilizatorio, se astillan y a Freud le comienzan a resultar meros semblantes que velan la otra cara: la barbarie, como si civilización y barbarie conformaran una banda de Moebius, con el resultado nefasto de aunar del mismo modo religión y política, incluyendo la ciencia, y con todo ello, incentivar un goce que exige todo tipo de sacrificios. Probablemente Freud comenzó a percibir

Freud: ensayo conjetural

que la religión, contrariamente a lo que había planteado en 1927 cuando escribe *El porvenir de una ilusión*, efectivamente tenía un porvenir, con toda la peligrosidad que eso conlleva. Hay que agregar a este contexto, la situación personal de Freud: si bien la cuestión de su muerte, como hemos visto, lo angustia desde su juventud, ésta se va haciendo cada vez más dramática a medida que envejece, pero, sobre todo, a medida que construye el psicoanálisis y que éste se institucionaliza (IPA), hasta los años en que pergeña el *Moisés*, ya con un cáncer y una edad avanzada irreversibles.

Si es consciente de su mortalidad, eso no impide que imagine paralelamente el fin de su doctrina, como le ocurrió al Moisés egipcio después de su asesinato. Al fin y al cabo, Freud ocupa el lugar del ‘origen’ del psicoanálisis el cual, no siendo una religión, no obstante, lo coloca en la posición que él atribuye a Moisés mismo: la de un “déspota ilustrado” (46). Si en vida misma de Moisés, como en la de Freud, se registran “serias sublevaciones contra la autoridad” y gestos de franca apostasía (Jung, Adler, Rank, etc.), es imaginable que ambos tuvieran, por muchos motivos, una “colérica indignación” (Ídem). Las posibilidades de que el movimiento analítico —primero centrado en Viena y luego en Londres y con las pretensiones de consolidarse en otras ciudades y regiones— produjeran diversos Becerros de Oro era, en 1938, muy concretas. Asimismo, era para Freud muy concreta la posibilidad de que la publicación de *Moisés* produjera, durante su vida en Viena, la persecución de los analistas en esa ciudad y más allá. Freud no podía desconocer la posibilidad de la anarquía a continuación de su deceso, como lo había imaginado para el momento inmediato posterior al parricidio en *Tótem*. Si el legado del Moisés retornó y su influjo había sido conservado por los sacerdotes y sobre todo por la tradición, entonces se entiende que Freud tuviera razones suficientes para trabajar sobre esta figura bíblica, incluso más allá de la cuestión del Padre. Persecución racial y censura fueron los motivos que dilataron la publicación de la obra, considerada por Freud como un verdadero ‘riesgo’, hasta encontrar el momento propicio una vez instalando en Londres” “Comoquiera que fuese, arriesguémonos ahora” (56). Frente a las dudas sobre la posible publicación de estos textos sobre Moisés, particularmente el tercer

tratado, Freud tiene certeza de la necesidad de escribirlos —“No sólo lo creo, sino que lo sé bien” (53)—, incluso si se los mantiene ocultos, “hasta que llegue el tiempo en que pueda conocer la luz del día sin peligro, o hasta que alguien que sustente idénticos raciocinios y profese las mismas opiniones pueda decir: «Ya hubo uno, en tiempos oscuros, que pensó lo mismo que tú»” (54).

Desde las cartas a Silberstein hemos visto su preocupación por la fama, por ir más allá de aquella sentencia de Jakob Freud sobre la escasa promesa de futuro en su hijo, casi una especie de maldición o de oráculo que contrastaba con la supersticiosa predestinación del nombre: Sigismund=Sigmund, recordemos, es el victorioso, el conquistador, por eso en el *Moisés* Freud —por vía de la figura de Cristo y de Edipo— nos plantea que ese hijo que, por sí solo, quiere “procurarse una posición excepcional y un sustituto para la identificación-padre”, deviene “el héroe que siempre se subleva contra el padre y lo mata en alguna figura suya” (84). Pasaje, como vemos, del *goldenes Kind* —el niño dorado de Amalia Freud— al fundador de una doctrina no religiosa, pero también la del hijo que va más allá del padre; paradójica, puesto que, al ajustar cuentas con su linaje judío, a la vez que va más allá del judaísmo que “había sido una religión del padre” (Ídem), ese viejo dios-padre, amado y temido, pero finalmente oscurecido por el hijo —tal como sucede con Segismundo y Basilio— no deja de instalarse en ese más acá de su proge y de sus ancestros. Freud, sin embargo, evita la “regresión cultural” del cristianismo, manteniendo el componente espiritual del judaísmo, así como Segismundo mantiene la idea de justicia y de verdad como rasgos (modernos) del buen gobierno —apoyado en parte sobre la demanda popular de las masas— frente a las magias y engaños sostenidos por Basilio. Tanto en la obra de Calderón como en la de Freud, parece haber la intención de sostener un monoteísmo riguroso que, a diferencia del monoteísmo cristiano del Hijo, no reintroduzca “la gran divinidad materna” ni tampoco figuras y rituales de un politeísmo disfrazado (85).

De ahí la ambigüedad sobre la que pivotea Freud desde la figura de Moisés: por un lado, “una sobresaliente figura paterna” asesinada por su pueblo, pero, por otro, un ‘hijo’ de Akhenaton. Moisés y Cristo, de los

Freud: ensayo conjetural

que poco se sabe con certeza, fueron ambos asesinados por sus pueblos, de ahí los temores parricidas que agitaban a Freud desde los conflictos del movimiento analítico iniciados sobre todo a partir de la Primera Guerra Mundial y acrecentados a medida que la doctrina se institucionalizaba. Como vemos, Freud va construyendo una serie de tipo metonímico —en la que pareciera querer él mismo insertarse— desde Akhenaton, pasando por Moisés y llegando a Cristo: “Si Moisés es el primer Mesías, Cristo es su sustituto y sucesor”, de ahí que en la resurrección de Cristo también resucita a Moisés, ambos como “el padre primordial retornado, de la horda primitiva; glorificado y situado, como hijo, en el lugar del padre” (86). Dejando de lado el rol paterno que Freud ocupó frente a su familia a partir de la muerte de Jakob, lo relevante aquí es que el asesinato de Moisés pasa a ser “un importante eslabón unitivo entre el proceso olvidado del tiempo primordial y su tardío reaflorescimiento en la forma de las religiones monoteístas” (Ídem), con lo cual da sustento a su hipótesis fantástica. Si el “pobre pueblo judío” paga su desmentida del asesinato del padre con duras penitencias a lo largo de la historia (Ídem), Freud hace un corte, se desgaja de esa serie metonímica precisamente porque el saber elaborado por su doctrina le permite hacer un alto al goce de ese resto del *Urvater* que, desde su perspectiva, mantiene, tanto a judíos como a cristianos, “atascados en el reconocimiento del gran padre” (Ídem). Lo relevante para Freud resulta que, sea como fuere, es el parricidio el que explica el surgimiento de religiones monoteístas.

Conquistar nuevos territorios, no religiosos —pues no cede en su deseo y se separa del goce del Otro—, sino científicos, es parte de la ambición ‘guerrera’ o heroica de Freud; no por nada, muchos de los conceptos que nos legó son tratados desde la perspectiva de la lucha y la colonización: lucha de pulsiones, lucha en la transferencia, dominio del yo, dominio del ello, etc. En consecuencia, no sorprende que el *Moisés* resulte la culminación de una larga preocupación por su posición como fundador de discurso (como lo ha planteado Foucault en “¿Qué es un autor?”) y la ansiedad por su legado, su herencia —se lo llama el Padre del Psicoanálisis—, a la que no deseaba ligada a su origen judío.

Moisés es para Freud quien les dio a los judíos la religión mono-teísta, ese culto del Uno, de un dios amo, omnipotente, seguramente porque, como Freud mismo, “era conciente de sus grandes capacidades, ambicioso y activo; quizás hasta se le insinuaba la meta de ser un día el jefe de su pueblo, gobernar el reino” (*O.C.*, XXIII, 27). La figura del ‘gran hombre’ —nunca se le ocurre a Freud la posibilidad de una ‘gran mujer’— una vez revisada por Freud descartando los rasgos de personalidad notorios o espectaculares, se define por “rasgos paternos” y su capacidad de “influir sobre sus prójimos por dos caminos: el de su personalidad y el de la idea por la cual aboga” (Ídem 106). Esos rasgos paternos, como hemos ya visto, son jánicos: por un lado, ofrecen a la masa —como al niño— la autoridad necesaria para lograr su sometimiento (alienación), bajo las insignias de ser proveedor de amparo, llegando al punto de posicionarse con toda su crueldad, generando miedo y maltratos, ambos recibidos incluso como dones a los que el niño o la masa se sacrifica. Ese ‘gran hombre’, entonces, se coloca en el lugar del Ideal del Yo, pero también del superyó atroz, cara ésta que el sujeto infantil o la masa intenta velar, aunque no pueda sustraerse a los imperativos de goce a los que son conducidos. Se lo admira a la vez que se lo teme. Moisés —como el mismo Freud— se nos presenta como “un vigoroso arquetipo paterno” (Ídem), que “creó a los judíos” (Ídem 103), al modo en que Freud —si podemos decirlo así— creo a los analistas.

El vocablo ‘arquetipo’ no deja de ser curioso y hasta cuestionable; obviamente, supone un modelo universal que sostiene la idea de la herencia arcaica o filogenética, pero también pareciera ser un significante residual evocador de aquellos tiempos de fascinación amorosa con Jung, como ese residuo pulsional que retorna, con esa “significatividad decisiva [que tiene] el *despertar* de la huella mnémica olvidada por obra de una repetición real reciente del suceso” (Ídem 97);⁷⁶ y ese suceso, siendo el asesinato del *Urvater*, es el que se aprecia en la “repetición (...) del asesinato de Moisés [y] el presunto asesinato de Cristo” (Ídem), ambos ahora a

⁷⁶ La idea del ‘despertar’ de la huella mnémica, con toda su carga pulsional primitiva, nos retrotrae nuevamente a la idea de que la vida es sueño y que sólo al momento de la irrupción tímica, a veces insensata y hasta aterradora, despertamos.

punto de poder repetirse sobre su misma persona, esto es, con la posibilidad de ser Freud mismo el objeto del goce parricida de Hitler o de sus discípulos-hijos analistas. No por nada a Freud, escribiendo esto, le asalta en la memoria el verso de Schiller: “Lo que está destinado a una vida inmortal en el canto, tiene que sucumbir en la vida” (Ídem). Si el psicoanálisis o bien su propia figura de ‘gran hombre’ está destinada (¿superyoicamente?) a una vida duradera, inmortal, aunque sea a la manera de la fama medieval, pareciera que es al precio del sacrificio de la vida, a causa del parricidio —que Freud no parece estar dispuesto a tolerar— o del agotamiento de su propia existencia, ya inminente en 1938.

Como Moisés, Freud tiene el afán durante toda su vida de revertir esa marca paterna de no llegar a ser nadie, por eso se concibe y concibe su Moisés como un *hombre* —he ahí el título completo de su libro en alemán: *El hombre Moisés y la religión monoteísta*— como alguien no común, sino como “un gran hombre” (Ídem, 103 y ss.) que, debido a su “naturaleza enérgica” aspiraba —tras la muerte del padre, así como Moisés tras la muerte de Ikhnatón— a “fundar un nuevo reino, hallar un nuevo pueblo a quien donarle” su doctrina; para Moisés y parece que lo fue para Freud, se trataba de “un intento heroico de cuestionar al destino, de resarcirse (...) de las pérdidas que le había traído la catástrofe” (Ídem 28). Heroico parece sugerir precisamente que Moisés encarna un personaje excepcional, en la lógica de que al menos uno es diferente, ejemplar. Y como sabemos, todo aquel en posición de excepción, resulta siendo el objetivo de la agresividad y agresión, aunque sea un semejante, porque esa diferencia lo hace candidato a la segregación. Y esa diferencia y ejemplaridad, parece decirnos Freud, se paga muchas veces con la vida, de ahí la hipótesis del asesinato de Moisés por su pueblo. Pero Freud, a diferencia de su personaje, no identifica su doctrina con el monoteísmo; por el contrario, como lo planteó Lacan, el psicoanálisis que Freud nos ha legado es precisamente el reverso del discurso del Amo. Por eso Lacan, en 1974, en *El triunfo de la religión*, como lo plantea el título, se preocupa, como Freud, del porvenir del psicoanálisis, precisamente como reverso de lo religioso: si triunfa la

religión, fracasa el psicoanálisis. Como Freud, Lacan asume un tono pesimista:

El psicoanálisis no triunfará sobre la religión, justamente, porque la religión es inagotable. El psicoanálisis no triunfará, sobrevivirá o no. (...) [La religión] No solo triunfará sobre el psicoanálisis, también lo hará sobre un montón de otras cosas. Ni siquiera se puede imaginar lo poderosa que es la religión. Hace instantes hablé de lo real. Por poco que la ciencia ponga de su parte, lo real se extenderá, y la religión tendrá entonces muchos más motivos aún para apaciguar los corazones. La ciencia, que es lo nuevo, introducirá montones de cosas perturbadoras en la vida de cada uno. (78-79)

La pasión de saber de la ciencia no puede más que conducir a la destrucción, como Freud lo plantea en su correspondencia con Einstein; la religión asume el relevo de prometer y alentar la ilusión de un Uno capaz de amparar, nostalgia del padre muerto de por medio. Pero ese resto del padre asesinado por la horda pareciera hoy estar sosteniendo el goce puro de la ciencia y el avance de lo religioso —como religión y como actitud—: odio al diferente, segregación racista, destrucción de la Naturaleza, del medio ambiente, amenaza de aniquilación nuclear, producción de armas letales, tecnologías y biotecnologías de impacto alienante, etc. ¿Qué se puede esperar de todo esto? Pues el imperio de la angustia y empuje a los suplicios sacrificiales de la humanidad, el retorno a lo animal y al automatismo del instinto.

Freud, como se ha dicho, ‘mata’ al padre yendo más allá de él, pero a costa de servirse de ese Padre; no se ofrece en suplicio sacrificial al goce de ese Otro monoteísta, lo cual, como se infiere, supone ese acto final de herejía para con su identidad y para con la tradición judía: Moisés es egipcio, no es judío, es un extranjero. El mensaje freudiano, tal como lo lee Lacan, es el de que dios no ha muerto. En cuanto a Lacan mismo, le recuerda a su auditorio en su *Seminario 21* (Clase 14), que en la perspectiva del *parlêtre* (esto es, para quien la “relación sexual se muestra perturbada”, a diferencia de instinto animal), el inconsciente freudiano —soportado por

Freud: ensayo conjetural

una desarmonía entre el pensamiento y el mundo y que emerge “de un defecto en el ser”— puede caracterizarse con la fórmula “Dios no cree en Dios”: “Decir “Dios no cree en Dios” es exactamente lo mismo que decir hay inconsciente. (...) Pero —agrega— pregunto si no hay estricta consistencia entre lo que Freud propone como siendo el inconsciente, y el hecho de que, en cuanto a Dios, no hay nadie que crea en él, sobre todo él mismo, porque en eso consiste el saber del inconsciente”. Que Dios no cree en él mismo significa que no es todo, que tiene un agujero, una falla, una falta y, por tanto, un deseo, del que no sabe nada. No por nada, en la *Contribución a la historia de movimiento psicoanalítico* Freud no deja de reconocer su falla, su castración, a pesar de la satisfacción de haber alcanzado el psicoanálisis tantos territorios nuevos (teóricos y geográficos):

Yo podía estar satisfecho, y creo que lo hice todo para poner al alcance de los otros lo que sabía y había averiguado por mi experiencia. Sólo hubo dos cosas de mal presagio, que en definitiva terminaron por enajenarme interiormente a ese círculo. No logré crear entre sus miembros esa armonía amistosa que debe reinar entre hombres empeñados en una misma y difícil tarea, ni tampoco ahogar las disputas por la prioridad a que las condiciones del trabajo en común daban sobrada ocasión. Las dificultades que ofrece la instrucción en el ejercicio del psicoanálisis, particularmente grandes, y culpables de muchas de las disensiones actuales, ya se hicieron sentir en aquella Asociación Psicoanalítica de Viena, de carácter privado. Yo mismo no me atreví a exponer una técnica todavía inacabada y una teoría en continua formación con la autoridad que probablemente habría ahorrado a los demás muchos extravíos y aun desviaciones definitivas. (O.C., XIV, 24-25)

Si Freud tiene que ajustar cuentas con la tradición religiosa, cuando ya no piensa que es una ilusión sin porvenir, es porque hay que ‘parlotear’ sobre ella, sobre lo peor del Padre; es necesario un registro simbólico del cual servirse, con un saber que haga alto al goce y a la pulsión destructiva del discurso científico, cómplice del discurso del Amo. Ética,

pues, del psicoanálisis: la apuesta a configurar un saber que sea capaz de permitir ponerle palabras al sinsentido, a la angustia, a lo real, pero ya no desde el discurso religioso/del Amo ni tampoco desde las propuestas de aplicación universal dirigidas a la uniformidad impuesta a las masas desde el Uno religioso y político, propulsor de odio y enemigo de la vida. La apuesta es apuntar a la singularidad del deseo y modo de goce del sujeto, a su capacidad de posicionarse frente al deseo y goce del Otro, sin promesas imposibles, sino como un proceso de trabajo infinito con el significante en vistas a la separación/emancipación de lo peor del Padre, esto es, a la producción o invención constante de un sentido no-religioso que evite caer bajo las garras de la alienación siempre propulsada por el Otro. Así, si el discurso analítico tiene probabilidades de porvenir, es porque no pone etiqueta al significante amo, S_1 , para que el analizante parlotee y vaya ordenando su palabra con sus S_2 , en función de aproximarse cada vez a su propio y singular S_1 , profiriendo su verdad (su malestar, su real, su angustia, su goce) en el mediodecir y asumiendo de ese modo la responsabilidad por su acto sin escudarse en ese Dios/Otro, como en la alienación, atribuyéndole a dicho Otro la responsabilidad por sus acciones.

El S_1 de Lacan es producto de la estructura y del trabajo analítico, es lo no-sabido que promueve el malestar para el cual el psicoanálisis ofrece una técnica capaz de producir el S_2 , significante del saber. Leer *El hombre Moisés y el monoteísmo* podría dar lugar a un recorrido que discierna a qué o quién atribuir el S_1 : ¿al Padre muerto, el instaurador de la Ley, y, por ende, el operador de la prohibición del goce, o bien al Padre real y gozador, o a ambos?⁷⁷ Sea cual sea la respuesta, lo importante es que, desde

⁷⁷ Resulta importante –tal como lo plantea Gerez Ambertín, “insistir en la diferencia entre el superyó y el padre. Una cosa es el complejo paterno como raíz del superyó y otra, muy distinta, homogeneizar superyó y mera identificación al padre”; en esta línea de pensamiento, “si el superyó surge de la formación sustitutiva de la “añoranza del padre”, ésta, a su vez, tiene dos facetas: una simbólico-imaginaria de *pacto con el padre muerto* [tótem o padre totémico] que refuerza el pacto entre hermanos, y otra real-imaginaria donde el odio y la avidez por conseguir el poder del padre logra vivificarlo haciendo, de quien debía legislar como muerto, una ‘potencia actual’ que desbarata todo pacto simbólico y obliga al ‘apronte a someterse’ a él masoquísticamente. Sólo en la regulación del sistema (religioso), y por el ejercicio de la ‘palabra de Dios’ es posible la fractura del goce masoquista, lo cual traba diferencias entre el sacrificio consagrado al Dios-padre y el don de la palabra que circula en la plegaria” (*Las voces del superyó* 115).

Freud: ensayo conjetural

Lacan y desde la desestabilización del patriarcado, ya no habría añoranza de un padre prohibidor que sería necesario restaurar. Por el contrario, el desafío del psicoanálisis, como praxis, se nos presenta como la posibilidad de redefinir el lugar de la Ley, sirviéndonos de lo simbólico, del Otro, aunque éste no exista. Psicoanálisis y feminismo parecen hoy recoger el guante de este desafío el cual, obviamente, también impone la elaboración de un duelo por el padre muerto ideal. Hemos recurrido ya varias veces a la cuestión del duelo y volveremos sobre ese concepto otras tantas en lo que sigue. Algunos ensayistas han acudido a la idea de duelo para elaborar críticamente la caída y fracaso de los proyectos revolucionarios de los sixties y el modo en que el neoliberalismo obstruye la elaboración del mismo. La captura, factura y manipulación de subjetividades *ready made* impeden precisamente que el sujeto trabaje sobre su pérdida como causa y pueda luego investir nuevos objetos; se instala a partir de esta intervención neoliberal un estado de melancolización que se acompaña con la compulsión al consumo y la promoción de la idea del gestionarse empresarialmente la vida supuestamente ligada a un goce individual que rompe toda posibilidad de lazos solidarios. Así, la relación entre sujeto y colectividad queda completamente rebasada y cancelada. El psicoanálisis, con sus resonancias en el feminismo y sus múltiples ramificaciones y debates, no deja de estar concernido en esta trágica circunstancia global: por una parte, apunta — como el feminismo — a un sujeto cuya identidad y diferencia no sea capturada o subsumida por la masa, bajo factores hipnóticos y bajo premisas de irresponsabilidad por sus actos, tal como Freud la planteó en *Psicología de las masas y análisis del yo*; por otro lado, ambos discursos se orientan hacia la conformación de sujetos emancipados capaces de integrar el Común — tal como lo designa Jorge Alemán — separándose del deseo y del goce del Otro hegemónico y superyoicamente mortífero, asumiendo la singularidad de su deseo y su propio modo de goce, pero sin quedar encapsulado, esto es, abierto a la diálogo con el otro. Ese sujeto desalienado puede enfrentar la castración y por esa vía hacerse responsable de sus actos, tanto como de sus acciones. Esta perspectiva psicoanalítico-feminista, por lo

tanto, avanza a partir de cuestionar, obviamente, la estructura del patriarcado, tarea que no puede radicalizarse sin poner en la picota la cuestión del nombre, de los Nombres-del-Padre, incluida la cuestión de dios, la cual no está ausente en el neoliberalismo bajo la promoción de los fanatismos religiosos propulsados por el fascismo y la ultraderecha, por ejemplo, desde los grupos evangélicos. Lo que conviene tener en cuenta, para lo que sigue, es que —para Freud, siempre susceptible al nombre como marca de un destino que hay cuestionar—, dios es un nombre, así como el padre es —según Lacan— también un nombre o muchos, en todo caso, el padre se define por la nominación; es, pues, un significante que puede devenir signo o insignia y que puede admitir, como planteará más tarde Lacan, su pluralización.

Como vemos, no-todo-del-dios ha muerto, hay algo que permanece vivo y amenazante en el Uno que sigue capturando las subjetividades y, cada vez peor, exige más y más sacrificios; por lo cual, Lacan es llevado a plantearnos en *Aún* que ese lado oscuro del Padre, ese dios gozador, que los sacrificios de los sujetos y de las masas —tan despreciadas por Freud y tan culposas de parricidio— quieren velar con su pasión de ignorancia, es un real que está relacionado con lo que él denomina *La Mujer*, y con ello todo lo que la función fálica no logra regular. Entiendo, dentro de la lógica lacaniana, que lo femenino —que ha dado tanto dolor de cabeza a Freud mismo— aparezca en las fórmulas de la sexuación como ausencia, ausencia de un significante que represente el goce de la mujer como más allá del goce fálico. Sin embargo, sigo preocupado por homologar ese goce Otro como lo femenino en las fórmulas lacanianas, con ese goce de lo peor del Padre, con el Padre real o lo real del Padre, porque me parece que todavía arrastra una modulación del discurso misógino en la tradición del psicoanálisis.

Indudablemente, para ambos, Moisés y Freud, propagar el mono-teísmo entre los judíos para el egipcio o escribir y publicar su *Moisés* para los analistas y el movimiento analítico, respectivamente, se trataba de “¡Una decisión histórica de alcance universal!” (Ídem). A Freud, en posición diferente a la tradición judía, no podía escapársele que estaba al borde

Freud: ensayo conjetural

de pagar con su vida por su gesto herético, no sólo al afirmar la extranjería de Moisés, sino de haberle provocado al mundo una herida narcisista irreversible. Por otra parte, ya había vivido sucesivas traiciones a nivel personal y doctrinario, y eso hacía necesario ajustar las tintas con su vida y con el movimiento en vistas al porvenir. Y entonces se comprende que vaya a realizar, casi en el umbral de su muerte, el último gesto herético, transgresivo: proponer la figura del Moisés —como traslapo de su propia figura—, en primer lugar, como extranjero y, en segundo lugar, como origen del monoteísmo: “Quitarle a un pueblo el hombre a quien honra como al más grande de sus hijos no es algo que se emprenda con gusto o a la ligera, y menos todavía si uno mismo pertenece a ese pueblo” (O.C., XXIII, 7). Tenemos así, por un lado, su herencia judaica, siempre ligada a éxodos, exilios, desarraigos (de su pueblo y de su familia), a la que nunca renunció; por otro, su posición como fundador de una disciplina, cuidadosamente custodiada para preservarla como ciencia. Agreguemos que Freud es siempre el extranjero, nunca instalado en el lugar del origen: Viena —nunca realmente asimilada (“yo no soy por cierto un patriota localista” [O.C., XIV, 38])—, la Acrópolis, Italia, Londres, constituyen territorios anhelados pero lejanos y hasta extraños. En las dos obras que vamos a explorar desde la perspectiva conjetural que hemos desarrollado hasta aquí, vemos conjugarse entonces muerte y padre: su propia posición como padre y fundador de un movimiento —amenazado también de muerte varias veces—,⁷⁸ siempre amenazada de parricidio, particularmen-

⁷⁸ En su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* Freud ya percibe las amenazas a su doctrina: en primer lugar, por las disidencias internas del movimiento, las ‘excomuniones’ de sus discípulos más preciados, por la falta de reconocimiento del mundo médico vienés, por el antisemitismo, así como más tarde, al final de su vida imagina la devastación que podría causarle el nazismo al psicoanálisis. Sin embargo, Freud no claudica y en 1924 profetiza con energía un futuro promisorio: “Tras cada uno de esos pronunciamientos de muerte, el psicoanálisis, ganó nuevos partidarios y colaboradores o se procuró nuevos órganos. ¡Y sin duda el pronunciamiento de muerte era un progreso, comparado con la muerte por el silencio!” (O.C., XIV, 34). En el “Posfacio” a su *Presentación autobiográfica*, escrito en 1935, ya tiene certeza de su contribución a la humanidad y por ello mismo —como hemos planteado— la escritura del *Moisés* resulta paradigmática: “Ya no hay duda de que sobrevivirá, ha demostrado su capacidad para vivir y desarrollarse como rama del saber y como terapia” (O.C., XX, 69).

te por los discípulos-hijos, sobre todo los varones y, por otro, su esfuerzo y su convicción cientificista hasta el final de sus días para impedir que el psicoanálisis devenga en una religión. Estos parecen constituir los telones de fondo de sus últimos años.

De Darwin a Freud

¿Cómo construye Freud su propio mito de la horda para dar cuenta del totemismo? Parte, como él mismo lo plantea, de su lectura de Darwin, intermediada por la lectura que Atkinson hace de Darwin (*O.C.*, XIII, 144, nota 50). Sin embargo, Freud operará allí una sustitución radical para el psicoanálisis precisamente a partir de la sustitución atkinsoniana: el primer articulador —si se quiere, metafórico— es el que transpone al jefe darwiniano en *Urvater* o en *forevater*, antes del padre. El segundo articulador, como derivado del anterior, es sacar partido de su trabajo analítico para contribuir a cuestiones de otras disciplinas y, obviamente, también sacar provecho de ese cotejo para el propio análisis. Esta segunda operación consiste en apoyarse en la neurosis obsesiva en *Tótem*, y apelar a “las huellas infantiles”, tanto en *Tótem* como en *Moisés*. Esos dos modelos resultan indispensables para derivar de Darwin *lo que no está en Darwin* y que, por ende, resultaría lo específicamente psicoanalítico. Como se sabe, en *Tótem* Freud enfatiza la relación entre lo individual y lo social apelando a la neurosis obsesiva para dar cuenta de lo religioso y de la religión:

Las neurosis muestran por una parte concordancias llamativas y profundas con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía, y por otra parte aparecen como unas deformaciones de ellas. Uno podría aventurar la afirmación de que una histeria es una caricatura de una creación artística; una neurosis obsesiva, de una religión; y un delirio paranoico, de un sistema filosófico. (Ídem 78)

En *Moisés*, en cambio, además de recurrir a la neurosis y a la psicología infantil, apuesta a una teoría filogenética (que venía incluso de mucho tiempo atrás, pero que ahora logra mayor consistencia para justificar

Freud: ensayo conjetural

y explicar teóricamente una *herencia arcaica*, que tiene su parangón en el olvido de las vivencias infantiles). Esta hipótesis filogenética —“temeridad inevitable” (O.C., XXIII, 96) para suturar el abismo entre lo humano y lo animal y hasta para entender lo instintivo— es la encargada de hacer el puente entre la neurosis a nivel individual y la psicología de las masas: “Si suponemos la persistencia de tales huellas mnémicas en la herencia arcaica, habremos tendido un puente sobre el abismo entre psicología individual y de las masas; podremos tratar a los pueblos como a los neuróticos individuales” (Ídem 96). Como resultado, a Freud no le tiembla la mano para confirmar su hipótesis fantástica: “no vacilo en declarar que los seres humanos han sabido siempre —de aquella particular manera— que antaño poseyeron un padre primordial y lo mataron” (Ídem 97). Por eso, Freud se ve en la necesidad de sintetizar en el *Moisés* la conceptualización psicoanalítica elaborada durante años respecto a la represión, la diferencia entre el Ello, como inconsciente genuino, superyó y el yo, según la segunda tópica. Es que Freud señala que la herencia arcaica constituye un saber ancestral que debe ser postulado como saber-no-sabido, puesto que este resto atávico no podría explicarse por el mero hecho de la transmisión de la tradición y la comunicación. En cuanto al superyó, siendo un “distrito particular” dentro de yo, dice que “queda fuera de nuestro interés actual” (Ídem 93), lo cual no deja de ser sorprendente cuando, precisamente en *Tótem* y sobre todo en su *Moisés*, no deja de subrayar ese resto del *Urvater* que impele al goce y a la precarización del registro simbólico tal como lo representa el Padre Muerto.

La herencia arcaica le es indispensable para ligar su ‘hipótesis fantástica’ con la cuestión del judaísmo y el monoteísmo mosaico. Si resulta indispensable anudar al individuo a una tradición y sostener las diferencias que lo identifican, obviamente es necesario entonces dar cuenta de “determinadas predisposiciones” que producen “determinadas direcciones de desarrollo y [modos] para reaccionar de particular manera frente a ciertas excitaciones, impresiones y estímulos”, aunque, también, hay ciertas similitudes, que Freud da como universales, “que todos los seres humanos, siquiera en su primera infancia, vivencian más o menos lo mismo, también

reaccionan frente a ello de manera uniforme” (Ídem 94). Desde aquí, complejo de Edipo y castración, como estructurales y universales, se ligan a lo *particular* de las determinaciones de la herencia arcaica y, a la postre, aportan a la *singularidad* de cada sujeto. Hay una vez más una relación entre el complejo de Edipo y el complejo de castración con la cuestión de la culpa universal y estructural, que nos retorna a la dupla padre-hijo; Gerez Ambertín, por ese motivo, afirma que:

En efecto, la “culpa universal”, más allá de las variaciones posibles (culpa consciente, sentimiento inconsciente de culpa, etc.) en tanto universal y estructural surge como respuesta fraterna [¿filial?] del hijo para preservar al padre del peor de sus pecados: su inexistencia como fundamento de la ley; respuesta que, aunque busca limpiar de goce y pecado al padre, paradójicamente se sustenta en el parricidio. (*Las voces del superyó* 336)

Junto al complejo de Edipo y la castración, el lenguaje y el simbolismo —en particular este último que parece “abrirse paso por encima de la diversidad de las lenguas” (Ídem 97)— parecen ser para Freud dimensiones atribuibles por su universalidad a la hipótesis filogenética, la cual además queda diferenciada de lo animal-instintivo precisamente por el mínimo desarrollo del lenguaje en los no-humanos.

La conducta del niño neurótico hacia sus progenitores dentro del complejo de Edipo y de castración sobreabunda en tales reacciones que parecen injustificadas para el individuo y sólo se vuelven concebibles filogenéticamente, por la referencia al vivir de generaciones anteriores. (...) Su fuerza probatoria me parece bastante grande para dar otro paso y formular la tesis de que la herencia arcaica del ser humano no abarca sólo predisposiciones, sino también contenidos, huellas mnémicas de lo vivenciado por generaciones anteriores. (Ídem 95-96)

Conviene transcribir el párrafo inicial del prólogo a la edición en hebreo de *Tótem*, porque nos permite medir la elaboración tal como la hace en este libro, y lo que le queda para el futuro, que procederá a abordar

Freud: ensayo conjetural

en su *Moisés*. Freud escribe en 1930, cuatro años antes de que aparezca en la revista *Imago* el primer ensayo sobre Moisés:

Ninguno de los lectores de este libro podrá ponerse con facilidad en la situación afectiva del autor, quien no comprende la lengua sagrada, *se ha enajenado por completo de la religión paterna* — como de toda otra—, no puede simpatizar con ideales nacionalistas y, sin embargo, *nunca ha desmentido la pertenencia a su pueblo, siente su especificidad de judío y no abriga deseos de cambiarla*. Si se le preguntara: «¿Qué te queda entonces de judío, si has resignado todas esas relaciones de comunidad con tus compatriotas?», respondería: «Todavía mucho, probablemente lo principal». Pero *en el presente no podría verter eso esencial con palabras claras. Es seguro que alguna vez lo conseguirá una intelección científica*. (O.C., XIII, 9, el subrayado es mío)

Y eso “principal” nos remite a la figura de Moisés, el egipcio, el extranjero, fundador de la religión monoteísta, el padre del carácter del pueblo judío; eso que no se puede verter en palabras es un real —el retorno del padre real, el *Urvater*— que Freud trata de atrapar por vía de la herencia arcaica, su teoría filogenética, insinuada ya en el concepto del superyó y en muchos de sus trabajos anteriores al *Moisés*, pero desarrollada con mayor puntualidad en éste, su último libro. Freud, el ateo, el hijo que ha ido más allá del padre, exiliado de toda identificación nacionalista, fundador y padre de un movimiento, reconoce sin embargo su herencia arcaica judía, en la cual pareciera querer sostener y a la vez cuestionar o impedir ser signado por ella, lo que no deja de *parecer* una paradoja: por un lado, el monoteísmo a nivel de la doctrina y, por otro, impedir que ésta devenga una religión. Psicoanálisis: una doctrina/religión del padre, pero profana.

Siguiendo la conjetura de lo que Freud conceptualiza y de aquello que queda obturado, en mi aproximación a estos dos textos —pero particularmente al mito de la horda primitiva y el *Urvater*— me siento en consonancia con el mismo Freud, cuando en el *Moisés* declara que su propuesta pueda aparecerle al lector, amén de heterodoxa, excéntrica (O.C.,

XXIII, 4), a la vez que plagada de repeticiones y desorganizada —a diferencia de otros textos suyos muy bien estructurados. Como el lector ya debe haber comprobado por sí mismo si ha llegado a este punto en la lectura de este ensayo, me parece que también, como su *Moisés*, en lo que sigue, yo mismo no he podido evitar las repeticiones por la necesidad de abordar el mismo punto desde ángulos diferentes. Me amparo en esta consonancia con el Freud autor del *Moisés*, que repite, refunde textos previos, rearticula diferentes aproximaciones para sostener una tesis peligrosa, herética, llevando para su molino lo que le conviene de la bibliografía consultada. De ahí que la cuestión del trauma y de la repetición, o compulsión a la repetición, la relevancia de la memoria y del olvido de la verdad, estén en el centro del *Moisés*, no solo a nivel retórico, sino también teórico. Para darle al lector un hilo de Ariadna en lo que sigue, puedo plantear mi pregunta investigativa del siguiente modo: ¿cuál es el sustrato (personal, institucional y teórico) que lleva a Freud a sustituir el *jefe* de la horda, según la versión de Darwin, por el *Urvater*, ausente en el mito del autor inglés? He aquí el enigma.

Del jefe al padre

La figura de un *jefe* instala la cuestión del poder, pero no implica la del linaje; al tornarla en el *Urvater*, Freud le añade —como veremos— otros aspectos ausentes en la versión darwiniana, aunque la cuestión del poder siga presente. No creo ser el primero que, al confrontarse con *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, se haya preguntado cuáles habrán sido los motivos —conscientes y/o inconscientes— para que Freud, en sus últimos años, se sintiera *tentado* —es el verbo correcto según nos informan los biógrafos y el mismo Freud— de abordar una cuestión que, *en apariencia*, aparece como lejana a la clínica y a la metapsicología analítica.

Ya hemos visto al principio de este trabajo la cuestión del origen (*Ursprung*). Ciertamente, Darwin va a escribir *The Descent of Man*, tal el título de una de sus obras, donde el término ‘descent’ puede ser leído primeramente como ‘descendencia’, pero que fue traducido al español como ‘origen’. Sin duda, había para Darwin una diferencia entre ‘descent’ y origen, ya que utilizará esta última palabra para el título de otra de sus obras, *The*

Freud: ensayo conjetural

Origine of Species, El origen de las especies. Indudablemente, el significante ‘descent’ parece ser el que le da a Freud el primer impulso para hacer del jefe un padre. Descendencia alude a linaje, a la comunidad de sangre, a legado, incluso a descenso y hasta declinación, con lo cual podríamos forzar un poquito este argumento para acercarnos a la perspectiva pesimista freudiana respecto de la humanidad, si pensamos en ‘decadencia’ o autodestrucción. Marca, aquí, de ese nihilismo creciente que Nietzsche ya profetizaba para el mundo que vendría después de él. Darwin no afirma que el jefe era el padre de la horda, pero el título de su libro —probablemente también responsable de la lectura de Atkinson— pareciera autorizar a Freud a leerlo como tal. Ahora bien, Freud procede a adicionar su particular distribución nocional a la propuesta del inglés: Darwin planteará el tema de las hordas desde una perspectiva agónica, atravesada por la competencia entre los animales y entre las tribus o las agrupaciones de los hombres primitivos: en efecto, para Darwin tenemos —si se nos permite decirlo así— tres planos: lo propiamente animal (comunidades de hormigas, pájaros, por ejemplo), lo primitivo de los “primeros antecesores semihumanos” y, finalmente, lo humano; Freud va a situar su mito a partir de los dos últimos planos, englobando lo animal y lo primitivo, de modo que los hombres primitivos quedan categorizados como lo animal y, producido el asesinato del *Urvater* por los hijos varones, la emergencia de lo específicamente humano, con la ley, el tótem, la culpa y la cultura.

Veamos cómo Darwin describe a las hordas primitivas en *El origen del hombre*:

Volvamos a las facultades morales y sociales. Para que los primeros hombres, los progenitores simios humanos, llegasen a ser sociales, debieron antes adquirir los mismos sentimientos que impelen los otros animales a vivir en comunidad, siendo además seguro que todos manifestasen la misma disposición general. Como consecuencia de esto, se hallarían inquietos al separarse de sus compañeros, hacia los cuales sentían ya cierto género de cariño; se avisarían mutuamente de los peligros, y en los ataques y defensas se ayudarían unos a otros, hechos todos

que suponen simpatía, fidelidad y valor. Cualidades sociales de tal trascendencia, cuya importancia nadie niega tratándose de los animales inferiores, debieron los progenitores del hombre adquirirlas de igual manera, esto es, por natural selección, acompañada de hábitos hereditarios. Cuando dos tribus de hombres primitivos, que viviesen en el mismo país, compitiesen entre sí, dado que en otras cualidades hubiere paridad, la victoria estaría de parte de aquella compuesta por individuos más valerosos, más simpáticos y fieles, dispuestos siempre a avisarse mutuamente de los peligros y a defenderse y ayudarse. Recuérdese a este propósito la inmensa parte que en las perpetuas guerras de los salvajes tienen la fidelidad y el valor. Todas las ventajas que los soldados disciplinados adquieren sobre las hordas desordenadas proceden muy especialmente de la confianza que cada soldado tiene en el apoyo de su camarada, tanto más seguro cuanto que se funda en la obediencia, lazo, según Mr. Bagehot, de infinito valor, pues siempre valió más alguna forma de gobierno que ninguna (105).

A un lector familiarizado en la obra de Freud no se le escapará cómo Darwin ya prefigura la herencia filogenética y la constitución de las masas. Por un lado, Darwin nos habla de un sentido gregario instintivo animal que los ‘hombres primitivos o nuestros antecesores simio-humanos’ conservaron. Para estos seres todavía-no-totalmente-humanos, pero ya no totalmente animales, había un sentimiento de sociabilidad basado en una alianza causada por esa situación de desamparo e indefensión experimentada frente a otros grupos, capaces éstos de amenazar su sobrevivencia. Esas hordas más o menos organizadas como milicias resuenan en las masas artificiales de *Psicología de las masas*. La ‘inquietud’ que Darwin pone en primer término, hoy podemos traducirla, desde Freud y Lacan, como ‘angustia’, el único afecto que no engaña, según Lacan. Pareciera que Darwin nos da a entender que esa inquietud percibida como separación del grupo y su consecuente desamparo frente a los enemigos, no está desentendida de la angustia frente a la muerte, la Cosa, a *das Ding*, y que no solamente ya estaba en nuestros antecesores simio-humanos, sino que la conservamos hasta el presente en el núcleo de nuestra subjetividad; es

Freud: ensayo conjetural

una angustia que no está alejada de los anhelos por el padre/dios protector que opera en el sentimiento religioso. La vida comunitaria de la horda, por lo tanto, se explica como un lazo afectivo, erótico (simpatía, fidelidad y valor) entre los miembros de la tribu o clan para soportar la angustia frente a la muerte y al desamparo individual. Esa angustia no se confunde con el miedo —miedo a un enemigo puntual—, que obviamente también se sentía; como sabemos, el miedo tiene un objeto, mientras la angustia surge frente al vacío, al agujero de lo real cuando ha caído la pantalla fantasmática. El miedo entonces aparece frente al enemigo y frente al jefe; sus contrapartidas, entonces, son la agresión hacia afuera del clan y el sometimiento al líder del grupo.

Imaginamos que, para conformarse como grupo, sus miembros deben haber tenido que renunciar a ciertos deseos y ciertos goces individuales; sin esta renuncia, como lo plantea Darwin al final de la cita, hubieran sido ellos mismos arrojados a los peligros de la anarquía, a la soledad y nuevamente al desamparo. Esto explica otra vez la sumisión a un jefe poderoso, a quien se debe obediencia por su fuerza y su valentía, y la envidia por su goce caprichoso y su apropiación de las mujeres. Por eso Darwin subraya que “como el hombre no puede practicar las virtudes necesarias al bienestar de su tribu *sin sacrificarse*, vencerse a sí mismo y doblegarse, de aquí que estas cualidades hayan sido en todo tiempo justamente estimadas” (96, el subrayado es mío). Agreguemos otra cita de Darwin referida a la apropiación de las mujeres:

Estas hordas vendrían a parar a condiciones de vida y hábitos un tanto distintos, y más pronto o más tarde concluirían por diferir entre sí de alguna manera. Tan pronto como esto se haya realizado, cada tribu aislada se forjará para sí *un criterio particular de belleza*, y entonces entrará en acción la selección *inconsciente* por medio de los hombres más poderosos e importantes, que escogerán unas hembras de otras. Así, estas diferencias entre las tribus, al principio muy ligeras, gradual e inevitablemente se irán cada día aumentando. (Ídem, 430, el subrayado es nuestro)

No deja de ser interesante que Darwin proponga un criterio estético —ausente en la versión freudiana— para la selección y apropiación de las mujeres por parte de los jefes en una horda de ‘cuadrumanos’ (esto es, todavía no erectos).⁷⁹ Esta selección, si seguimos su razonamiento y en tanto se refiere a una horda primitiva todavía cuasi-animal, debería ser calificada más de instintiva que de inconsciente, pero este último adjetivo inserto en este texto no deja de ser curioso. Seguramente impactó a Freud durante su lectura de Darwin. Tal vez el goce puro del *Urvater* haya respondido a este criterio de belleza, lo cual, sin duda, provocaría la envidia de sus sometidos, para quienes quedaban disponibles sólo las mujeres menos agraciadas. Este criterio estético inconsciente, que liga el poder, la sexualidad y el goce puro del *Urvater*, invita a reconsiderar la aproximación psicoanalítica al arte, aspecto que no podemos desarrollar aquí.

Fraternidad y filiación

Las ‘cualidades’ (simpatía, fidelidad, valor), en aquellas “épocas extremadamente remotas, cuando no se había alcanzado aún la dignidad de ser humano” (Darwin, Ídem, 44), se practicaban instintivamente y no por la razón. Darwin desarrolla el tema de la moralidad en estos grupos “cuadrumanos”. De modo que, en el humano, a la moralidad instintiva (¿filogenética?) hay que sumarle la moralidad racional propia del hombre ‘digno’.

⁷⁹ En *El malestar en la cultura* Freud desarrolla este pasaje de lo cuadrumano a la posición erecta y las consecuencias que ello tuvo para la cultura y la sexualidad humana. Allí nos habla de la pérdida del olfato y de otros ‘sentidos relevantes’ como el tacto y el gusto, en beneficio de lo audiovisual. En este sentido, Darwin parece adherir a la tesis de que las facultades morales de los “antecesores simio-humanos” se fueron perfeccionando y progresando posteriormente “por selección natural” en las comunidades humanas, de ahí “la elevada importancia de las facultades intelectuales, ya que a ellas debe el hombre, sobre todo, su posición preeminente en el mundo”. En *Moisés*, Freud ligará esta cuestión a su propio arsenal conceptual y nos dirá que la cultura supone un grado de espiritualidad, lograda a partir del asesinato del *Urvater*, mientras que la naturaleza está definida por la sensualidad. Y como Freud atribuye la sensualidad a la madre y, por ende, al matriarcado, entonces deduce, infiere que la cultura es fundamentalmente una conquista patriarcal. Esta espiritualidad que Darwin liga a lo intelectual, será también un aspecto que Freud confrontará en sus escritos, extendiendo, como veremos, el prejuicio racional-iluminista.

Freud: ensayo conjetural

Interesa subrayar que, en estas hordas primitivas, Darwin ya detecta un grado bastante desarrollado de lo que podríamos calificar de *fraternidad* o, para usar su palabra, *camaradería*. Esta fraternidad, sin embargo, no necesariamente supone la *filiación*. El Diccionario de la RAE nos dice que ‘fraternidad’ es la amistad o afecto entre hermanos o entre quienes se tratan como tales”, pero para ‘filiación’, en cambio, nos dice que se trata de la “procedencia de los hijos respecto a los padres”. Entonces, si en la horda primitiva hay un sentimiento fraterno, no significa que dicha horda —nucleada alrededor de un jefe poderoso— esté agrupada como linaje a partir de la procedencia de un mismo padre. Así como ya vimos la cuestión del *Ursprung*, que Foucault siguiendo a Nietzsche cuestionaba, tenemos ahora la procedencia que, recordemos, apunta al vocablo *Herkunft*, con un sentido no ligado a ‘origen’, sino a *fuelle*, que alude al origen de sangre, de la tradición, y suele incluir la idea de raza y tipo social. Esta procedencia, como vimos, pareciera también haber estado en la mira de Freud cuando escribía su *Moisés* y, declarando su posición atea,⁸⁰ no obstante, rescataba los valores del judaísmo como herencia arcaica. Esos rasgos de carácter que, a su criterio, fomentaron la persecución universal de los judíos, configuran una lista que, a su vez, no dejan de apuntalar su experiencia personal como judío: Freud deja de lado algunas explicaciones del antisemitismo que le parecen superficiales, y apunta a enfocarse en las más profundas. En el *Moisés*, sin desechar ninguna, no le atribuye, por ejemplo, demasiado valor a la extranjería de los judíos; tampoco a sus diferencias con los “pueblos anfitriones” (*O.C.*, XXIII, 87), con los que prefieren mantenerse como minoría, a costa de hacerse blanco de la segregación. Herederos de una tradición culta de la mezcla de pueblos mediterráneos, que los torna diferentes a la ‘supuesta pureza racial’ de los pueblos nórdicos, lo que dispara el odio antisemita es para Freud el hecho de que

⁸⁰ El ateísmo de Freud es otra de las paradojas de su pensamiento: para quien ha conceptualizado el inconsciente y sobre todo el superyó, y ha hecho de la creencia en ellos un punto de basamento doctrinario, como por ejemplo en el fetichismo y la transferencia, no puede no resultarle curioso declararse ateo. En todo caso, se puede conjeturar que Freud se refiere a no tener filiación con ninguna religión o dios institucionalizados.

los judíos “desafían todas las opresiones” y que “ni las más crueles persecuciones han conseguido desarraigarlos”, se adaptan, afianzándose “en la ganancia del sustento y, toda vez que les es permitido, prestan valiosas contribuciones a todos los logros culturales” (Ídem 88). La circuncisión, por su parte, aunque no sea exclusiva del pueblo judío,⁸¹ constituye para Freud una costumbre que “hizo una impresión desagradable, ominosa, [entre otros pueblos] que sin duda se explica por recordar a la castración temida y tocar así un fragmento del pasado de los tiempos primordiales, que de buena gana se olvidaría” (Ídem). Así como para Lacan “todo el mundo es loco”, para el Sigmund, héroe victorioso, todos los pueblos que odian a los judíos son en el fondo “falsos conversos [que] bajo un delgado barniz de cristianismo han seguido siendo lo que sus antepasados eran, esos antepasados suyos que rendían tributo a un politeísmo bárbaro”; de modo que el odio a los judíos es, en realidad, un odio al cristiano, argumento ominoso que Freud pone sobre la mesa en momentos en que ese odio se despliega “en la revolución nacional-socialista alemana” (Ídem). Aunque la figura de Freud, tanto desde el yo ideal como desde el Ideal del yo, no deja de situarse en la constelación de estos rasgos, para él, el odio al judío arraiga en épocas del remoto pasado, produce sus efectos desde lo inconsciente de los pueblos, y de ahí la justificación de emprender la escritura de *El hombre Moisés y la religión monoteísta*.

El eslabón perdido

La mentalidad popular y acrítica no ha dejado de hablar de un eslabón perdido en la teoría evolucionista.⁸² Lo cierto, es que hay varios eslabones perdidos. Pero aquí nos interesa enfocarnos en ese pasaje de lo

⁸¹ Practicada entre los musulmanes, Freud plantea que “la fundación religiosa mahometana” es una “repetición abreviada de la judía” (O.C., XXIII, 89) y que, si a pesar de los grandes progresos que trajo para el mundo árabe, el impulso parece haberse agotado, es porque precisamente en dicha religión no se produjo el asesinato del fundador de la religión. Alá y Moisés registran similitudes, pero falta la gran diferencia del parricidio de Alá.

⁸² En la biografía de Freud también se registra un eslabón perdido en el linaje: según Rodrigué, “Hoy sabemos de la existencia de una tercera esposa [de Jakob Freud], segunda en el orden cronológico. Su nombre: Rebecca. De hecho, poco o nada se conoce de la

Freud: ensayo conjetural

animal o humano primordial a lo propiamente humano. ¿Cómo explicar este pasaje no sólo de lo animal o lo humano, de la naturaleza a la cultura, sino de la fraternidad a la filiación? Desde ya, no tenemos ninguna respuesta, como tampoco nadie la tiene; sin embargo, es posible hacer un trabajo textual de índole conjetural para interrogar al menos las razones o causas por las cuales Freud hace ese traslazo de jefe a *Urvater* y, desde esa sustitución, anuda naturaleza/sensualidad/madre por un lado y, por otro, cultura/espiritualidad/padre. Más tarde, en su *Moisés*, cuando recapitula la perspectiva de Darwin y Atkinson en su *Tótem y tabú*, habla de “el imperio de un macho fuerte”, pero rápidamente enfatiza que se trataba de un “amo y padre de la horda entera” (O.C., XXIII, 78). A diferencia de *Tótem*, en su *Moisés* Freud —encaminado a sostener su analogía ‘primitivos=niños’ para sustentar su hipótesis fantástica— da (como lo señala Strachey en nota 21, p. 80) un poco más de extensión a la relación con las mujeres y las deidades maternas, agregando matices y alternativas obturados en la primera versión de su mito. Sin embargo, imaginando un período de luchas fraternas y anarquía posteriores al parricidio por la disputa respecto al lugar y poder del *Urvater*—como antesala de la instauración del tótem, del contrato social, de la Ley y de las primeras instituciones humanas, a partir de la renuncia a lo pulsional de cada uno— deja nuevamente sin plantear hasta qué punto las mujeres participaron del parricidio y del banquete totémico:

Todas las hembras eran propiedad suya: mujeres e hijas de la horda propia, y quizás otras robadas de hordas ajenas. El destino de los hijos varones era duro; cuando excitaban los celos del padre eran muertos, o castrados, o expulsados. Estaban obligados a convivir en pequeñas comunidades y a procurarse mujeres por robo, con lo cual uno que otro lograba alzarse hasta una posición parecida a la del padre en la horda primordial. Por

vida del viudo Jacob entre 1848 y 1852, o sea, entre los 33 y los 37 años”; y agrega: “Freud, al menos “conscientemente”, no conocía la existencia de esta mujer ‘sándwich’ en la vida de su padre. Desconocimiento que sería significativo, ya que habla de una fractura en el tejido biográfico” (I, 50-51).

razones naturales, los hijos menores tenían una posición excepcional: protegidos por el amor de la madre, sacaban ventaja de la avanzada edad del padre y podían sustituirlo tras su muerte. (Ídem)

La cuestión de las mujeres, como vimos, está obstruida en *Tótem y tabú* y en el *Moisés*. Vimos cómo Freud menciona el matriarcado y rápidamente se desentiende de él. También observamos cómo le preocupa el monoteísmo, particularmente en la línea masculina y en el eje padre-hijo, dejando fuera a las mujeres-hijas. No las menciona, salvo como antecedentes dispersos en sistemas religiosos politeístas, superados por el monoteísmo y el patriarcado. Ya vimos que, incluso para la tradición religiosa judeo-cristiana, no se le ocurre mencionar a la herética Eva ni tampoco a la sumisa María. La tesis del monoteísmo es válida para su tradición, aunque no interroga cómo otros sistemas religiosos no ‘evolucionaron’ de igual modo, se mantienen politeístas e incluyen muchas diosas. ¿Cómo se practica el psicoanálisis en culturas no signadas o tan estigmatizadas por el monoteísmo? Ahora bien, si nos atenemos a esa ‘historieta’ —como la designa Lacan— de *Tótem y tabú*, como diferente y hasta opuesta al mito edípico, podemos conjeturar varias posibilidades, podemos inventar varias alternativas narrativas, con posibles narrativos que no se actualizan, pero que, en cierto modo, soportan desde el trasfondo semántico una versión, que es la que a Freud le interesa:

- a) Las hijas gozan con el padre, que es el *Urvater* no castrado, capaz de gozar a todas las mujeres: Lacan —como vimos— niega completamente que se pueda imaginar un antes del padre no castrado y que pueda gozar de todas las mujeres, pero si seguimos a Freud, podemos pensar que ese *Urvater* correspondía quizá a la fantasía femenina del Don Juan, el hombre sin falta, capaz de satisfacer a todas sin importar las diferencias. La figura de Don Juan es la que podría hacer puente entre el complejo de Edipo freudiano y la afirmación de Lacan de que Freud parte de la insatisfacción de la histérica (*Seminario 18* Clase 9 del 9 de junio de 1971, 25), lo cual le permite, como vimos, oponer dicho complejo al mito de la

horda. Se comprende, desde esta lectura, que las hermanas o las mujeres impusieran la exogamia, la cual no devendría de la prohibición posterior al asesinato del *Urvater* sobre los varones, sino que ellas mismas se habrían rehusado a ser el objeto de goce de los hermanos.

- b) La Madre y las hermanas, por su condición de castradas y rebeldas frente al poder y goce abusivo del *Urvater*, podrían haber ellas mismas disputado el poder y el goce de éste, para ejercerlo *a posteriori* contra los varones, hijos o no, hermanos o no, con los que formaban fratria pero no hermandad. Una vez más, se trataría de una variación del punto anterior: si no la fantasía femenina del Don Juan, podríamos conjeturar que se trató de una estrategia de la industriosa histérica (del discurso de la Histérica), en la medida en que ella tiene un deseo de saber: “la histérica fabrica, como puede, un hombre - un hombre que está animado por el deseo de saber” (*Seminario 17* 34) y se lo demanda al Amo que, obviamente, no lo tiene; además, como lo plantea Lacan en el mismo seminario, se trata del poder, por cuanto la histérica “quiere un amo sobre el que pueda reinar. Ella reina y él no gobierna” (137). Para ello incitaron a los varones a realizar el crimen, eludiendo *en parte* la culpa, lo cual las dejaba *en parte* fuera de las regulaciones de la función fálica, fuera de la Ley, y, como planteaba Freud, con un superyó más flexible.
- c) Las hermanas que gozaban plenamente con el *Urvater* no participaron ni de la conjuración para asesinarlo ni, en consecuencia, del banquete totémico; no ingirieron ningún fragmento del padre, sino que permanecieron silenciosas, cómplices y por ello con culpa velada, luego sometidas a la Ley, no por amor, sino por sobrevivencia, para evitar ser segregadas. En este caso, una vez más, gambetearon las imposiciones superyoicas severas que imperaban sobre los varones.
- d) Las hermanas se sintieron segregadas de la alianza fraterna, configuraron así un prójimo siempre amenazante para la hermandad

masculina y, ya sin el amparo del *Urvater* y expuestas a la Ley posterior al parricidio, silenciaron su goce, nada dijeron de él, pero lo conservaron como elemento agalmático colmado de agresividad, en *souffrance* y, por ende, llegaron al extremo de convertirse en verdugos de sus hermanos. Al ser incapaces de procesar al padre ideal, de realizar el duelo por ese padre ideal, terminaron sometidas a la función fálica, junto con sus hermanos. Como la *Ifigenia en los Tauros*, corren el riesgo de identificarse con la crueldad del *Urvater* o de convertirse en las *piadosas* defensoras del patriarcado. Como lo plantea Marta Gerez en *Entre deudas y culpas: sacrificios*, las hermanas quedarían atrapadas, como Ifigenia, “entre dos goces: el goce con el que se somete, y el goce con el que pugna por asesinarlo [al padre]” (191). En esta alternativa, no dejan de estar acorraladas por el superyó entendido como la voz del padre cruel, tal como les ocurre a sus hermanos. Este atrapamiento es el que las mantiene ligadas a la fraternidad masculina, por la semejanza de goces, por la identidad de vacío producto de la castración, desde el cual anhelan el fratricidio o filicidio, modalidad —como vimos— del anhelo parricida. Cierta corriente primitiva y ortodoxa del feminismo como odio al varón, segregado, intrusivo, podría inscribirse dentro de esta variante narrativa. En efecto, en toda alianza fraterna anida siempre la potencia de la segregación.

- e) Las hermanas ‘saben’ que el goce puro del *Urvater* no era tal, es decir, que no había tal *Urvater*, que se trataba de un jefe o padre castrado, y que los hermanos, luego sometidos a la ley y a los imperativos superyoicos severos, solamente pueden imaginar dicho goce a partir de su falta, lo imaginan como un goce mítico para el cual la relación sexual sería posible y causa de un deseo del cual ellas son el semblante de ese objeto faltante. Estaríamos aquí en una versión mejorada del feminismo. Algunas ‘hermanas’ saben cómo hacerse valer en la fratria varonil asumiendo la prestancia fálica, aspirando a reproducir el ejercicio del poder masculino y hasta de presentarse como salvadoras o vengadoras del clan, de sus legados y tradiciones, o bien jugando con la mascarada, que

no deja de aludir y aprovecharse del poder de la hipnosis y la seducción. En ambos casos, no se ha ido más allá del Padre, no se ha iniciado el duelo capaz de develar las faltas del padre ideal; por ende, no hay proceso efectivo de separación o emancipación, que las llevaría a rediseñar la subjetividad por la vía del deseo evitando la vía del sacrificio. Recordemos que es por el deseo que es posible transvalorar los determinismos del nombre, de la estirpe y la genealogía, esto es, inventar un Nombre-del-Padre singular que resulte optimísticamente en el Padre-del-Nombre, capaz de desmalezar los plurales y ambiguos Nombres-del-Padre en los que están atrapadas a fin de poder acceder, por la vía de la inconsistencia del Padre, a su deseo y su propio modo de goce.

El lector puede tomarse la libertad de inventar otras alternativas narrativas obstruidas por Freud, ejercicio herético, indudablemente riesgoso, cuyos resultados no deberían ser desestimados de antemano.

Una vez establecidos el tabú del incesto y la exogamia, Freud da cuenta de un período, posterior a la anarquía y anterior a la instalación del animal totémico como añoranza del padre con su correspondiente ambivalencia de sentimientos, en que se instala el matriarcado: “Buena parte de la plenipotencia vacante por la eliminación del padre pasó a las mujeres; advino la época del *matriarcado*. La memoria del padre pervivía en este período de la «liga de hermanos». Como sustituto del padre hallaron un animal fuerte —al comienzo, acaso temido también” (O.C., XXIII 79). Freud, a continuación, necesita justificar cómo se pasó de las primitivas deidades femeninas a la de un dios masculino, primero animal y más tarde humanizado. Nos dice que “en un punto de este desarrollo”, las “grandes deidades maternas” dieron lugar a “los dioses masculinos”, y probablemente durante un tiempo convivieran dentro del politeísmo, hasta que adviniera el momento de la “gran subversión social” en que “[e]l derecho materno fue relevado por un régimen patriarcal restablecido” (Ídem 80). El adjetivo/participio ‘restablecido’ en esta cita, conjeturamos, quiere sostener la tesis del régimen del *Urvater* (Ídem):

Probablemente las deidades maternas nacieron en los tiempos iniciales de la limitación del matriarcado, como un resarcimiento para las madres relegadas. Las divinidades masculinas aparecen primero como hijos varones junto a la Gran Madre, y sólo después cobran los rasgos nítidos de figuras paternas. Estos dioses masculinos del politeísmo espejan las constelaciones de la época patriarcal. (Ídem)

Esa Gran Madre parece ser el antecedente de esa Madre primordial que —tal como Lacan lo ha planteado—acapara a sus hijos y los mantiene bajo su control, es decir, bajo su posesión deseante y gozadora. La cita, por lo demás, nos deja entrever cómo la paternidad es una construcción a cargo de los hijos varones, paternidad que no está dada de por sí, biológica o evolutivamente, sino que está sostenida desde el deseo de la mujer. Faltaría relatar cómo fue que los hijos, nuevamente los varones, llegaron a ocupar un lugar divino al lado de esa Madre y cómo fueron luego adquiriendo esos “rasgos nítidos de figuras paternas”. Freud obtura esta explicación, la deja en silencio y pasa, sutilmente, a conducir al lector a la cuestión de cómo se transforma el politeísmo en monoteísmo.

Demasiado rápidamente, Freud, de un plumazo, nos arroja al enigma de cómo se pasa de esa constelación de hijos que “se limitan unos a otros, [y] en ocasiones se subordinan a un dios superior”, es decir, cómo se llega a ese “paso siguiente, [el] que nos lleva al tema que aquí nos ocupa, el retorno de un dios-padre-único, que gobierna sin limitación alguna” (Ídem). Como vemos, ese retorno no puede ser otro que el del resto no muerto del *Urvater* el cual, finalmente, regresa con dos caras: como fundamento amoroso a la vez que cruel del monoteísmo. La explicación de todo esto, que no deja de tener un cierto tufillo de ‘petición de principio’, se sostiene por el mito de la horda que el mismo Freud inventa en *Tótem y tabú*. Freud pretende ligar datos dispersos y fragmentarios de investigaciones históricas y antropológicas en un todo, adhiriendo a aquellas que incluso intentan sostener que la suya se trate de una mera hipótesis fantástica. Incluso más: apela a la comunión cristiana, como prueba retroactiva de su mito; agrega, como queriendo sostener su hipótesis, el modo en que

múltiples sagas remiten al parricidio y al banquete totémico, y ya como último recurso, nos invita a considerar las zoofobias, con el miedo de ser devorado por el padre y la consecuente angustia de castración (81). Como un Cicerón que apela a la seducción y al convencimiento del lector por vía de la retórica, en tono casi coloquial, nos dice: “No; en nuestra construcción nada hay de invención libre, nada que no pueda apoyarse en sólidas bases” (Ídem). Lleva, pues, el agua a su molino: ligar totemismo a la veneración por el padre, imaginando que lo monoteísta debería ser/estar *necesariamente* centrado en un dios ‘masculino’, jánico, benefactor y protector, por un lado, y cruel y avasallador por el otro.

Tal vez, la crueldad y el avasallamiento podrían tener otras fuentes en otras religiones no monoteístas o en donde lo monoteísta podría sostenerse sobre una figura femenina —aunque no estuviera centrado—, tal como lo registran varias religiones antiguas. De modo que la compulsión al exceso gozador no provendría exclusivamente del resto no legislado por el Padre Muerto, sino por un hostigamiento originado en lo peor de la Madre o *das Ding* no obturado ni por el complejo de Edipo, ni por la metáfora paterna ni por los Nombres-del-Padre. Así, que “el totemismo [constituya] la primera forma en que se manifiesta la religión dentro de la historia humana” (80) es válido mientras no se le superponga obligatoriamente que debe ser exclusivamente masculino. Obviamente, la propuesta de Freud —tan productiva en la clínica psicoanalítica— consiste en centrarse en el Padre, Padre Muerto, Padre nominador, como equivalente de la Ley que hace posible el contrato social, la ley en tanto falo simbólico más que paterno el cual, dentro de los parámetros de su mito, no podría esperarse del lado de una figura femenina, a pesar de que el matriarcado —reconocido en el pasado mítico de muchas sociedades— no se podría concebir sin la regulación fálica. Su tesis se completa con ese resto no simbolizado que luego será conceptualizado como superyó heredero del Ello. En efecto, ‘falo simbólico’ sería, de este modo, una designación mucho más adecuada para explicar la función fálica reguladora tanto en el patriarcado como en el matriarcado. Este último, según las investigaciones

antropológicas, habiendo existido o no, se ha extinguido, dejando sin embargo sociedades matrilineales o de matrilineaje, en donde la mujer tiene un rol más relevante que los que le otorga el patriarcado. Sea como fuere, la antropología nos deja saber que el matriarcado —con algunas resonancias en las sociedades matrilineales actuales— podía tener versiones más pacíficas con lazos eróticos más liberales o bien versiones de alto nivel agresivo, guerrero y cruel. Una vez más, la figura jánica sea paterna o materna parece ineludible.

Ese mítico eslabón perdido entre naturaleza y cultura, pero no vislumbrado en la perspectiva darwiniana, es lo que el mito freudiano pretende elaborar en *Tótem y tabú* y, mucho más tarde, con detalles agregados de importancia, en su *Moisés*. Darwin comenta la existencia, no de una brecha o vacío, sino de múltiples brechas, entre los monos antropomorfos y el hombre actual (124). Pero Freud, —siguiendo a Atkinson, quien es realmente el que procede a la sustitución del jefe por el *patriarca* (*O.C.*, XIII, 144)⁸³— pareciera querer suturar ese vacío o esa brecha instalando un enigma mítico a partir del *Urvater* y, parricidio de por medio, la emergencia del tótem como ley, a partir de la culpa de los varones, ahora calificados ya no solamente de súbditos, sino de ‘hijos’. Tiene, entonces, que haber una explicación que dé cuenta del pasaje del jefe al padre propuesto Freud. Retomamos nuestra pregunta: ¿Qué intereses tenía Freud o qué determinantes teóricos o biográficos para hacer esta sustitución?

Si bien hoy, cuando hablamos de hermanos, aludimos a que comparten el mismo padre o bien que los individuos proceden del mismo vientre materno, la fraternidad a la que se refiere Darwin, como vimos, no está alineada con esta ‘ley de la sangre’ y tampoco es el resultado de la instauración de la ley simbólica como emerge del mito freudiano. Sin embargo, para que haya alianza orientada a un homicidio pareciera indispensable presuponer un cierto nivel simbólico, si no verbal, al menos gestual.

⁸³ Como el mismo Freud reconoce, y tal como nosotros mismos procedemos, él lleva a su molino lo que le conviene, al igual que Lacan. Atkinson le aporta a Freud este pase mágico del jefe al patriarca en su lectura de Darwin, amén de avalar su tesis diciendo que “los estados de la horda primordial supuestos por Darwin se observan en manadas de caballos y novillos salvajes, y por regla general llevan a la matanza del animal padre” (citado por Freud, *O.C.*, XIII, 144).

Freud: ensayo conjetural

Para Freud lo simbólico se instala después del parricidio, él no da cuenta de la posibilidad de un estadio pre-simbólico o embrionario anterior al parricidio, aunque entre paréntesis admita en *Tótem* que “un progreso cultural, el manejo de un arma nueva, les había dado [a los hijos varones de la horda, esa “banda de hermanos”, esto es, no a todos los varones del clan] el sentimiento de su superioridad [frente a la figura del *Urvater*]” (*O.C.*, XIII, 143).

La fraternidad, por lo demás, según lo plantea Darwin, parece focalizarse sobre los machos, los ‘camaradas de las tropas subordinadas’ de la tribu, a cargo de quienes estaba la lucha y la defensa del grupo. Sin embargo, Darwin nos informa que, aunque los salvajes no aceptaran la opinión de las mujeres, a las que consideraban esclavas y con las que procedían de igual modo que con los extranjeros, cuando se trataba de un efectivo extranjero en la tribu, toda la comunidad asumía la crueldad frente a éste: “Como los pueblos bárbaros no cuidan para nada de la opinión de mujeres, tratan a éstas como esclavas. La mayoría de los salvajes son en extremo indiferentes a los sufrimientos de los extraños, y hasta se complacen en verlos. Las mujeres y niños de los indios norteamericanos les ayudan a torturar a los enemigos capturados. Algunos salvajes sienten placer en causar horribles sufrimientos a los animales, y la humanidad⁸⁴ es en ellos virtud desconocida” (*El origen del hombre* 95). Esta afirmación podría darnos a suponer que, a pesar del silencio de Freud al respecto en su mito, probablemente las mujeres, al aceptar su sometimiento a los varones, practicaron por contagio la misma crueldad que éstos habían realizado sobre el *Urvater*. De ahí que hemos conjeturado que la conspiración de los varones en el mito freudiano suponga ya un grado de alianza, de fraternidad, de afectos (temor y envidia), capaces de llegar al parricidio. Y aquí es cuando se tropieza con ese enigma que nos planteamos antes:

como vimos, Darwin en ningún momento habla de que el gobierno de la tribu esté a cargo de un padre; Darwin habla de ‘jefes’ de las hordas, no necesariamente ligados por la sangre a los miembros del clan.

⁸⁴ Demás está decir que hoy y para el mismo Freud, esta ‘humanidad’ está decididamente puesta en tela de juicio.

Si esto es así, la traslación del sentido de ‘jefe’ a *Urvater*, es ya una “manipulación” atkinsoniano-freudiana –, que Freud califica de hipótesis o visión:

Y tomando en consideración la conjetura de Darwin, para quien los seres humanos vivieron originariamente en hordas, *cuyo jefe* era un único macho, fuerte, violento y celoso, a partir de todos esos componentes *se formó en mí la hipótesis —o la visión*, como preferiría decir— del siguiente proceso: *El padre* de la horda primordial, como déspota irrestricto, había acaparado a todas las mujeres, asesinando o expulsando a los hijos peligrosos como rivales. Pero un día estos hijos se reunieron, lo vencieron, asesinaron y comieron en común, pues él había sido su enemigo, pero también su ideal. (O.C., XX, 63, énfasis mío)

La lectura de Atkinson y la de Freud, serían, como lo dice el mismo Freud, un efecto o “consecuencia directa de las constelaciones videntes en la horda primordial darwiniana”, aunque, como vimos, Darwin nunca se refiere al jefe como padre o patriarca. Conjeturo que esa metáfora articulada por Freud, entre jefe y padre, es precisamente a la que se refiere Lacan cuando afirma que el mito de la horda en *Tótem y tabú*, cuyo sucedáneo es el Edipo, constituye “enteramente [...] la invención de Freud” (*Seminario 18*, Clase 4, 17). En efecto, Darwin no inventa el mito y la sustitución de Atkinson no saca todas las consecuencias que podrían haber dado estatus mítico a su propuesta. ¿Habría que conjeturar aquí, en esta sustitución freudiana, el peso de la tradición patriarcal o incluso de la judía? Lo que va a interesar a Freud es precisamente responder la pregunta clave para el complejo de Edipo y, en consecuencia, para la clínica analítica: ¿Qué es un padre? Habrá que esperar a la escritura de *Moisés* para ver las dimensiones teórico-culturales de este enigma.

Es cierto que, una vez más, lo enigmático del mito nos lleva, como lo vemos en la bibliografía psicoanalítica, a hablar de ‘*forevater*’, el *antes-del-padre*, precisamente porque el paso de la ‘naturaleza’ a la ‘cultura’ está dado por este giro de la hora a la comunidad humana posibilitado por la instau-

Freud: ensayo conjetural

ración de la figura paterna, o mejor la función paterna. Desde esta perspectiva darwiniana, no podría en realidad haber parricidio, porque la conspiración de los varones de la tribu no resultó en el asesinato de ningún padre, sino de un jefe, el cual, como hemos conjeturado, podía muy bien ser —tal como el mismo Darwin lo plantea— un macho extranjero, foráneo al grupo sobre el que va a dominar. Freud mismo anota en *Tótem* que “Frazer, en su gran obra *The Golden Bough*, sugirió que los primeros reyes de las tribus latinas eran extranjeros que representaban el papel de una deidad y eran solemnemente ejecutados en ese papel en un día festivo en particular” (O.C., XIII, 152). Desde la perspectiva darwiniana se trataría, entonces, más que de parricidio, de un regicidio, magnicidio o deicidio lo que explicaría el pasaje de la horda al patriarcado. Regicidio/magnicidio/deicidio y parricidio empiezan a jugar ambiguamente en la constelación argumentativa del *Moisés*. Freud, como vimos, arma su mito sobre su propia metáfora ‘paterna’, no en el sentido de Lacan, sino en cuanto sustituye ‘jefe’ por ‘padre’ y, en consecuencia, no distingue entre magnicidio/regicidio/deicidio y parricidio; incluso más, al tergiversar la propuesta de Darwin, Freud sostiene que estos tres modos de asesinato de rey, dios o persona importante y poderosa son acciones derivadas o metafóricas del parricidio. El parricidio, por tal, deviene un articulador estructural o incluso el modelo que Freud inventa para dar cuenta a nivel conceptual de los avatares y vicisitudes con los que se confrontaba en la clínica, particularmente el Edipo y con el de la sexualidad en general y sobre todo infantil. La sustitución, por lo demás, no es casual, porque Freud recurre en otros casos en *Tótem y tabú* al vocablo *Häuptling* que significa cacique, jefe de la tribu, así como habla de *Fremde*, extranjero, extraño, ajeno, términos usados por Darwin en inglés.

Conviene anotar, además, que la relación de la tribu para con su jefe, particularmente de los varones, se habría basado —según vimos— en un lazo erótico (simpatía) hacia el jefe, acompañado de fidelidad y valor, y entre los varones sometidos por aquel. Uno de los modos de la identificación en Freud es precisamente el de identificarse a un solo rasgo de una persona con la que no se tiene un lazo amoroso; de modo que el odio

hacia el jefe no cancela que esté allí en juego una identificación. Y ese odio puede, por ello mismo, ser causa del contagio grupal de los varones de la horda operando por la imitación a alguien con quien se establece una simpatía como resultado de la identificación. La persona imitada, sin embargo, no se convierte en el ideal del yo del grupo, como ocurre en la masa. El ideal del yo es el amado jefe al que brindan lealtad, pero al que, en algún momento, también dirigen su agresión si éste se sobrepasa en el ejercicio del poder y en la apropiación de las hembras. De ahí que podamos conjeturar que esta camaradería primitiva entre los machos semi-humanos debe haber operado por contagio a partir de uno de los integrantes del grupo por simpatía. Queda, pues, implicada, por un lado, una relación vertical de obediencia al jefe y, como apunta Darwin, otra relación horizontalizada establecida como “la confianza que cada individuo tiene en sus camaradas”. Por ello, Darwin nos dice que “Desde que una tribu reconoce un jefe, la desobediencia se convierte en crimen, y la sumisión ciega en sagrada virtud” (96). Una vez más, Freud llevará más tarde a su molino estas cuestiones cuando en *Psicología de las masas* describa las masas artificiales.

Al proponer al jefe de la horda como *Urvater* o *forevater*, Freud transforma notablemente el relato darwiniano. Desde lo planteado por Darwin, podríamos conjeturar que los súbditos del mito freudiano de la horda ya debían integrar desde antes del asesinato una fraternidad, es decir, ésta no sería el resultado del parricidio; Lacan, en el *Seminario 18*, también apunta que debió haber “un entendimiento previo” (Clase 9 del 9 de junio de 1971, 25). Esa fraternidad previa al asesinato del *Urvater* estaba sustentada en el anhelo parricida de los varones unidos por esa identidad de goce envidioso y vengativo que aspiraban a sustituir al jefe (Darwin) o al protopadre de la horda (Freud), como quien —ellos imaginaban— se regocijaba en el ejercicio de un goce puro de todas las mujeres, consanguíneas o no, o de las más agraciadas en cuanto a belleza. Incitados por “su glotonería del goce” (Ídem), ansiaban, pues, apoderarse de ese goce y de ese poder posteriormente al asesinato, lo cual, como relata Freud, no sucedió ya que se confrontaron con la culpa, reverenciaron al tótem, procedieron al banquete totémico, en el cual cada uno sólo pudo devorar un

Freud: ensayo conjetural

fragmento de ese padre muerto. El resultado, según Freud, es la instalación de la Ley simbólica que, a partir de ahí, iniciando la cultura y separándolos de la animalidad natural, regulará la convivencia a partir de las dos prohibiciones fundamentales, la de matar y la prohibición del incesto. Esta ley impondrá a cada varón, ahora devenido ‘hermano’ o semejante, la renuncia pulsional al anhelo parricida/fratricida y al anhelo incestuoso, los cuales no quedan completamente cancelados, puesto que siempre estarán listos para amenazar la consistencia del lazo social. El amor culposo al padre consolidado en la reverencia al tótem, tampoco certifica de la muerte ‘total’ del *Urvater*, en la medida en que hay un resto cruel que no ha podido ser eliminado, incluso un resto suficientemente vivo como para insistir en retornar amenazando la sobrevivencia social del clan o exigiendo suplicios sacrificiales severos.

Así, la camadería darwiniana, ahora instituida por la tergiversación de Atkinsons-Freud en fraternidad previa al parricidio y en filiación posterior al mismo, va a sostenerse sobre el lazo impuesto por la ley, una ley no-toda, porque sus fallas pueden dar lugar al retorno de la agresividad con el correspondiente deterioro y hasta aniquilación de los lazos sociales. Así, esta fraternidad/filiación de varones como hermanos/hijos —volveremos a plantearnos esta cuestión respecto de las mujeres— sostiene precariamente el lazo social de convivencia pacífica, ampuntalado en parte por el Eros que liga y religa (componente religioso que a Freud no se le escapa y en el que apoya su endeble fe en el futuro de la humanidad), en parte en el respeto y la reverencia al tótem (luego devenido dios único, otra vez el componente religioso) y, finalmente, en parte en la renuncia pulsional apoyada más que en el amor filial o al padre, en la conveniencia ineludible para enfrentar al enemigo, tanto externo, como el interno, esto es, renuncia a ese anhelo fratricida orientado a sustituir al padre apropiándose de tu poder y de sus goces.

Lacan comenta que Freud no “justifica míticamente la prohibición” (Ídem 26), esto es, no explicó con precisión el origen de la Ley por cuanto “el origen de la ley, no es de la ley llamada del incesto materno” (Ídem 26), de lo que resulta para Lacan que “Ya no son por lo tanto las

madres, sino las mujeres del padre, como tales, las que están concernidas por la prohibición. La madre no entra en juego más que para, justamente, sus bebés, que son de la simiente del héroe” (Ídem 25). En el *Seminario 17* Lacan comenta que Freud hace de la muerte del padre la clave del goce, “del goce del objeto supremo identificado con la madre, la madre a la que apunta el incesto” (127). Si en el Edipo la Ley está en primer lugar y de ella emana “la profusión del goce”, cuya contravención –inconsciente— no impide el goce de la Madre (en el sentido del genitivo subjetivo y objetivo, como ocurre en la obra de Sófocles) y cuyas represalias para el sujeto serán ineludibles (*Seminario 18*, Ídem); en *Tótem y tabú*, en cambio, lo que está primero es el goce, el goce puro del *Urvater*, y luego la Ley como resultado del asesinato por mano de los hijos/hermanos. Lacan, además, opone el complejo de Edipo como “la historieta de Sófocles” (*Seminario 17* 120) sobre la que se basa Freud, incluso más, como un “sueño de Freud”, la historieta que, por lo demás, Freud no trata como un mito; en cambio, Freud inventa el mito de la horda a partir de la “payasada darwiniana” (Ídem 119). No sin injusticia, Lacan le atribuye a Freud que se empeñe “en que eso [el asesinato del padre de la horda] tiene que haber ocurrido de forma efectiva (...). El padre de la horda, como si alguna vez hubiera habido el menor indicio del padre de la horda. Se han visto orangutanes. Pero del padre de la horda humana, nadie vio nunca el menor indicio” (Ídem). Hemos mencionado en este ensayo cómo explícitamente Freud, al inventar su mito, admite que no hay ni indicio ni testimonios en la historia material que puedan corroborar su propuesta.

Lacan orienta su interrogación a ese punto enigmático del origen de la ley, en parte asumiendo la misma pregunta que a Freud lo llevará a escribir su *Moisés*. En referencia a la fábula edípica, el mito del asesinato del padre cuya consecuencia sería la prohibición del incesto con la madre no le parece suficiente para dar cuenta del enigma mítico que está sobrevolando por todas estas elaboraciones nocionales entrevistas por Freud. Sin detenernos aquí en abordar las elaboraciones lacanianas sobre estas cuestiones –que Lacan elaborará a lo largo de su enseñanza desde la metáfora paterna (porque aclaró que él nunca habló del complejo de Edipo [*Seminario 17* 119]) hasta el Nombre-del-Padre, los Nombres-del-Padre y

Freud: ensayo conjetural

el sinthome, pasando por las fórmulas de la sexuación—, puntualicemos brevemente algunos puntos que nos interesan en relación a nuestro ensayo: en primer lugar, que Lacan comienza distinguiendo al padre del falo, lo cual lo llevará a afirmar la inexistencia de un *Urvater* como no castrado capaz de gozar de todas las mujeres, “cosa ya fabulosa” (Ídem);⁸⁵ la fábula lleva a que, a consecuencia del asesinato del protopadre, los varones de la horda “descubren que son hermanos. En fin, eso puede darles alguna idea de lo que es la fraternidad” (Ídem); asimismo, Lacan nos propondrá al *Urvater* en tanto no castrado como la excepción que, en tanto cero, funda la serie del linaje a partir del Padre Muerto y su potencial de nominación.

El asesinato del padre, o el anhelo parricida de cualquier sujeto, realizado a conciencia o inconscientemente como es el caso de Edipo, es el articulador del goce, como un goce puro previo al parricidio o como un goce posterior producido como resto de la Ley. Y si este asesinato es crucial para Freud y para Lacan, en lo que respecta a nuestro ensayo, conjeturamos que, tal como Freud nos planteará en su *Moisés* y como Lacan lo hará respecto a la segregación que anida en toda fraternidad, ese articulador no deja de estar ligado al de la extranjería, a ese otro extimo extraño que, como hermano/semillante/aliado/socio, está siempre a punto de devenir enemigo, extraño, extranjero, en fin, prójimo.

Por ello, ese descubrimiento de los integrantes de la fratria primitiva de que son hermanos posteriores al parricidio, nos da la clave de lectura tanto para Freud como para Lacan: en efecto, en *Tótem y tabú* a Freud le interesa precisamente ese asesinato del protopadre, a partir del cual surge la ley de la prohibición del incesto, de no matar y reverenciar al tótem y de respetar la ley de la exogamia. Ya vimos cómo la camaradería darwiniana en relación al jefe se torna en fraternidad y cómo la sustitución freudiana que reemplaza al jefe por el padre transforma esa fraternidad en filiación. Lacan, por su parte, apoyará su lectura sobre la fraternidad en

⁸⁵ “Lo que designa el mito del goce de *todas las mujeres*, es que el *todas las mujeres*, no lo hay. No hay universal de la mujer” (*Seminario 18*, Clase 4 del 17 de febrero de 1971, 18)

ese asesinato del padre, no tanto en cuanto crimen históricamente documentable, sino en cuanto parricidio o anhelo parricida indispensable como punto pivote para distinguir al padre biológico del padre imaginario, del simbólico y del real y, desde ahí, remontar la producción conceptual hacia cuestiones de índole obviamente imprescindibles para la clínica analítica, pero sobre todo para abordar temas urgentes a nivel de la cultura, de la ética y de la política. Y es que por el parricidio podemos articular la cuestión del origen, sea como *Urvater* según Freud o bien como efecto del significante en Lacan, origen en el que arde la caldera del goce y del poder, para cuyo sofocamiento se hace indispensable proceder al duelo del padre ideal por la vía del don y del deseo, evitando el sometimiento del sujeto al goce del Otro y, por ende, al suplicio sacrificial. Como vemos, el parricidio es el que da cuenta de un resto no-muerto del Padre de la horda que insiste en regresar, que se filtra por las fallas de la Ley, que puede llevar a la hermandad o fraternidad sostenida por el pacto social y hasta los holocaustos más inimaginables, a la segregación del extranjero o del diferente, del extraño, bajo la pulsión tanática disparada sin freno frente al precario lazo social sostenido por renunciaciones pulsionales siempre inestables y propensas a caer bajo la captura del superyó heredero del Ello. En fin, el parricidio como promotor de una hermandad agrupada bajo el Eros religante, respetuosa de una Ley que prohíbe el fratricidio o filicidio, sostenidos no tanto por amor al semejante como por razones de sobrevivencia porque, de lo contrario, el peligro de desamparo y de muerte sería inminente, como esa anarquía que ya Darwin reconocía como peligro absoluto del clan. Y es que basta que uno de la fratria aspire a poseer el goce puro y el poder del Padre, de lo peor del Padre, para que el pacto se desestabilice y hasta caiga bajo la captura de la voluntad de goce del Otro. Y estas cuestiones, como fácilmente se puede apreciar, resultan definitivas para abordar la clínica y el malestar en la cultura. La pregunta que insiste es si lo femenino, el no-toda de La Mujer, constituye otra amenaza a la estabilidad del pacto. Y aunque La Mujer no se confunde con las mujeres, no por eso deja de valer la pena imaginar si ellas pueden ser disparadoras de la transgresión o de una perspectiva herética (¿las mujeres de *Tótem y tabú*, o bien Sabina Spielrein, Melanie Klein, Lou-Andreas Salomé, etc.?). A Freud no

Freud: ensayo conjetural

le escapa que, viviéndose él mismo como extranjero y como judío, siempre perseguido y discriminado, su figura se proyecta como la del intruso que amenaza, por su linaje y por su doctrina, la hermandad —sea la social, sea la de la institución psicoanalítica— que está siempre amenazada por hermanos quienes, gradualmente, al proceder al parricidio, se van tornando en el prójimo, en otros intrusos: Jung, Adler, etc. Se trata de ‘los hombres de al lado’, tan cercanos, que luego se van desenmascarando al dar muestras de su anhelo parricida. Pero también, no hay que olvidarlo, a las intrusas, a quienes trata de mantener al margen, salvo a aquellas que, por fálicas, pueden entrar en la fratria masculina en donde Freud siempre lograba tener un partenaire para su renunciada pulsión homosexual. Lo cierto, en todo caso, es que al final de su vida, Freud devendrá, además de el ‘gran hombre’, el ‘gran intruso’ durante el nazismo, lo que termina segregándolo al exilio.

Este fratricidio como incitado por el anhelo parricida es lo que no se le escapa a Freud en ningún momento. Hay una paradoja en Freud: por un lado, su misoginia que lo lleva a insistir en la relación padre-hijo, dejando de lado a las hijas, cuando habla del linaje y los legados y, por el otro, el haber legado en su hija, Anna Freud, su doctrina y la institución. Anna es mujer, está soltera, a su padre le preocupa su asexualidad; como vimos, Anna es la Antígona que se sacrifica a su Padre y, como en el caso de Ifigenia y hasta de Cristo, es la elegida para redimir a la fratria masculina de los psicoanalistas. Es una paradoja que se suma a sus vacilaciones para calificar al psicoanálisis: por un lado, su anhelo de darle un estatus científico dentro de los marcos de su época y, por otro, el de reconocer, tal como necesita plantearlo al final de su vida con la escritura de su *Moisés*, que parricidio y fratricidio no dejan de conservar resonancias religiosas, a las que pretende desmalezar de la doctrina.

Conjeturo que al momento de escribir *Tótem y tabú* y más tarde *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, en ese contexto entre guerras devastadoras, Freud está profundamente interesado en desmontar la paradoja del complejo fraterno a partir del anhelo fratricida siempre amenazante desde la extimidad del sujeto. El asesinato del *Urvater*, el asesinato de Moisés,

están atravesados por un eje que ya hemos señalado: la extranjería. Es que hay, como vimos, un sentimiento de extranjería en la vida de Freud, sea por los constantes desarraigos de su linaje, sea por su condición de judío y las persecuciones y discriminaciones históricas de su pueblo, o bien sea porque reconoce hasta qué punto dicha extranjería es, más que consecuencia, causa de parricidio o de fratricidio y filicidio en el movimiento psicoanalítico en el que él ocupa el lugar de fundador y padre de doctrina. El psicoanálisis se va extendiendo desde el grupo de los Miércoles a otros países y continentes; muchos analistas, como semejantes, comienzan a dar señales de anhelos parricidas y filicidas que amenazan no sólo a Freud sino al porvenir mismo del psicoanálisis como doctrina y como institución. Aquellos que parecían ser los más fieles semejantes, de pronto se tornan extraños y amenazantes, se convierten en el prójimo enemigo que obliga a sucesivas excomuniones y segregaciones muchas veces dolorosas y frustrantes. Como vemos, es una circunstancia nada diferente a lo que ha ocurrido con los grupos feministas, aunque se haya adicionado la idea de la imposibilidad para las mujeres de constituir asociaciones por falta de un significante que las represente y, por ende, hayan tenido que organizarse —como constantes segregaciones— a la manera fálica.

Me parece que la escritura del *Moisés* está realizada desde estas preocupaciones: paternidad/parricidio/fraternidad anidada siempre por la segregación o constituida por el horror a la segregación/la cuestión del legado y del linaje, las hostilidades crecientes del entorno socio-político y religioso, etc. El psicoanálisis no puede desconocer su extranjería respecto de la ciencia, particularmente de la medicina y la psiquiatría, de la extranjería respecto a la religión, de la extranjería respecto de la cultura y la sexualidad victoriana, de la extranjería de la filosofía y la metafísica occidental, de la extranjería institucional diseminada por centros distantes difíciles de monitorear, extranjería, finalmente, —me animo a conjeturar— de lo femenino. Y efectivamente, si Moisés es egipcio, si es el extranjero para los judíos, el parricidio deja de ser una eventualidad para convertirse en un acontecimiento ineludible, estructural, inevitable. Por ello, cuando Freud abre su *Moisés* con ese título herético, dándolo como ‘el egipcio’, el

Freud: ensayo conjetural

extranjero, ya nos está insinuando que, más allá de que los judíos rechazaran la doctrina mosaica, de que no quisieran una religión sin representación de la divinidad, el asesinato del líder tiene como causa precisamente su extranjería: es el intruso que pretende armar una hermandad con su Adonai, pero finalmente por su condición de extranjero, se convierte en el objetivo, el *target* del odio de la fratria. La hermandad que Moisés construye a partir de su propuesta religiosa se torna en prójimo para Moisés, de ahí la venganza y crueldad, y hasta el olvido, que Freud trata de recorrer y registrar en su enigmático libro. Y a pesar de la distancia con Moisés, a Freud no se le escapa que ese goce del origen no cesa de no inscribirse y lo alcanza hasta su presente, justamente frente a su muerte y a la necesidad de decidir sobre su legado.

Regresemos a la sustitución del jefe por el *Urvater* realizada por Freud, por la cual la fraternidad deviene una filiación, que pareciera ser lo que se deduce de la invención freudiana. Esa filiación ya no es necesariamente consanguínea, puesto que involucra a todos los miembros del clan. Sea como fuere, lo concreto es que la sustitución, al convertir a los súbditos varones y mujeres en hijos e hijas, le permite a Freud apuntalar su hipótesis desde el complejo de Edipo. El padre, por serlo, gozaría plenamente de la madre y de las hijas, y tal vez, si seguimos a Darwin, de las mujeres más estéticamente agraciadas de la horda. Por esta vía Freud puede incorporar la cuestión del incesto y la exogamia, que no están exigidas en la perspectiva de Darwin.

El tema del incesto es el punto crucial en el planteamiento freudiano, no necesariamente en el de Darwin. En *El origen del hombre*, el autor inglés nos dice muy escuetamente: “No sabemos cómo han nacido en el mundo tantas supersticiones, ni es menor nuestra ignorancia acerca de la razón por que algunos crímenes grandes y reales, como el incesto, han llegado a ser blanco de odio, aunque no universal, entre los pueblos salvajes” (94); y agrega “Podemos, pues, desechar la creencia propugnada recientemente por algunos escritores que enseñan que el horror al incesto es debido a que Dios nos dio sobre esto una conciencia especial” (Ídem). El comenarío de Lacan respecto a que el origen de la prohibición es más

enigmático que “la ley llamada del incesto materno” no se le escapa a Darwin. Esta segunda afirmación darwiniana —conjeturo— es la que podría haber interesado a Freud, no en el sentido de “una conciencia especial”, de tipo innato, sino en el sentido de que, cuando el *Urvater* deviene en tótem y posteriormente en figura divina o divinizada, da lugar a esa conciencia moral en tanto la prohibición es consecuencia de la Ley. Una vez más, la sustitución de jefe por padre es lo que fortalece la hipótesis del mito freudiano, luego retomado y expandido en su *Moisés*. Probablemente, por ser una prohibición estructural desde el complejo de Edipo o el complejo de castración, hasta podría integrar esa herencia arcaica, filogenética, a la que tendremos que referirnos más adelante.

Ya mencionamos las consecuencias de esa apropiación de pleno goce del *Urvater* respecto a la madre y las mujeres. Necesitado de dar una explicación sobre el estado de la sexualidad en ese contexto de privación en el que quedaban los hijos, Freud nos dice que era posible que estos hijos tuvieran sexo con esclavas o, como vimos, mujeres poco agraciadas del grupo, amén de practicar algunos la homosexualidad. Y si la abstinencia sexual no era ni generalizada ni impuesta, entonces se puede conjeturar que el goce puro del protopadre de la horda pareciera ser el resultado del deseo incestuoso de los hijos, más que la privación sexual en sí misma. A Freud le interesaba enfatizar no el acceso sexual a las mujeres o a la satisfacción de sexo en general y hasta entre varones, sino al deseo por las mujeres consanguíneas, la madre en primer término. De modo que —insisto— no resulta lo mismo asesinar a un jefe para sustituirlo por otro, que matar a *un* padre, o *al* padre: he aquí el punto central del mito inventado por Freud. Por ello la fraternidad darwiniana, siendo una alianza, no definiría el pase de lo animal a lo cultural; la alianza fraterno-filial en Freud posterior al parricidio, en cambio, precisamente va más allá del lazo de sangre. Ese tótem, como Padre Muerto, va a legislar a la totalidad del clan, precisamente porque no es un mero recordatorio del sacrificio de un rey contingente, no evoca ni un regicidio ni un mero magnicidio. Temido y venerado, la figura paterna devenida tótem resulta más decisiva para dar cuenta de una Ley simbólica orientada a regular los lazos familiares y del clan en general, instaurando la prohibición del parricidio y del incesto, la

Freud: ensayo conjetural

cual, por extensión, en tanto instala la exogamia en ese núcleo, afectará a todo el clan y la relación entre los clanes. Juego, pues, muy preciso que Freud instituye entre lo particular familiar y lo universal cultural. Es éste su modo de proveer el eslabón perdido que explica el paso de la naturaleza a la cultura.

La sustitución freudiana del jefe por el *Urmutter*, entonces, nos muestra que esa operación metafórica le fue indispensable para armar la arquitectura de su hipótesis “fantástica”, acentuando la figura del padre y anudando fraternidad y filiación como base para el parricidio y como pasaje de lo animal a lo humano, de la naturaleza a la cultura. Habría un ‘antes’ mítico, que Darwin indica con el uso de los recursos verbales ligados a lo probable, esto es, recurriendo a las formas del inglés análogas al subjuntivo gramatical de las lenguas romances. No hay, entonces, falta de sentido social en la horda, de modo que la agrupación humana, cierto nivel de organización social como tal no parece ser el punto central en la perspectiva de Darwin e, incluso en la de Freud, para quien lo central es explicar el momento en que se instaura no la sociabilidad *per se*, sino la Ley reguladora bajo la cual dicha sociedad debe regirse, ley que, como sabemos, exige la renuncia pulsional individual en beneficio del bienestar y armonía social general. Podemos entender así por qué el mito freudiano se centra en el padre, típica figura de autoridad en el contexto familiar y cultural del patriarcado; esta figura del padre involucra aspectos que van más allá de la autoridad de un jefe y por eso es planteada por Atkinson/Freud como un articulador más efectivo para dar cuenta de ese paso de la horda primitiva a la comunidad humana.

Dicho lo anterior, uno podría sin embargo preguntarse —como lo hemos hecho antes en este ensayo— por qué Freud no planteó su mito a partir de la *Urmutter*, la madre primordial, por qué obturó esta figura que, por otro lado, reconoce como hipótesis posible en tiempos remotos anteriores al patriarcado y también como figura importante en el momento inmediatamente posterior al parricidio. Conjeturo que probablemente estuvo operando en esto el famoso adagio “*mater semper certa est; pater semper*

incertus est”, que Freud invoca alguna vez. Esta cuestión, retomada por Lacan más tarde al referirse a lo innumerable/innombrable de la madre en contraste con lo numerable/nombrable o nominable del padre, va a asentarse en el carácter simbólico y regulador de la función fálica. Como dijimos antes, lo que define al ‘padre’ es la nominación, de ahí que Lacan nos plantee los Nombres-del-Padre. Si bien aceptamos esta explicación freudo-lacanianana, nada se pierde con ponerla en duda, al menos para desestabilizar un poco aquello que, todavía en el psicoanálisis, podría ser un resto —o una confusión— en cuanto al patriarcado y la función paterna. Obviamente, Freud necesita esta función para sostener el complejo de Edipo y el complejo de castración como piedras fundantes del psicoanálisis como tal. Y Lacan la retoma en su elaboración de los Nombres-del-Padre, como una pluralización de aquello que fue en principio su metáfora paterna —que le presentaba limitaciones teóricas y clínicas— y luego el Nombre-del-Padre en su revisión del complejo de Edipo.

Aun a sabiendas de que los aportes del psicoanálisis respecto a la función paterna no pasan por la biología, no obstante, dado los avances de ésta (en la genética, en la reasignación de sexo, etc.), conviene hacer algunas preguntas, aunque resulten laterales, pero no excluidas, a la arquitectura teórica del psicoanálisis. Danie Koren, en su ensayo “Destinos del padre”, se aproxima a *Tótem y tabú* confrontando estas cuestiones:

Los avances en biología, bioquímica y genética han permitido alcanzar alturas que hacen del hombre (más exactamente del científico y del médico) un demiurgo colocado, en parte realmente, en parte fantasmáticamente, en condiciones de controlar la vida, la reproducción *in vitro* (1983) y hasta las exigentes demandas de las parejas homosexuales reclamando el acceso a la procreación médicamente asistida (PMA), las referencias sociales y simbólicas han sido y siguen siendo interperladas en profundidad. Estas modificaciones abren la puerta a cuestiones de actualidad sobre lo que hoy significa ser padre o madre, sobre las condiciones del acto de la reproducción humana, sobre el derecho a la filiación, y otras preguntas relacionadas. (...) [lo cual] marca un desplazamiento radical en la función del Nombre-del-Padre. (62)

Freud: ensayo conjetural

El autor reconoce aquello que ha dado lugar a profundas bibliografías interdisciplinarias: el hecho de que es necesario “renovar la pregunta: ¿En qué se convierte el padre hoy” (Ídem 63). Y, frente a la tan debatida cuestión de la declinación de la figura del padre patriarcal y de la caída de la autoridad, se opone con firmeza a la idea de un “adiós al padre”, promovida sobre todo por analistas que quieren desentenderse del padre y del Edipo, porque le parece “una conclusión apresurada” (Ídem). Invita a recurrir a las “herramientas forjadas por Freud y Lacan” para abordar este tema de “si nos encontramos frente a la desaparición progresiva del padre o si se trata, más bien, de una modificación en su posición” (Ídem). Revisando conceptos elaborados por Freud y sobre todo la aproximación de Lacan desde el nudo borromeo, Koren rescata la necesidad de no perder de vista la cuestión de la castración a nivel de estructura y “distinguir cada vez al Padre como función ordinal del Padre, como función significativa (Nombre del Padre y Padre del nombre; metáfora paterna y función de nominación), al padre con minúscula (el buen tipo o pobre diablo, según el caso, o los dos a la vez), que asume como pesada función que le delegan la sociedad y la cultura en un momento determinado de su historia” (Ídem 72).

Por nuestra parte, las preguntas se acercan al planteo de Koren, en el sentido de pesquisar cómo el avance científico promueve cambios radicales en la subjetividad que, como malestares diversos, llegan al consultorio del analista: ¿Cómo interrogar hoy estas cuestiones desde los avances de la genética, la cual permite identificar al padre biológico, esto es, resolver la cuestión de ese ‘*incertus*’? Incluso podemos arriesgarnos a otra pregunta complementaria: ¿en qué sentido la madre es cierta o certísima? Sin duda, no es ‘*semper certa*’ para el hijo o hija. La madre solamente tiene certeza de haber ella parido; puede, en principio, mantener la incertidumbre sobre quién sea el padre e, incluso, sobre si tal o cual cría sea la que dio a luz, habida cuenta de las corrupciones hospitalarias. Ambas incertidumbres son resueltas hoy por la prueba de ADN, pero nada nos asegura que esas incertidumbres fantasmáticas no dejen huellas a nivel del aparato psíquico. Veamos ahora esta cuestión desde la perspectiva del

hijo o hija: indiscutiblemente hay certeza de tener una madre y un padre, pero no necesariamente de quiénes sean. Nos remontemos a la saga edípica: la esposa de Pólibo sabía que no había parido, pero Edipo no sabía que no era su madre; Yocasta sabe que ha parido, pero tardíamente infiere en la tragedia de Sófocles que Edipo, su marido, es probablemente su hijo. Edipo, una vez más, es un hijo que sabe que tiene una madre y un padre, pero no sabe realmente quiénes son. De modo que, si uno pierde a su madre en el subterráneo —como quiere Lacan (*Seminario 18*, Clase 10 del 16 de junio de 1971, 18)—, no es ni seguro ni cierto que ‘efectivamente’ la encuentre o, en caso de dar con ella, que sea realmente su madre, salvo biológica. Me parece que hay duda e incertidumbre tanto respecto de la madre como del padre. Entendemos que para Lacan, tal como lo plantea en esa clase, la madre es innumerable/innombrable porque, en el sistema patriarcal, ella no lega el significante que identifica al linaje, donde el nombre, como sabemos, se transmite por vía patrilínea, razón por la cual el padre se torna numerable/nombrable.⁸⁶ Por lo demás, entiendo que la relación nombre/número que postula Lacan, resulta de que, según él, si el

⁸⁶ En *Tótem*, Freud, al comentar la diferencia entre parentesco y familia, pareciera contornear, en primer lugar, esta cuestión de lo numerable/innumerable, o mejor, la de la pluralización a la que se refieren los significantes padre y madre, una especie de prefiguración de los Nombres-del-Padre: “Esto significa que un hombre llama «padre» no sólo a quien lo engendró, sino a cualquier otro hombre que de acuerdo con los estatutos tribales habría podido casarse con su madre y de ese modo ser su padre; y llama «madre» a cualquier mujer, no sólo a la que lo dio a luz, sino a todas las que sin violar las leyes tribales habrían podido serlo. Llama «hermano» y «hermana» no sólo a los hijos de sus verdaderos padres, sino a los hijos de todas las personas nombradas, que mantienen con él una relación parental de carácter grupal, etc.” (*O.C.*, XIII, 16). Asimismo, en segundo lugar, Freud cita a Robertson Smith, cuando se detalla la exclusión del padre, precisamente por su extranjería: “Los varones se casan con mujeres de un clan ajeno, *los niños heredan el clan de la madre*; no existe ningún parentesco de linaje entre el marido y los restantes miembros de la familia. En una familia así no existe banquete en común. Los salvajes todavía hoy comen apartados y solos, y las prohibiciones religiosas de ciertos manjares, que el totemismo impone, suelen imposibilitarles la comunidad de comida con sus mujeres e hijos” (Ídem 137-138, el subrayado es mío). En su *Moisés*, Freud, al momento de plantear la oposición sensualidad/espiritualidad como “un triunfo” de lo paterno-simbólico sobre lo materno-sensual, aún cuando reconoce una vez más un matriarcado primordial, parece dar sustento a la afirmación lacaniana: “la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad es un supuesto edificado sobre un razonamiento y sobre una premisa” (110). Entre maternidad y paternidad, el lenguaje, pero no sin lograr por completo la eliminación de aquello que Lacan

Freud: ensayo conjetural

Urvater es el cero que, a partir del parricidio, permite la serie y, en consecuencia, la nominación/numeración, que la Madre no podría brindar, ya que no hay allí un falo para hacer de punto de partida (Ídem 18), lo cual deja al linaje materno del lado de lo innumerable/innombrable. La función paterna consiste, para él, en la nominación/numeración. Esa facultad de nominación paterna —independiente del padre como tal, en el sentido del genitor y del padre ideal imaginario— es la que, para Lacan, permite hacer serie en el linaje, tal como lo ejemplifica con las sucesiones de la realeza. Y aquí nos topamos con una sorpresa a nivel biogenealógico para el caso de Freud: lo curioso y hasta sorprendente es que “Los genealogistas no tienen dudas de que "Freud" deriva del nombre “Freide”, de la tatarabuela materna de Jakob. Ese nombre fue registrado en 1787, cuando las autoridades de Galitzia obligaron a todos los judíos a adoptar un apellido” (Rodrigué I, 47, el subrayado es mío). Es, pues, a partir del ‘cero’ de la tatarabuela —no del tatarabuelo— que se inicia la serie parental de los Freud, lo cual parece no responder a la propuesta lógica o logicista de Lacan ni a la elaboración totémica de Freud mismo. Al menos para el mito freudiano, no podemos más que señalar la exclusión de lo femenino y todas las consecuencias que eso acarreoó y todavía acarrea al edificio teórico del psicoanálisis.

Para colmo, Peter Gay nos refiere lo siguiente: “Para enmarañar aún más la intrincada pauta de las relaciones familiares de Freud, a éste le parecía que su joven y hermosa madre formaba mejor pareja con su medio hermano Philipp que con su padre, pero era con el padre con quien Amalia Freud compartía el lecho. En 1858, antes de que él tuviera dos años y medio, este problema se hizo particularmente acerbo: nació su hermana Anna. Recordando aquellos días, Freud pensaba haber comprendido que la hermanita *salió del cuerpo de su madre*. Lo que le parecía más difícil de escudriñar era *cómo su medio hermano Philipp había ocupado de algún modo el lugar*

denominará “*lalangué*” en su *Seminario 20*. Es precisamente esta lalengua, como lengua materna (no en el sentido de lengua nativa o nacional ni tampoco de comunicación entre niño y madre), la que permite ahora alcanzar esa sustancia gozante o modo de goce del sujeto, para el cual el significante del inconsciente estructurado como un lenguaje ya no alcanza.

de su padre compitiendo por el afecto de la madre. ¿Acaso le había dado Philipp a su madre esa nueva pequeña rival aborrecible? Todo era muy confuso y, de algún modo, saber más resultaba tan necesario como peligroso” (28, el subrayado es mío). ¿Quién es, pues, el padre de la hermanita, Jakob o Philipp? *Incertus*.

Nuevamente Freud con Edipo y el obturado Segismundo

En cuanto a Edipo y su relación con Freud, se nos presentan aquí las dos alternativas en relación a la serie numerable, por cuanto, como hemos visto, Sigismundo Schlomo altera esa determinación fatalista del linaje. En efecto, por un lado, Edipo promueve una investigación de una verdad que se le revela, trágicamente, a medias, tal vez por ser maldita/maldicha; en esa investigación llega a saber que es hijo de Layo y de Yocasta, su madre y esposa. Son sus padres biológicos y legales. Edipo se detiene allí, en la constatación horrorosa de su Até, de su desgracia y destino, porque ya no logra ir más allá de ese padre imaginario-simbólico; Edipo, limitado por la pasión de ignorancia, no llega a interrogarse sobre el padre real, la causa de su desgracia, lo cual lo hubiera llevado a dos consecuencias: primero, acceder a los pecados del padre, involucrados en la maldición, y segundo, iniciar ese duelo infinito de separación, evitando así permanecer anudado al goce filicida del padre. Por el contrario, Edipo no toma la vía del deseo y del don, sino la vía del suplicio sacrificial que lo mantiene capturado en el goce de los pecados impuros de Layo. Y si ese pecado, como lo planteamos al principio, tiene relación con la homosexualidad, volvemos otra vez a constatar cuál pueda ser la causa de esa obturación en la versión del Edipo vienés, en la medida en que resonaba en la pulsión homosexual/homoerótica de Sigmund. Por otro lado, el cambio de nombre operado por Freud, nos muestra que procede diferentemente al personaje griego: no se identifica con Edipo y por ello apuesta a no ceder en cuanto a su deseo, con lo cual fue capaz de llegar más allá del padre, al emanciparse de los sospechosos pecados de Jakob y, de ese modo, eliminando dos nombres que lo marcaban desde la función paterna, hace un corte en la serie, se descuenta de la numeración, y procede

a separarse nombrándose. La pasión de ignorancia opera en Edipo al menos dos veces: la primera vez fue frente a la esfinge, pues a pesar de resolver el acertijo astutamente, Edipo no logra leer la letra de ese goce del padre real en su propio nombre y en su propio cuerpo.⁸⁷ La segunda vez, cuando no se interroga sobre el goce de Layo y el deseo filicida de éste. Como plantea Marta Gerez Ambertín en su libro *Entre deudas y culpas, sacrificio*, la diferencia de Freud con Edipo es definitiva: Freud desidealiza al padre, no queda atrapado en el goce del padre real y no procede al suplicio sacrificial al mismo.⁸⁸ Desde temprano —como vimos—, a partir del cambio de nombre, se desgaja del linaje paterno (del Sigismund y del Schlomo, pero también de la tradición judía); así, opta por un duelo interminable en el que no intenta velar los pecados del padre —incluso la falta en el mismo

⁸⁷ Dejo en suspenso el desarrollo de esta cuestión de la madre cierta y el padre incierto, tal como la formula Lacan adicionando lo de innumerable/innombrable vs. numerable/nombrable, por mis propias limitaciones teóricas; sin embargo, percibo que hay una especie de traslapo del complejo de Edipo o de la metáfora paterna y el tema del linaje, cuando se lo transpone a la lógica que requiere de un cero para iniciar la serie, en la que el *forevater* asesinado permanece como padre real; la numeración marca el linaje por vía paterna, patrilineal, como registro simbólico. Si ese registro es el que instala al sujeto como sujeto dividido, como miembro de la cultura, si es ese registro el que obliga además a una renuncia pulsional, a ese resto que conocemos como objeto *a*, me parece que esa operación está realizada por el lenguaje o, más precisamente, por el falo simbólico, por la Ley —que prohíbe, pero incita. Como el mismo Lacan reconoce en el *Seminario 18*, el falo no es el Padre, ni el Nombre-del-padre; dice Lacan: “Si escribí en alguna parte que el Nombre-del-Padre, es el Falo — ¡y Dios sabe qué estremecimientos de horror ha provocado esto en algunas almas piadosas! — es precisamente porque en esa fecha yo no podía articularlo mejor” (18). Pareciera haber una tensión entre la lógica y la cuestión del linaje, entre el falo y el padre, como si el psicoanálisis no pudiera deslindarlos, en perjuicio de la madre. En todo caso, el articulador de los dos niveles (linaje y lógica) es indudablemente el complejo de Edipo y el complejo de castración. Finalmente, la calificación de innombrable/innumerable a la que Lacan alude, me parece estar en la línea de lo que luego serán sus fórmulas de la sexuación, donde la función fálica es la reguladora, la que numera, mientras que del lado o el litoral del no-toda de La Mujer se despliega un goce innombrable e innumerable. Dejo abierta mi lectura, probablemente precaria, al debate.

⁸⁸ “La cura analítica —nos dice Marta Gerez Ambertín— abre un no siempre sorteable camino hacia la desidealización del padre que puede atravesarse sólo a costa de soportar las vicisitudes de la castración y del duelo por el objeto” (*Las voces del superyó* 357). Se trata de atravesar el difícil camino que lleva de la alienación a la separación, atravesamiento que Freud hace y que Edipo elude.

Dios, como ya lo planteará en su *Moisés*— y quedar capturado en el goce de aquél, sino apostar al deseo, por un sacrificio del don a nivel simbólico en el que afronta el horror y el peligro del pecado ‘original’, sirviéndose del padre, pero procurando ‘ir más allá del él’, como más tarde elaborará en su recuerdo de la Acrópolis.

En este sentido, podemos retomar *La vida es sueño* de Calderón. Segismundo, ya desde el monólogo inicial de la Primera Jornada, atribuye el mal que lo aqueja a una falla a nivel estructural, causa que ubica en relación a la divinidad.

¡Ay mísero de mí, y ay infelice!
Apurar, cielos, pretendo,
ya que me tratáis así,
qué *delito* cometí
contra vosotros naciendo.
Aunque si nací, ya entiendo
qué delito he cometido;
bastante *causa* ha tenido
vuestra justicia y rigor,
pues el delito mayor
del hombre es haber nacido.
Sólo quisiera saber
para apurar mis desvelos
—dejando a una parte, cielos,
el delito del nacer—,
¿qué más os pude ofender,
para castigarme más? (el subrayado es mío)

Como puede verse, para Segismundo queda claro que, además de esa falla estructural de orden divino, ese pecado a nivel de Dios —falta, castración en el Otro— que lo pone en deuda universal, constituye un legado a nivel del linaje que él, como vemos al final de la obra, no está dispuesto a pagar; para él, el nacimiento da cuenta de un crimen ineludible, por ende, de una culpa universal irreductible, para la cual pedirá perdón a esos ‘cielos’ que han escrito su destino. Sin embargo, como vimos, al final de la obra, ese destino que impone el sometimiento y exige el suplicio sacrificial puede ser desafiado por un margen de libre albedrío que está del lado del deseo, del don, y no del lado del goce. Aunque Dios haya

Freud: ensayo conjetural

escrito con letras doradas, cifras y estampas ese destino, se trata de “no usar mal de ellas”: dirigiéndose ya como rey al Otro, a la “ilustre Polonia”, Segismundo se alivia de culpas que no le corresponden y las reparte como acto de justicia real:

Corte ilustre de Polonia,
que de admiraciones tantas
sois testigos, atended,
que vuestro príncipe os habla.
Lo que está determinado del cielo,
y en azul tabla
Dios con el dedo escribió,
de quien son cifras y estampas
tantos papeles azules
que adornan letras doradas;
nunca engañan, nunca mienten
porque quien miente y engaña
es quien, para usar mal de ellas,
las penetra y las alcanza.

.....
Mi padre, que está presente,
por excusarse a la saña
de mi condición, me hizo
un bruto, una fiera humana;
de suerte que, cuando yo
por mi nobleza gallarda,
por mi sangre generosa,
por mi condición bizarra

.....
Y cuando fuera —escuchadme—
dormida fiera mi saña,
templada espada mi furia,
mi rigor quieta bonanza,
*la Fortuna no se vence
con injusticia y venganza,*
porque antes se incita más;
y así, quien vencer aguarda
a su fortuna, ha de ser
con prudencia y con templanza. (el subrayado es mío)

La injusticia y la venganza sólo producen más violencia por cuanto forman parte del ‘goza’ superyoico que lleva al suplicio sacrificial. Por eso Segismundo retornará al final de la pieza a enfatizar que “fue mi maestro un sueño”, para indicar dos aspectos: que su maestro es el deseo y que es posible despertar a una dimensión emancipada de los pecados del Padre, modo de hacer un corte al destino y acceder a una ética (“prudencia y justicia”) situada por encima de su rango y capaz de hacerlo responsable de sus actos. De ahí que proceda a poner a Basilio en su lugar denunciando el crimen o anhelo filicida para con su hijo y, delante de todos, invitarlo a que complete ahora públicamente, si sigue involucrado en ese goce, la tarea que comenzó secretamente desde que naciera su hijo; forma espectacular de exponer los pecados del padre apelando a una teatralidad de fingida humillación al padre (salvando, en todo caso, lo mejor de Basilio); al mismo tiempo, Segismundo va a dar lugar a otra alternativa frente al destino, al referirse a un Otro simbólico como tercero por encima de la cuestión padre-hijo, rey-príncipe:

pues nada
es más, que llegar a ver
con prevenciones tan varias,
*rendido a mis pies a mi padre
y atropellado a un monarca.*
Sentencia del cielo fue;
por más que quiso estorbarla
él, no pudo; ¿y podré yo
que soy menor en las canas,
en el valor y en la ciencia,
vencerla? [*Al Rey*] Señor, levanta.
Dame tu mano, que ya
que el cielo te desengaña
de que has errado en el modo
de vencerle, humilde aguarda
mi cuello a que tú te vengues;
rendido estoy a tus plantas.

Basilio acepta su derrota: “Hijo (...) tú venciste”, lo que equivale a decir “fuiste más allá del padre”. Segismundo responde, como si hubiera llegado al fin de un análisis y como Freud percibió en la perturbación en

Freud: ensayo conjetural

la Acrópolis, que, más allá de todas las victorias que le aguardan, la fundamental es haberse vencido a sí mismo, esto es, haber puesto un alto al goce del Otro (Dios, Padre, Rey):

Pues que ya vencer aguarda
mi valor grandes victorias,
hoy ha de ser la más alta
vencerme a mí.

Como vemos, como Sigmund, Segismundo, no procede a velar las faltas de su padre, del rey Basilio; en consecuencia, Segismundo, incitado por su deseo, asume el trono, derroca a su padre y, por ende, va más allá del Padre. Al mismo tiempo, el padre benefactor, Clotaldo, el padre simbólico, uno de los Nombres-del-Padre, es reconocido como tal: “A Clotaldo, que leal / sirvió a mi padre, /le aguardan mis brazos, / con las mercedes / que él pidiere que le haga”; Segismundo discierne de este modo entre el padre real (el biológico espermatozoide, como Lacan lo planteó) de la función paterna, del padre simbólico-imaginario que —tal como cumplió Clotaldo— supone la transmisión simbólica como don. Una vez más, resulta curioso que Freud no haya reparado en la obra calderoniana o que haya silenciado el haberla leído.

¿Y la Urmutter?

Nos hemos referido ya al silenciamiento de la madre y en parte de la mujer en los textos freudianos; ya para la década del 20, con el ingreso de analistas mujeres al grupo de los miércoles y luego a la IPA, Freud va empezando a prestar mayor atención a la sexualidad femenina, matizando y revisando sus previas aproximaciones centradas en lo masculino. Veremos cómo en su *Moisés* comenta un poco más el caso del matriarcado. Sin embargo, él mismo acepta, como vimos, que la mujer le resulta un ‘conteniente negro’ y que no logra saber qué quiere una mujer. Esta obturación, que Lacan elaborará más tarde, habla de aquello que resiste la conceptualización y eso se debe, tal vez, a la insistencia en la figura del padre, al

haberse Freud centrado en la relación padre-hijo varón. La madre, después de todo, como el padre, marca al sujeto y también da lugar a la ambivalencia de sentimientos. Tanto madre como padre tienen un lado protector, amoroso, y otro devastador para el infante. Ciertamente, Freud está interesado en el origen de las religiones, sobre todo la monoteísta, y por eso se centra en la figura del padre y la relación con los hijos varones —de ahí los desarrollos sobre la figura de Cristo en su *Moisés*—, pero también hubo —como ya mencionamos— religiones basadas en las figuras femeninas, diosas y madres que hoy se conservan, sobre todo en el cristianismo, como figuras de culto laterales respecto del eje central Padre-Hijo (y Espíritu Santo). La cuestión del Marianismo nunca está mencionada por Freud: otra obturación; para él, “la conciencia de culpa del hijo varón y su desafío” constituyen dos factores pulsionantes que no sólo nunca se extinguieron, sino que conforman lo religioso como tal (*O.C.*, XIII, 153). Sin ocultar cierto desconocimiento sobre el tema, Freud nos dice:

Yo no sé indicar dónde se sitúan en este desarrollo las grandes divinidades maternas que quizá precedieron universalmente a los dioses paternos. Lo que sí parece seguro es que el cambio en la relación con el padre no se limitaba al ámbito religioso, sino que de una manera consecuente rebasaba hacia el otro aspecto de la vida humana influido por el parricidio, la organización social. Al introducirse las divinidades paternas, la sociedad sin padre {*vaterlose*} se trasmudó poco a poco en la sociedad de régimen patriarcal (Ídem, 150-151).

Más tarde, en su *Moisés* nos dirá:

Probablemente las deidades maternas nacieron en los tiempos iniciales de la limitación del matriarcado, como un resarcimiento para las madres relegadas. Las divinidades masculinas aparecen primero como hijos varones junto a la Gran Madre, y sólo después cobran los rasgos nítidos de figuras paternas. Estos dioses masculinos del politeísmo espejan las constelaciones de la época patriarcal. Son numerosos, se limitan unos a otros, en ocasiones se subordinan a un dios superior. Y bien; el paso

Freud: ensayo conjetural

siguiente nos lleva al tema que aquí nos ocupa, el retorno de un dios-padre único, que gobierna sin limitación alguna. (80)⁸⁹

Como vemos, en ambos casos Freud no se detiene sobre estas figuras maternas ni en cómo en casi todas las religiones antiguas el dios masculino siempre tenía a su lado una diosa matricial como consorte (Innana entre los saumerios, Isis entre los egipcios, Ishtar entre los babilonios, Astarté entre los sirio-fenicios); en estos casos, era el dios masculino —representante fálico, símbolo fecundante— el que anualmente moría (era sacrificado, castrado por la diosa madre) y su renacimiento era buscado por estas divinidades femeninas en los ritos de fertilidad. Por eso Freud, en carta a Jung del 21 de noviembre de 1909, escribe: “Adonis, etc., me lo he representado, por mi cuenta, tan sólo como pene. ¡La alegría de las mujeres cuando aquel a quien creían muerto, resucita, es algo demasiado patente!”. Pablo Cúneo, a partir de investigaciones antropológicas actuales, nos aclara de inmediato, en su ensayo “De la esposa de YHWH al monoteísmo” la cuestión del falo:

El falo aparece así como el elemento central de estos mitos y ritos politeístas. ¿Pero de qué falo estamos hablando? Del falo materno. Es aquí donde hay que comprender toda la significación del origen y nacimiento del monoteísmo y del rito de la circuncisión en el marco del monoteísmo judío. Marcan la caída del falo como objeto de adoración, el monoteísmo judío en su lucha contra las diosas madres reordena la sexualidad al poner

⁸⁹ En el “Apéndice” a *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud hace una síntesis del mito de la horda primitiva; refiriéndose a cómo tras el asesinato del *Urvater* la hermandad totémica comienza a desintegrarse, nos dice: “Poco a poco los coligados en la masa de hermanos fueron reproduciendo el antiguo estado en un nuevo nivel; el varón se convirtió otra vez en jefe de una familia y quebrantó los privilegios de la ginococracia que se había establecido en la época sin padre. Acaso como resarcimiento, reconocieron entonces a las deidades maternas, cuyos sacerdotes fueron castrados para protección de la madre, siguiendo el ejemplo que había dado el padre de la horda primordial; empero, la nueva familia fue sólo una sombra de la antigua: los padres eran muchos, y cada uno estaba limitado por los derechos de los demás” (*O.C.*, XVIII, 128). Obsérvese la cuestión de la ‘innumerabilidad’ de los padres —o al menos la pluralidad— en la familia antigua.

fin a la madre con falo a través de sus consortes y de los templos fálicos en su honor. Todo este proceso no se hizo, como lo hemos visto, sin entablar una lucha con las prácticas politeístas de los propios hebreos. Así es que se han encontrado un número elevado de figurillas de mujer sosteniendo los pechos con sus manos representando a la diosa Asherá, considerada como la esposa del mismísimo YHWH, pertenecientes al siglo VIII a. C.

Es por tal que, en su *Moisés*, Freud relata cómo los promotores del monoteísmo judío debieron luchar contra estas figuras y estas prácticas, de ahí que Freud —continuando esa lucha al obturar, como hemos venido viendo, la figura de la madre/mujer— insista en sostener sus tres ‘anillos borromeos’: padre-patriarcado-monoteísmo e insista sobre el tema de la circuncisión como prueba más contundente de la extranjería egipcia de Moisés, por cuanto ésta constituye el eje que alude al complejo de castración, como anudando esos tres anillos. Entendemos, por ende, el interés de Freud de explorar el monoteísmo al final de su vida, por cuanto hay una relación entre éste y la regulación fálica de la sexualidad; Cúneo concluye su ensayo diciendo que

El monoteísmo judío en su lucha contra el politeísmo y diosas madres surge de una regulación de la sexualidad al romper con el tipo de prácticas que hacen de las festividades sexuales una comunión de dioses y gentes enraizados en los ciclos de la naturaleza. Una búsqueda por impedir que el sujeto se identifique con el dios que muere y renace en tanto falo dedicado a la madre, estableciendo así una prohibición de realización a la promesa paradisiaca materna de la serpiente: Y seréis como dioses.

Una vez más, nos interrogamos acerca de por qué Freud no se inclina a imaginar el rol de estas diosas y, en general, de las madres y por extensión a la mujer y lo femenino. Ya vimos dos aspectos que parecen incidir biográficamente en esa obturación y que nos permiten conjeturar los senderos conceptuales que Freud abre y también obstaculiza. Uno de esos aspectos tiene que ver con los sentimientos ambivalentes de Freud

Freud: ensayo conjetural

con Amalia; el segundo, causa tal vez del anterior, es el lugar privilegiado de ser el ‘hijo dorado’ en la preferencia materna, que lo dejaba a merced del deseo devorador de ella. Indudablemente, el complejo de Edipo y el complejo de castración constituyen las dos elaboraciones cruciales frente a la presencia de la voracidad de la madre en hacer de su hijo el falo que le faltaba. Freud se inclina más por la versión edípica respecto del varón, ya que la niña tiene un itinerario en el que la ligazón a la madre no resulta completamente superada, esto es, queda insistiendo un goce del no-toda, arrebatos y estragos mediante, lo cual implica que la intervención paterna no es tan determinante como en el niño. La relación de Freud con Martha —en tanto recurso para confrontar la pulsión homosexual— en parte resulta de la negociación típicamente edípica del sujeto con esa figura materna hostigadora. Lacan nos dirá en el *Seminario 17* que “El papel de la madre es el deseo de la madre. Esto es capital. El deseo de la madre no es algo que pueda soportarse tal cual, que pueda resultarles indiferente. Siempre produce estragos. Es estar dentro de la boca de un cocodrilo, eso es la madre. No se sabe qué mosca puede llegar a picarle de repente y va y cierra la boca. Eso es el deseo de la madre” (118). De ahí que el falo simbólico —aunque Lacan aclara que no es el padre y obviamente tampoco el pene—,⁹⁰ funcione como mediador e instale un límite a dicho deseo materno, con una ley, ya no caprichosa como la materna, sino una ley del para-todos, reguladora, pero también propiciadora de un resto —como bien lo plantea Marta Gerez Ambertín al referirse al superyó heredero del

⁹⁰ Me parece que a veces en el psicoanálisis se trabaja sobre dos líneas que no me parecen complementarias, quizá sean suplementarias; me refiero a la función del Otro como registro simbólico en donde el falo simbólico carente de significado constituye el punto clave para la significación en el habla del sujeto en tanto función fálica reguladora de la paradoja ley-deseo como resultado de la castración; dicha función parece ligarse o superponerse a la función paterna, con los Nombres-del-Padre, que oficiarán de *sinthome*, ajustando los desarreglos de las cuerdas RSI en el nudo borromeo. Ese *sinthome* ajusta la relación del sujeto con su modo de goce singular y por esta relación con la sustancia gozante pareciera estar ligado al linaje, de la herencia arcaica, al farfullar de los ancestros. Por ende, como trabaja Freud en *Tótem y Moisés*, ambas líneas no dejan de confluir en el superyó —como conciencia moral y como voz invocante que impone el goce atroz— y que Marta Gerez Ambertín explora en lo que ella denomina ‘el trébol de la culpa’ (*Las voces del superyó* 273).

Ello—que permanece avasallador y que es atribuible al retorno de lo peor del padre.

A su vez, no hay que ir muy lejos para conjeturar cómo ese ‘resto’ gozante del padre retorna en la relación de Freud, por ejemplo, con su hija Anna, habida cuenta del precio que ésta paga con su sexualidad,⁹¹ o bien con la relación de Freud con las analistas, de quienes suele tomar aspectos teóricos cruciales, como la pulsión de muerte —caso Sabina Spielrein—, sin darles mayor reconocimiento, ni siquiera la de una cita.⁹² Así como Freud no cede en su deseo y no se sacrifica al goce del padre, del mismo modo lucha para despegarse de la imponencia fálica materna para no convertirse, precisamente, en el falo de la madre; ambas operaciones resultan en su constante trabajo con su subjetividad para ir más allá del padre. Sin embargo, no deja de ejercer ese hostigamiento ‘materno/paterno’ con las analistas.

El horror a la omnipotencia del Otro materno preedípico —con los estragos resultantes en la subjetividad, sobre todo femenina— que Freud denomina “complejo materno”, parece estar representado por esas diosas castradoras —como Isis. Para Freud, la sexualidad femenina está ligada a la

⁹¹ Anna, analizada por su propio padre, es producto de esa transgresión de su padre a una regla analítica instaurada por él mismo; ella paga con su ‘sospechosa’ sexualidad, una especie de suplicio sacrificial al padre, que la compensa con el legado de su poder haciéndola heredera institucional.

⁹² En un conversatorio ofrecido por el Dr. Juan Carlos Volnovich el 22 de agosto de 2023 al seminario a cargo de la Dra. Gabriela Abad en la Fundación Sigmund Freud/Instituto Jacques Lacan, el disertante concluyó su participación enfatizando precisamente el título de su contribución: “La mujer que puso en jaque al patriarcado: Sabina Spielrein”. El nombre ‘Spielrein’, corresponde en alemán a dos significantes: ‘spiel’, juego, ‘rein’, puro o limpio. Por eso el Dr. Volnovich cerró su participación jugando con ese nombre, en el sentido de que Sabina fue la que, a pesar de su nombre, ventiló el juego o los trapos sucios del psicoanálisis, “sobre todo los estragos del patriarcado en el propio origen de nuestra disciplina”. Interpreto que tenemos aquí cierta limitación u obturación analítica a nivel conceptual, razón por la cual el psicoanálisis está hoy cuestionado y al mismo tiempo elaborado, no sin dificultades o avances y retrocesos, por el feminismo, que pone, como lo mantuvo el Dr. Volnovich, en la picota “las injusticias que se siguen cometiendo, es todo un desarrollo que no ha tenido en cuenta o que ha mantenido una relación de aceptación con respecto a los proyectos de liberación social de los cuales no se habla”. Desde esta perspectiva, el presente ensayo se quiere una mínima contribución o gesto herético de alguien que no es clínico para invitar a los analistas a ir más allá del padre (Freud y/o Lacan), no cediendo en el deseo y evitando caer en las trampas sacrificiales al goce de lo peor del padre, obviamente a costa de servirse de él.

Freud: ensayo conjetural

maternidad y, por ello, en cierto modo obturada en los devenires de un goce propio de La Mujer, que Lacan denominará goce otro u Otro goce, goce inefable, como más allá del placer y de la regulación fálica. Goce que, como sabemos, no es exclusivo de las mujeres. Se entiende, a partir de allí, que Freud enfatice el rol de la función paterna para marcar esa castración estructural que permite a la cría humana convertirse en un sujeto dividido, esto es, miembro de la comunidad y del contrato social, sujeto a la ley, y también sujeto incitado por ese objeto *a* causa de su deseo y a la vez anhelo de recuperar vía la repetición la satisfacción renunciada. Sin embargo, para Freud, la sexualidad femenina, como vimos, se mantiene para él como un *dark continent*, un enigma. En Lacan, como sabemos, lo femenino culminará en las fórmulas de la sexuación como un goce otro del lado del no-toda, situado fuera de la lógica fálica.

Freud basa su mito, pues, en el eje padre-hijo y desde allí, el psicoanálisis puso en paralelo el Padre=el Falo simbólico=el Otro, teniendo al complejo de Edipo como pista de despegue que articula —como vimos— linaje y lógica del significante. Conocemos cómo el complejo de Edipo ha generado tantas polémicas y debates antiedípicos en la filosofía, en el mismo psicoanálisis y en el feminismo. Indudablemente, se trata del modo en que el complejo de Edipo y particularmente el complejo de castración (éste último que permite ligar el Padre al Falo y al Otro), dan cuenta de múltiples posibilidades en la clínica y en la metapsicología analítica. No obstante, me parece que habría que cuidarse de que el complejo de Edipo, del que hay que servirse, no anude el psicoanálisis a la perspectiva patriarcal y, subterráneamente a lo religioso. Lacan nos habló primero de la metáfora paterna, luego del Nombre-del-Padre y finalmente lo pluralizó a los Nombres-del-Padre en un intento de evitar caer en la trampa de un complejo de Edipo que podría oficiar como obturante; sin embargo, Lacan también aclaró que el Falo simbólico no es el Padre, dejando así más distinguidas la perspectiva lógica de la perspectiva del linaje.

De los hijos y las hijas

El parricidio, tal como lo vemos en *Tótem y tabú*, es un acto que estuvo a cargo de los *hijos* varones, es decir, no todos los varones de la horda, si mantenemos como base el relato de Darwin. Ese parricidio sólo fue posible gracias a la alianza fraterno-filial frente al padre amado y odiado, ya que “[u]nidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible” (O.C., XIII, 143); ese crimen es la “hazaña memorable” en la que tuvieron comienzo “las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión” (Ídem, 144). El adjetivo ‘memorable’ será crucial en la argumentación freudiana, como se puede apreciar en *Tótem* y posteriormente en su *Moisés*. El tópico de la memoria es una línea que atraviesa toda la producción teórica de Freud. Luego de esta hazaña, los hijos devoraron al *Urvater* en el banquete, donde cada uno pretendía asimilar y poseer su poder y su goce puro, sobre todo el sexual sobre las mujeres consanguíneas. En nota, Freud transcribe a Atkinson, para quien después del parricidio se instala una lucha fratricida (y ya también filial), en cierto modo pacificada por “el amor de la madre [que] consigue que al comienzo sólo los más jóvenes, pero luego también otros hijos varones, permanezcan en la horda, a cambio de lo cual estos individuos tolerados reconocen el privilegio sexual del padre en la forma de la abstinencia, por ellos practicada, respecto de madre y hermanas” (Ídem, 144, nota 50). A pesar de este comentario de Atkinson, Freud —dejándolo de lado— lo relativiza: “En cuanto a la imprecisión, el acortamiento temporal y la síntesis del contenido en las anotaciones del texto, me creo autorizado a considerarlos una parquedad exigida por la naturaleza del asunto. Sería un disparate aspirar a la exactitud en esta materia, así como sería injusto pedir certezas” (Ídem). Aquello que podría postularse como resultado de una investigación antropológica de índole científico-objetiva, es transpuesto por Freud al campo del mito y de una ficción teórica. Para Freud, siempre interesado en la realidad psíquica, lo importante es entender que de ese crimen emergen el tótem y el tabú, es decir, el tótem como sustituto del animal asesinado, como recordatorio del crimen y a la vez como exigencia de celebración y veneración en el banquete conmemorativo, y el tabú

Freud: ensayo conjetural

como la ley que prohíbe y funda e incita el deseo, ley, por otra parte, no sin fallas. Así, la sociedad humana se origina en el crimen parricida, instala la culpa universal y la castración, e impone la prohibición de matar, la prohibición del incesto y la exigencia de la exogamia. Y es que, como “el sistema totemista resultó de las condiciones del complejo de Edipo” y como Freud trabaja sobre la analogía con la psicología infantil, ese eje padre-hijo le resultaba necesario para dar cuenta de la prohibición de matar y de la prohibición del incesto: “no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo nuevo despertar constituye quizás el núcleo de todas las psiconeurosis” (O.C., XIII, 134). El niño, como el primitivo salvaje, articula la aproximación freudiana entre los aportes culturales o culturalistas y el específico del psicoanálisis. Hay que observar en todo esto el manejo retórico de Freud, que hace del complejo de Edipo la validación de su mito de la horda y, en otros momentos, a la horda como validación de su complejo de Edipo.

Ateniéndonos al razonamiento de Freud en *Tótem*, centrado en la relación padre-hijos, si el parricidio y el banquete instalaron el arrepentimiento, la conciencia de culpa, esta culpa o deuda no parece haber involucrado a las mujeres, sobre todo la madre y las hermanas, que entonces —se deduce— no participaron ni de la conspiración, ni del parricidio ni del banquete. Y Freud avanza rápido para sustentar su doctrina, sobre todo la del complejo de Edipo, afirmando: “desde la *conciencia de culpa del hijo varón*, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo” (Ídem, el subrayado es de Freud). Las mujeres consanguíneas, entonces, y probablemente el resto de las mujeres del clan, no quedaron por ende involucradas con los tabúes del totemismo: “La religión totemista había surgido de la conciencia de culpa de los hijos varones” (Ídem, 146). Y tal vez por ello, más tarde, Freud hablará —desde su misoginia— de un superyó y una conciencia moral débil en la mujer. Si

retomamos lo que exploramos en la primera parte de este ensayo, sobre la concepción conservadora de Freud respecto al rol social de la mujer, quizá podamos imaginar que las mujeres del clan, por su sometimiento al varón, automática o espontáneamente acataron las implicaciones del tótem, posiblemente mediante una renuncia pulsional que, reprimida pero no olvidada, tal como elaborará en su *Moisés* para el monoteísmo, habrá de retornar para hacerse valer frente al patriarcado, impugnando algunos de sus valores éticos y sus tabúes.

Freud alude a la lucha fratricida y filial posterior al parricidio, la cual —como ya lo había notado Darwin— hacía peligrar los resultados de la ‘hazaña memorable’, sumiéndolos en la anarquía. Se le hace a Freud necesario dar cuenta de la emergencia de la Ley. Centrada esa lucha en la posesión de las mujeres, Freud afirma que “Cada uno habría querido tenerlas todas para sí, como el padre, y en la lucha de todos contra todos se habría ido a pique la nueva organización” (Ídem, 146). Esta sociedad humana, planteada como “clan de hermano” (Ídem, 161),⁹³ requiere, entonces, la culpa como base de la reconciliación del hijo varón con el padre asesinado: primero odiado, ahora venerado en el tótem, el Padre Muerto se instala como ley que promueve el sacrificio como renuncia pulsional; sin embargo, al lazo amoroso —siempre exigido de renovación periódica— le corresponde un resto del odio inicial dirigido al *Urwater*, posteriormente orientado sobre el enemigo, el extranjero, el otro en todas sus diferencias, así como un retorno espectral de la violencia del padre de la horda por las vías del superyó heredero del Ello. Freud nos alerta una vez más que el parricidio de orden fraterno-filial entronizará un tótem —y luego a dios que tiene “por modelo al padre” (O.C., XIII, 149)— como esa “sustancia común” que unirá al clan en tanto *kinship*, el cual es más abarcativo que la familia (Ídem, 137); sin embargo, aclara que esa “sustancia común” no es exclusivamente paterna: “*Kinship* significa entonces tener parte en una sustancia común. Es natural, pues, que no se base sólo en el hecho de que uno es una parte de la sustancia de su madre, que lo ha parido y de cuya

⁹³ El ‘clan de hermanos’, posterior al parricidio, lo distinguimos del ‘régimen del hermano’ propuesto por Judith MacCannell, puesto que esta investigadora bautiza de ese modo al momento posterior al magnicidio en la Revolución Francesa, para referirse al sistema republicano representativo.

Freud: ensayo conjetural

leche se nutrió, sino que pueda adquirir y reforzar su *kinsbip* también en virtud del alimento que comió después [banquete totémico donde se ingiere al padre], renovando así su cuerpo” (Ídem, 137). Los lazos totémicos resultan, pues, de dos nutriciones, la materna y la paterna; son más fuertes que los lazos familiares; no coinciden con estos, ya que la transmisión del tótem suele darse por herencia materna, en tanto que originalmente la herencia paterna quizás no valía en absoluto.⁹⁴

En cuanto a las prohibiciones, pasan de afectar primero a la familia, luego al *kinsbip* y finalmente se universalizan:

A la prohibición, de raigambre religiosa, de matar al tótem se agrega la prohibición, de raigambre social, de matar al hermano. Pasará mucho tiempo hasta que ese mandamiento deje de regir con exclusividad para los miembros del linaje y adopte el sencillo texto: «No matarás». Para empezar, la *horda paterna* es remplazada por el *clan de hermanos*, que se reasegura mediante el lazo de sangre. La sociedad descansa ahora en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común; la religión, en la conciencia de culpa y el arrepentimiento consiguiente; la eticidad, en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad y, en lo restante,

⁹⁴ Freud, al principio de *Tótem y tabú*, revisa las relaciones entre exogamia y totemismo. Nos dice, por ejemplo, que “Puesto que el tótem es hereditario y no se altera por casamiento, se echan de ver fácilmente las consecuencias de la prohibición, por ejemplo, en caso de herencia matrilineal. Si el marido pertenece a un clan de tótem «Canguro» y su mujer al tótem «Emú», los hijos (varones y mujeres) serán todos Emú. De acuerdo con la regla totémica, a un hijo varón de este matrimonio se le vuelve imposible el comercio incestuoso con su madre y sus hermanas, las cuales, como él, son Emú” (15). Y en nota, como modo de apuntalar su complejo de Edipo, agrega: “Pero al padre, que es Canguro, le está permitido —al menos en virtud de esta prohibición— el incesto con sus hijas, que son Emú. En caso de herencia patrilineal del tótem, el padre sería Canguro, y también los hijos; por tanto, al padre le estaría prohibido el incesto con sus hijas, pero el hijo varón tendría permitido el incesto con su madre. Estas consecuencias de la prohibición totémica constituyen un indicio de que la herencia materna es más antigua que la paterna, pues hay fundamento para suponer que las prohibiciones totémicas están dirigidas sobre todo a las apetencias incestuosas del hijo varón” (15, nota 4). Además, de alguna manera, en el caso del tótem hereditario por vía matrilineal sería numerable/nominable.

en las expiaciones exigidas por la conciencia de culpa. (Ídem, 147-148)

Desde ese momento, pues, la fraternidad darwiniana, que pasa en Freud a ser fraternidad-filial, retorna y permanecerá reeditada históricamente como fraternidad generalizada o universalizada del régimen del hermano: “Los sentimientos sociales fraternos sobre los cuales descansa la gran subversión conservan a partir de entonces y por mucho tiempo el influjo más hondo sobre el desarrollo de la sociedad” (Ídem, 147), por ello, desde entonces, la conciencia de culpa solamente “puede calmarse por la solidaridad de todos los participantes” (Ídem, 148). Según Freud, los hermanos culpables se vieron forzados a tomar una decisión, digamos, pragmática: instalar la prohibición del incesto y dar lugar a la exogamia, esto es, proceder a la renuncia pulsional de gozar de las mujeres consanguíneas prohibidas e iniciar aquello que los antropólogos suelen referir como la ley de los intercambios de mujeres en las estructuras de parentesco. Freud redondea su perspectiva de una manera que vale la pena citar, porque precisamente hace puente con la tesis general que cruza nuestra conjetura: se trata de prohibición del incesto y exogamia como la renuncia pulsional a la homosexualidad (específicamente masculina):

Así salvaron la organización que los había hecho fuertes y que podía descansar sobre sentimientos y quehaceres homosexuales, tal vez establecidos entre ellos en la época del destierro. Además, quizá fue esta situación la que constituyó el germen de las instituciones del *derecho materno*, discernidas por Bachofen [1861], hasta que fue relevado por el régimen de la familia patriarcal. (Ídem, 146).

Freud ‘con’ Moisés

En *Totem y tabú*, la aproximación freudiana está orientada a explicar el origen y consistencia de la cultura, pero sobre todo el origen de la religión; en cuanto al monoteísmo —cuestión que lo preocupa hasta sus últimos días— será más explorado en su *Moisés. Totem* —tal como dijimos

antes— tiene como contexto histórico el impacto de la Primera Guerra Mundial y su *Moisés*, en cambio, el ascenso del nazismo. En su *El hombre Moisés y la religión monoteísta* ya no se plantea demasiado el origen de la religión, como ilusión o sobre el porvenir de esa ilusión, sino el origen del monoteísmo, a partir de la figura de *un* padre. Como Freud plantea al inicio de la tercera parte de su *Moisés*, el clima político no es esperanzador para la continuidad del psicoanálisis y hasta es posible que la Iglesia Católica se yerga en contra de la praxis analítica, que comenzaba a despertar serios reparos en la medida en que, en estos tiempos en que “el progreso ha sellado un pacto con la barbarie” (*O.C.*, XXIII, 52), constituía un “peligro cultural” (Ídem 53). Y, según Freud, esto es esperable en la medida en que “nuestro trabajo nos lleva al resultado de que la religión se reduce a una neurosis de la humanidad, y su poder grandioso se esclarece lo mismo que la compulsión neurótica que hallamos en algunos de nuestros pacientes, estamos seguros de traernos el más fuerte enojo de los poderes que entre nosotros imperan” (Ídem).

Al final de *Tótem* Freud, asumiendo “las incertidumbres de nuestras premisas y las dificultades de nuestros resultados” (*O.C.*, XIII, 158), no quiere cerrar su “hipótesis fantástica”, su mito moderno, sin aludir a ese “supuesto de una psique de masas” que constituye la base de su argumentación; la conciencia de culpa, si la admitimos como causa de la religión, a pesar del olvido del parricidio del *Urvater*, no había quedado fuera de la memoria colectiva, pero no sin retornar bajo demandas sacrificiales. De modo que es dable admitir, nos dice, que hay “una continuidad en la vida de los sentimientos de los seres humanos”, que “los procesos anímicos se continuarán de una generación a la siguiente” (Ídem 159). “Por ese camino del entendimiento inconciente —agrega Freud—, todas las costumbres, ceremonias y estatutos que había dejado como secuela la originaria relación con el padre primordial permitió tal vez que las generaciones posteriores recibieran aquella herencia de los sentimientos” (Ídem 160). Estamos, como puede verse, en el campo resbaladizo de los afectos (sentimientos, emociones) que, salvo la angustia que no engaña, están siempre desarrumados. Como lo ha sostenido siempre, Freud sitúa “la

realidad psíquica más alto que la fáctica”, lo cual no elimina —como lo plantea para el obsesivo y lo análogo con los primitivos y los niños— el hecho de que en dicha realidad psíquica se pueda rastrear algo de la “realidad histórica”. El párrafo final de *Tótem* ya marca el camino de la meditación freudiana que leeremos más tarde en *Psicología de las masas y análisis del yo* y que, atravesando otros textos, llega hasta su *Moisés*. Aunque se pueda homologar la neurosis con los primitivos (a su vez homologados a niños), nos advierte de no descuidar las diferencias:

el neurótico está sobre todo inhibido en su actuar, el pensamiento es para él el sustituto pleno de la acción. El primitivo no está inhibido, el pensamiento se traspone sin más en acción; para él la acción es, por así decir, más bien un sustituto del pensamiento; y por eso yo opino que en el caso que ahora examinamos uno tiene derecho a suponer: «En el comienzo fue la acción». (Ídem, 162)

En realidad, podemos mejor decir “en el comienzo fue el acto”. No vamos a recorrer ese peldaño relativo al acto, que hasta provocó un seminario completo de Lacan, ni tampoco cómo Freud transita en *Psicología de las masas*, en las que el Padre retorna como jefe, como líder, estableciendo un eje de dominio vertical en tanto se instala como Ideal del yo de la masa, y que oficia de pivote para que los miembros se identifiquen a su vez entre ellos en un eje horizontal; estas identificaciones son las que les permite a las masas *actuar* en grupo de un modo brutal (es decir, siguiendo a Lacan, nunca como un acto), como no se animarían a hacerlo individualmente, esto es, acción en grupo a la manera de los varones de la horda primitiva.

Para dar un final al recorrido que hemos venido haciendo desde las tempranas cartas a Silberstein, pasando por *Tótem y tabú*, pretendemos dar un salto al *Moisés* donde, más allá de la temática religiosa que Freud trata de desanudar desde los estudios y los conceptos anteriores por él realizados y definidos, nos interesa puntualizar unos aspectos ligados a

nuestras conjeturas, seguramente tan fantásticas como la hipótesis freudiana, en las que se instala a nivel escriturario ese juego entre biografía y obturaciones.

Si *Tótem* se centra en la figura del padre y la ambivalencia de sentimientos que éste provoca, si podemos retomar la experiencia de Sigmund frente a ese Jakob Freud que pronosticaba que su hijo no iba a ser nadie o hacer algo de mérito, el hilo de la hipótesis freudiana pareciera intentar entender esa relación padre-hijo con todos sus matices y con todas las derivaciones a nivel neurótico-individual y también a nivel religioso-social. En *Moisés* ya Freud subraya cierto paralelo entre su figura y la del caudillo egipcio, en ese afán temprano de ir más allá del padre: “la ambición de Moisés se exteriorizaba ya en su infancia” (*O.C.*, XXIII 31). Al fin y al cabo, Sigmund era hijo de un padre, amado, venerado y a la vez odiado y foco del anhelo parricida, y también era hijo de una madre con quien no logra, más bien obtura, dar cuenta de los lazos también ambivalentes que signan ese vínculo. En *Tótem* todavía no asoma la idea de que se podría ir más allá del padre; en todo caso, esta idea acropolitana advendrá *après-coup*, muchos años después. El complejo de Edipo y el complejo de castración regresarán a su modo en *Psicología de las masas*, en relación a la figura idealizada del líder, como versión o *père-versión* del padre. Finalmente, en *Moisés*, la figura del padre, la idealización del líder, toma la dimensión de un fundador de religiones. Freud, como se puede colegir sin demasiado esfuerzo, ha pasado a lo largo de su vida por todos estos estadios: hijo, padre, abuelo, fundador de una doctrina y un movimiento, promotor de una institución y donador de un legado histórico. A su modo, no deja de ser un ‘Moisés’. En esas etapas también se va pasando de lo más íntimo e individual, como lo vimos en las cartas a Silberstein, a lo privado de su matrimonio con Martha, a lo público con sus luchas frente al antisemitismo y los ‘desengaños’ durante su formación universitaria,⁹⁵

⁹⁵ En su *Presentación autobiográfica* nos cuenta que “La universidad, a la que ingresé en 1873, me deparó al comienzo algunos sensibles desengaños. Sobre todo me dolió la insinuación de que debería sentirme *inferior y extranjero* por ser judío. Desautoricé lo primero con total decisión. Nunca he concebido que debiera avergonzarme por mi linaje o,

que luego lo llevarían progresivamente a consolidar su rol de autoridad frente a discípulos y seguidores, siempre al borde de amenazarlo y dispuestos a asesinarlo. Una vez en posición de líder y como fundador de una doctrina, tal como lo cuentan los biógrafos y como él mismo se presenta en *Historia del movimiento psicoanalítico* (1914) y en la *Presentación autobiográfica* (1924), y aunque, como quiere Gerez Ambetín, Freud haya “renunciado a ofrecer una cura a la cultura” y haya “dicho NO a un plan terapéutico, demográfico o religioso”, yo no estaría tan seguro de que haya “renunciado a ofrecerse [como] líder, ideal o profeta, para soportar únicamente el lugar del analista” (*Las voces del superyó* 161). Freud no tuvo demasiada amplitud para aceptar que sus discípulos intentaran la misma operación de ir más allá de él. Por eso, apuntaremos, con la mayor brevedad posible, cómo su *Moisés* se deja leer en cierto modo como el último capítulo de su ‘autobiografía’. Una vez más, retomaremos algunos aspectos ya comentados; la repetición como retorno de los signos nos parece inevitable, tal como le ocurrió al mismo Freud.

Padre, extranjería y fundación de doctrina

Es en *El hombre Moisés y la religión monoteísta* donde Freud pone mayor énfasis en recurrir a la psicología infantil, a la figura del niño, más que a la neurosis obsesiva —como había hecho en *Tótem*—, lo cual le facilita el argumento para sostener esa figura del padre que viene elaborando desde el complejo de Edipo y del complejo de castración. En ambos casos, el argumento de base es una analogía entre la psicología individual y la psicología de los pueblos, luego de las masas,⁹⁶ con estadios hasta cierto punto comparables, sin desconocer las diferencias.

Trauma temprano-defensa-latencia-estallido de la neurosis-retorno parcial de lo reprimido: así rezaba la fórmula que establecimos para el desarrollo de una neurosis. Ahora invitamos al

como se empezaba a decir, por mi raza; y renuncié sin lamentarlo mucho a la nacionalidad que se me rehusaba” (*O.C.*, XX, 9, el subrayado es mío).

⁹⁶ No es el lugar para explayarnos, pero *pueblo* y *masa* no funcionan como sinónimos en la escritura freudiana.

Freud: ensayo conjetural

lector a dar el siguiente paso: adoptar el supuesto de que en la vida del género humano ha ocurrido algo semejante a lo que sucede en la vida de los individuos. Vale decir, que también en aquella hubo procesos de contenido sexual-agresivo que dejaron secuelas duraderas, pero las más de las veces cayeron bajo la defensa, fueron olvidados; y más tarde, tras un largo período de latencia, volvieron a adquirir eficacia y crearon fenómenos parecidos a los síntomas por su arquitectura y su tendencia. (O.C., XXIII 77)

La neurosis obsesiva, el estadio infantil y la psicología de las masas devienen, entonces, los puntos de amarre entre lo individual y lo social. Avanzado el texto del *Moisés*, Freud, poniendo de lado la neurosis obsesiva, y en su necesidad de dar constancia a su hipótesis fantástica, va a recurrir al delirio psicótico: aunque no haya pruebas y te/x/stimonios documentales que avalen su conjetura para arribar a un monoteísmo que no es solo el de un dios todopoderoso, sino de un padre amoroso y gozador, busca sostenerse en ese núcleo de verdad olvidada que sostiene la certeza del psicótico.

Hace tiempo hemos caído en la cuenta de que en la idea delirante se esconde un fragmento de verdad olvidada que en su retorno tuvo que consentir desfiguraciones y malentendidos, y que el convencimiento compulsivo que obtiene el delirio parte de ese núcleo de verdad y se difunde por los errores que lo envuelven. Un contenido así, de verdad que se llamaría *histórico-vivencial* {*historisch*}, debemos atribuir también a los artículos de fe de las religiones, las cuales ciertamente conllevan el carácter de unos síntomas psicóticos, pero, como fenómenos de masa que son, se sustraen a la maldición del aislamiento {*Isolierung*}. (82)

La cita es relevante, porque —más allá de que solicita recursivamente creencia para su propia hipótesis— nos da razón de la relación en-

tre verdad, psicosis y creencia, ésta última no solo religiosa, ya que es también núcleo de la ideología en sus diversas manifestaciones y, me animo a decir, hasta de la ciencia misma. Además, la cita parece prefigurar aquello que Lacan enunciará mucho después: aunque había planteado que ‘no se vuelve loco quien quiere’ (*Escritos I*, 174), no obstante, terminó afirmando —vía el concepto de ficción— que “todo el mundo es loco, es decir, delirante”, de modo que, por esa misma universalidad o generalización, no hay modo de maldecirlo, como a Artaud, con el aislamiento.⁹⁷

La neurosis obsesiva, el estadio infantil y la psicología de las masas devienen, entonces, los puntos de amarre entre lo individual y lo social. Sin embargo, vale tener en cuenta que se trata de la relación entre el niño —no la niña— con su padre. Nuevamente, tenemos en *Tótem*, como ya hemos citado, el énfasis puesto en la relación padre-hijo varón. Freud se limita a decirnos: “Yo no sé indicar dónde se sitúan en este desarrollo las grandes divinidades maternas que quizá precedieron universalmente a los dioses paternos” (*O.C.*, XIII, 150). Pareciera como si estas divinidades maternas, o diosas idealizadas sobre el modelo de la madre, pertenecieran a un estadio anterior a la cultura, a la etapa primordial darwiniana marcada por la animalidad, esto es, siempre naturaleza y sensualidad, otro eslabón perdido que sería luego superado por la espiritualidad, vocablo que Freud liga contundentemente al padre —por ende, a lo masculino—, al patriarcado y hasta a lo intelectual. Así, nos topamos nuevamente con la oposición clásica de lo dionisiaco y lo apolíneo; en el psicoanálisis, tanto en Freud como en Lacan, lo masculino instala lo simbólico, regula, significante fálico de por medio, mientras que lo femenino —a falta de un significante que lo represente— está siempre del lado del exceso, del fuera de la Ley, en la dimensión de la transgresión, de lo real y del goce. Freud, en su *Moisés*, ligará por ello la sensualidad a lo pulsional: Moisés, al prohibir la representación de dios, está exigiendo al pueblo judío “una renuncia de lo pulsional con sus consecuencias necesarias en lo psicológico” (*O.C.*, XXIII, 109).

⁹⁷ Recomiendo la presentación de Néstor A. Braunstein titulada “Psicoanálisis y arte: Lacan y Artaud”.

Freud: ensayo conjetural

Aunque esa renuncia aporta al orgullo del sujeto —a pesar de que Freud luego nos aclare que no resulta evidente de por sí que el “relegamiento de la sensualidad, haya de elevar la conciencia de sí de una persona o de un pueblo” (Ídem 112), en cierto modo él mismo ha evitado ser capturado por la sensualidad desde su relación con Silberstein. Renunciar a lo sensual-pulsional supone inclinarse hacia “intereses espirituales”, tal como Freud adjudica al pueblo judío, espiritualidad que, aunque ligada al soplo y al alma/espíritu, aunque establecida sobre la “desmaterialización de Dios”, culmina, no sin paradoja en la ‘materialidad’ de la escritura (Ídem 111). Quizás otra paradoja —conjeturo— resulta de cómo pensar la sexualidad sin la sensualidad, precisamente cuando ésta última se liga a lo pulsional. El contexto de esta cuestión no deja de haber tenido consecuencias en el psicoanálisis; Freud asume que lo espiritual/intelectual es lo más valioso, aunque eso suponga un desequilibrio o desarmonía en la concepción de lo humano: “La armonía en la configuración de actividad espiritual y corporal, como la alcanzada por el pueblo griego, permaneció *denegada* a los judíos. Pero en la disyuntiva se decidieron, al menos, por lo más valioso” (Ídem, el subrayado es mío). Se entiende que, frente a este binarismo opositivo falaz, Lacan se haya visto precisado de recuperar la cuestión del cuerpo, distinguiéndolo de lo orgánico, al igual que Freud, pero conceptualizado en relación al nudo borromeo: cuerpo real, cuerpo simbólico y cuerpo imaginario, donde la sensualidad o lo pulsional —Lacan hasta menciona en un seminario precisamente a Condillac— queda, en cierto modo, incorporada conceptualmente fuera de su oposición ideológica a la espiritualidad.

Resulta en cierto modo sorprendente, entonces, que la sensualidad se ubique fuera de lo simbólico como tal, cuando se ha afirmado que lo erótico es lo que permite y sostiene el lazo social frente a la pulsión destructiva y desintegradora de la pulsión de muerte. La salida teórica aparece, conjeturamos, con el denominado ‘goce fálico o sexual’, esto es, habría una sensualidad que estaría del lado simbólico y regulada por el principio del placer (goce fálico) y que sería diferente a esa otra sensualidad de lo femenino (que carece de representación significativa) y también hasta de

lo superyoico que no reconoce diferencia de género, ni paterno ni materno, pero que opera desde la dimensión del Ello y el cuerpo pulsional. Sin embargo, conviene recordar que Freud no tardará en desprenderse de la ilusión de que la civilización, lo humano, sea un verdadero ‘progreso’ respecto de la Naturaleza, de lo animal, de lo sensual; para él, como lo plantea en la carta a Einstein y otros ensayos escritos después de la Primera Guerra Mundial, ambos, civilización y naturaleza, conducen a la destrucción y a la barbarie si el Eros (fálico, que liga sin desintegrar o desmezclar las pulsiones) no hace un alto al goce y a la pulsión de muerte. A su manera, Freud ya percibe cómo el avance de la ciencia y del capitalismo resultan cómplices de la disolución de las cosas del amor. En la perspectiva de ese Eros queda posicionar al psicoanálisis como alternativa, en tanto es reverso del discurso del Amo y del seudo-discurso Capitalista, sea apolíneo uno o dionisiaco el otro. En cierto modo, esta alternativa es para Freud del orden de la expectativa, de una creencia y una fe sostenida desde una posición ética, no religiosa. Sus ‘mandamientos’, aunque sostengan la prohibición parricida e incestuosa, serán, en este sentido, muy diferentes a los de Moisés, los cuales exigen un sometimiento ciego y un sacrificio ineludible, sutilmente maniobrados y velados por el sujeto como prueba de amor del y al Otro. La deuda por el goce la paga el sujeto con su libra de carne, con su vida, con su sometimiento y/o su amor a Dios basado en la suposición de que Dios lo ama, aunque lo goce.

En Freud, no hay un dios —ni un padre— todo amor: basta ver cómo tuvo que ir elaborando a lo largo de su vida el concepto de superyó y cómo pudo ir contorneando la diferencia con la conciencia moral y con el Ideal de Yo: superyó heredero del ello y superyó heredero del Edipo, ni materno ni paterno, pero como imagen jánica del padre de *Tótem y tabu*, padre muerto y padre real. Gerez Ambertín, como vimos, en relación a esta figura jánica, nos invita a distinguir entre un amor hereje y un desamor canalla hacia la figura paterna. Luego, en la ética lacaniana, a partir de la instancia de alienación-separación, importa que el sujeto se haga cargo de sus anhelos parricidas e incestuosos, asuma la castración, no ceda en su deseo, no proceda a velar las faltas del padre y, por esta vía, frente a la inexistencia del Otro y la falta de garantías frente a su desamparo y su

Freud: ensayo conjetural

angustia, se invente a sí mismo a partir del significante, responsabilizándose así de su acto. A partir de allí puede evitar el suplicio sacrificial, artimaña que intenta desculpabilizarlo frente al Otro, al que finalmente hace responsable de sus infortunios. En este marco, no aciertan aquellos analistas (los no incautos yerran, dirá Lacan) que imaginan que esta operación de separación pueda realizarse sin el Otro, sin el Padre, sin la Ley, sin los Nombres-del-Padre, los cuales, aunque no existan o tengan fallas, resultan indispensables para ‘parlotear’ los pecados de ese Otro, de ese Padre y de la Ley, camino indispensable, a nivel subjetivo y a nivel social, para transformar el mundo ‘responsablemente’.

Como vimos, ni para Freud ni para Lacan Dios es una referencia ineludible, porque no ha muerto, y es que este Dios no es ni el de la religión ni el de la ciencia; se trata de un dios que *procede y emerge* del trabajo constante y herético sobre y a partir del descubrimiento freudiano. Entendemos, entonces, que su *Moisés* nos invite a elaborar estas cuestiones, conservando algunos aspectos de su *Tótem*, pero ahora sugiriendo que Dios es la condensación o el sincretismo de una pluralidad de nombres -al menos Adonai y Yahvé, dios del significante y de los dones el primero, dios superyoico, gozador, el segundo—, del mito, de relatos, de escritos, de orígenes y sagas que hablan de un crimen y una culpa universal, de la castración estructural e ineludible para todo sujeto. Más que del Padre, se insinúan allí los Nombres-del-Padre, que Lacan elaborará posteriormente.

La hipótesis freudiana, por ende, amén de suturar la brecha entre naturaleza y cultura, se propone a su vez demostrar el pasaje del matriarcado al patriarcado a partir del parricidio que, en una primera instancia, deja de lado al *kinship* sin padre (*vaterlose*), a ese *kinship* de corta duración con el retorno —como vimos— de la madre, el cual pasará inmediatamente a ampararse en el tótem y en la figura idealizada y antropomorfizada de dios-padre: “Al introducirse las divinidades paternas, la sociedad sin padre {*vaterlose*} se trasmudó poco a poco en la sociedad de régimen patriarcal” (O.C., XIII, 151). Instalada la figura del padre, el paso siguiente ya es plantearse la instalación de la figura divina. En ambos casos, habrá un padre

amado y otro padre temido, un padre del don y otro hambriento de sacrificio, es decir, siempre hay una dimensión del amor que liga y otra del odio o de la agresividad/agresión que destruye los lazos sociales.

La filiación, como fraternidad consanguínea (que incluirá los valores morales y afectivos de la fraternidad no consanguínea de los cuadrumanos), parece ser la específicamente humana, siempre y cuando no se deje de lado el componente agresivo que siempre está latente y que necesita una regulación moral, superyoica (en el sentido del superyó heredero del Edipo). Esa fraternidad, como universal —que Freud apoyará en el Eros—, y cuyo centro ya no será un elemento transcendente, de índole divina —todos somos hijos de dios, como en las sociedades primitivas—, retorna en Freud bajo las premisas del discurso iluminista del siglo XVIII. Como se sabe, la fraternidad será parte del famoso estandarte de la Revolución Francesa, junto a igualdad y libertad; esta fraternidad supuestamente englobante de todos los seres humanos, cuyo centro es el ‘hombre universal’, será inmediatamente cuestionada por el marxismo, para el cual estará dividida entre quienes, por un lado, son ‘hermanos’ por contar con privilegios socio-económicos, y quienes son ‘camaradas’ porque son proletarios. La palabra ‘camarada’ [*comrade*] —que Darwin menciona en la cita que retranscribimos antes y en otros lugares de su libro en la versión inglesa— alude a quienes comparten la misma ‘recámara’, esto es, comparten las vicisitudes de vida, particularmente —según la RAE— los que comen juntos, y por ello, más tarde, desarrollan un sentido de camaradería entre correligionarios que sostienen un mismo proyecto político y una misma ideología. El marxismo reinstala, como vemos, la idea de lucha, pero como lucha de clases, tal como en los tiempos de la horda se planteaba entre las tribus. Por ende, si el jefe de la horda, probablemente un extranjero, va a someter a los miembros de la tribu por su glotonería de un poder absoluto y un goce puro, el *clan* de hermanos marcado por la filiación y, luego de la Revolución Francesa, al *régimen* del hermano como base de una fraternidad universal —pero no siempre una sororidad universal—, se agrega la perspectiva marxista revolucionaria que se inclinará hacia la camaradería enarbolando la lucha por los derechos del proletariado. En todos estos casos hay crimen parricida, hay agresividad y agresión y

Freud: ensayo conjetural

ninguna de las propuestas evita apelar a la violencia, a la vez que aspiración a ligar eróticamente a la colectividad, pacificándola, pero inevitablemente sometiéndola, alienándola a un discurso hegemónico: Lacan les recordaba así a los jóvenes del Mayo del 68 que, si buscan un padre, lo tendrán.

De ahí que, conjeturo, el tótem del mito freudiano venga a proponerse como ese eslabón perdido, porque es el resultado del crimen de un animal (el jefe cuadrumano) que va, a partir de ese momento, a aglutinar a los miembros de la tribu como perteneciendo a un mismo antepasado que les brinda la idea de linaje: comparten el mismo tótem, son hijos de dicho tótem, lo veneran y lo temen; los une la culpa universal. Pero a diferencia del jefe de la horda que impone su goce, el tótem instala la Ley y, consecuentemente instala la falta constitutiva del deseo, no sin dejar un resto animal que insiste en retornar y amenazar al sujeto y al grupo.

III. El 'gran hombre'

El hombre Freud y el hombre Moisés

El libro sobre Moisés, escrito en los últimos años de su vida, “es –dice Lacan en el *Seminario 17*— absolutamente fascinante, como todo lo que escribió Freud” (121),⁹⁸ aunque, para un espíritu libre –como me imagino se autocalificaba Lacan— esa misma fascinación podría ser controversial: por eso, para los espíritus libres, “puede decirse que eso no tiene ni pies ni cabeza” (122). Desde nuestra aproximación, creemos que tiene cabeza y tiene pies. ¿Quién podría alardear de tener hoy un espíritu libre? ¿Qué significa, por otra parte, ‘un espíritu libre’?

Lo cierto es que en el *Seminario 17* Lacan se pregunta: “¿cómo, por qué, tuvo Freud necesidad de Moisés?” (145). En ese mismo seminario, ratificando su ‘retorno a Freud’, afirmará también que *Tótem y tabú* “es una de las cosas más retorcidas que se puedan imaginar” (117) y que precisamente por esos retorcimientos en la escritura de Freud, “ese chico que sabía escribir y pensar” (Ídem), es que hay que retornar a él. Con injusticia, en esa clase del seminario, afirma que Freud se empeña en que la “historia increíble” del asesinato del *Urvater* –“esa payasada darwiniana”, fue un hecho real, cuando, como hemos visto, Freud aclara que se trata de una ficción en la medida en que nadie ha podido documentar la existencia de dicho *Urvater* o su asesinato. Marcando las diferencias entre el mito de Edipo y el mito de la horda, Lacan desliza, como al pasar, dos aspectos en esa “fábula” a los que nos hemos referido: uno de ellos, la idea de que después del asesinato “del viejo orangután” (Darwin no lo califica de tal y tampoco Freud), los criminales “descubren que son hermanos”, esto es, emerge la fraternidad, la cual, como vimos, convendría mejor decir que ‘descubren la filiación’. El otro aspecto, que Lacan no desarrolla más lateralmente, es el de que, en esa fábula, las mujeres “también pueden tener algo que decir”, tal vez como conspiradoras o como criminales o incluso en otras alternativas de la narrativa mítica. Respecto a la fraternidad, Lacan, no obstante, afirma que “Este empeño que ponemos en ser todos

⁹⁸ Salvo indicación en contrario, las citas corresponden a [El hombre] *Moisés y la religión monoteísta*, O.C., XXIII, publicada por Amorrorrtu.

hermanos prueba evidentemente que no lo somos” (120). Para él, la “manía de la fraternidad”, junto a la de libertad y de igualdad —que invita a repensar—, se soporta en la segregación. Con tono de comicidad, Lacan se pregunta “en nombre de qué segregación” (121) los hermanos (no las hermanas) establecen una fraternidad que solamente puede concebirse como “separados juntos”.

Regresando al *Moisés*, Lacan sostiene que “si es el espíritu de Moisés el que retorna de este modo, no se trata precisamente de un asesinato que engendrara el acceso al goce” (123). Sin duda, reconoce que en el mito de Edipo a Freud no se le escapa que el asesinato del padre “nos anticipa como la clave del goce, del goce del objeto supremo identificado con la madre, la madre a la que apunta el incesto” (127). No solo la muerte del padre, insiste Lacan, sino su asesinato, lo cual podríamos plantearnos también como ‘anhelo parricida’ que anida en todo sujeto apunta esa dimensión de goce. Y si en el caso del mito edípico no hay dudas de que Freud vislumbra la dimensión del goce de *das Ding* como prohibida desde el asesinato del padre, no le parece a Lacan que, en el caso de Moisés, esa dimensión del goce sea el resultado de un asesinato y de una prohibición. Desestabilizando la hipótesis freudiana, Lacan pareciera sugerirnos que en el caso de Moisés y del monoteísmo, la dimensión del goce y, por ende, la de la verdad, podría tener otro origen, esto es, otra emergencia y otra procedencia. “No se puede abordar seriamente la referencia freudiana —insiste— sin hacer intervenir, más allá del asesinato y el goce, la dimensión de la verdad” (Ídem). Y es este punto el que en este ensayo (y en el excursus final del libro) intentamos desplegar sosteniendo la conjetura de que ese goce y esa verdad —para el caso de la creencia religiosa y de cualquier otra creencia— podría provenir no solo del retorno del padre real sino de otra fuente. ¿Tendrá lo femenino o las mujeres algo que ver con esto? ¿Será que ese más allá de la función fálica, ese litoral del no-toda en las fórmulas de la sexuación, acompañan o suplementan el imperativo superyoico del padre real? ¿Hasta qué punto quedan en esto involucradas las cuestiones de la castración y del amor al padre, la diferencia del complejo de Edipo entre varones y mujeres?

Freud: ensayo conjetural

Lacan insiste en su *Seminario 17* en que el mito elaborado por Freud “no podría tener aquí otro sentido que aquel al que yo lo he reducido, el de un enunciado de lo imposible” (133), esto es, el mito alude a lo real. Su perspectiva apunta a dar prioridad a la castración como acto, a postular — ya a nivel de estructura y no de ficción mítica— que no hay un *Urvater* gozador de todas las mujeres, porque no hay ‘todas las mujeres’, y porque tampoco es posible plantearse que haya un A completo *ab initio*. De modo que la prohibición del acceso al goce, de un goce prohibido como más allá de la ley, no proviene de la conspiración y del asesinato del padre, sino de una condición de estructura, de un *antes lógico* en el que el A está castrado y los conspiradores también lo están. Hay, pues, al inicio un padre real no todo, *A*, de modo que la castración no sería para Lacan, a diferencia de Freud, el resultado del asesinato.

¿Qué quiere decir *Agente*? En un primer abordaje, nos deslizamos hacia el fantasma de que el castrador es el padre. Es muy notable que ninguna de las formas de mito a las que Freud se consagró den esta idea. No es por el hecho de que en un primer tiempo hipotético, los hijos, los hijos todavía animales, no accedan a la manada de las mujeres, por lo que están, que yo sepa, castrados. La castración en tanto enunciado de una prohibición sólo podría fundarse en todo caso en un segundo tiempo, el del mito del asesinato del padre de la horda y, según este mismo mito, proviene únicamente de un común acuerdo, singular *initium* que, como les mostré la última vez, tiene un carácter problemático. (132)

Si la castración se transmite de padre a hijo (129), entonces, para Lacan, la hipótesis del asesinato como origen de la castración, no solo no explica los fundamentos de la Ley, sino que resulta un modo de encubrimiento de las faltas del padre, de la castración del padre. El ‘acto’ fundador no es el asesinato del padre, sino una operación a nivel del Otro y del significante, cuyo resultado es la castración. Esto significa que la Ley ya estaba antes, y no es consecuencia del asesinato del padre.

No podría haber acto fuera de un campo ya tan completamente articulado que la ley se sitúe en él. No hay otro acto que el acto que se refiere a los efectos de esta articulación significante y que encierra toda su problemática - con la caída que supone o que es, mejor dicho, la existencia misma de cualquier cosa que pueda articularse como sujeto, por una parte, y, por otra parte, lo que le preexiste como función legisladora. (133)

De ahí, entonces, resulta que, si el mito de Edipo y el del asesinato de Moisés son diferentes, se abre la cuestión de preguntarse: “¿Qué tiene que ver Moisés, carajo de Dios –viene al caso decirlo –, qué tiene que ver con Edipo y con el padre de la horda primitiva?” (124). Esta pregunta lacaniana apunta a atravesar y desactivar de plano el eje (o varios de los ejes) que sostiene la conjetura freudiana en *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. Veamos, entonces, qué podríamos adosar a este debate.

Lo cierto es que en el *Seminario 17* Lacan se pregunta: “¿cómo, por qué, tuvo Freud necesidad de Moisés?” (145). Feliz por haber conseguido ese libro inconseguible de Sellin, mencionado por Freud y del cual se origina la idea del asesinato de Moisés, Lacan invita al profesor André Caquot, director de estudios de la Quinta Sección de Ciencias Religiosas de los Hautes Etudes, para aclarar algunos puntos que, no obstante, dejan bastante en suspenso o, en todo caso, abierta, la respuesta a sus preguntas. A la ya mencionada, Lacan agrega: “¿Por qué tuvo que presentarnos Sellin a un Moisés asesinado? (...) . ¿Por qué es en calidad de profeta que debe ser asesinado?” (Ídem 146). Guiado por su afirmación de que “el complejo de Edipo es el sueño de Freud. [Y de que] Como cualquier sueño, requiere ser interpretado”, Lacan se interesa no tanto por “un padre real sino [por] un padre de lo real” (Ídem 145); interesado por la figura de Yahvé –esa figura feroz portadora de “las tres pasiones fundamentales, el amor, el odio y la ignorancia” (Ídem 144), es evidente que Lacan quiere ahondar en el tema del asesinato de Moisés en relación a ese resto vivo, nunca completamente muerto, del lado cruel del dios de los judíos, es decir, la otra cara de Adonai. En este ensayo me interesa conjeturar a mi modo, en

Freud: ensayo conjetural

la línea de la perspectiva nietzscheano-foucaultiana de la genealogía, sobre la misma pregunta: “¿cómo, por qué, tuvo Freud necesidad de Moisés?”.

Freud abre su libro afirmando y afrontando la actitud herética respecto del judaísmo que sostiene su tesis y atravesará todo el texto: “Moisés, un egipcio”, versa el título del capítulo inicial de *El hombre Moisés y la religión monoteísta*. En efecto, el título alemán aporta una diferencia respecto a la traducción que circula en español: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen* [El hombre Moisés y la religión monoteísta. Tres tratados]. El calificativo ‘hombre’ —escamoteado en la traducción castellana— ya nos pone sobre aviso de que Freud no parece inclinado a estudiar la figura mítica, ‘el mito del héroe’, sino a un líder humano. Y así, el ‘un’ del título del capítulo inicial, si seguimos a Lacan, pareciera referirse al ‘uno’ de la serie paterna: la de lo nombrable/numerable y no al *Urvater* como cero. Entonces, nos asalta la pregunta: ¿Cuál sería el cero que oficia de *Urvater* en la tesis de Freud sobre Moisés?

Decir que Moisés era extranjero no deja de ser un gesto disruptivo que da lugar al proceso de duelo por el padre ideal, no un padre mítico. En efecto, sacar a Moisés de la filiación y genealogía inicial del judaísmo implica que Freud se propone desarrollar su investigación desde el sacrificio del don, por la vía del deseo, orientado a reconocer la falta y la inexistencia del Otro (de la tradición paterna y judía), evitando la captura por el goce de ese Otro institucional y tradicional que lo llevaría a un suplicio sacrificial, velando las faltas de ese Otro. Como ha señalado Betty Fuks al confrontar a ese judío ateo llamado Freud, y tal como Mayer Foulkes nos hace saber en su reseña del libro de la psicoanalista brasileña, se hace necesario “distinguir, en todo lo tocante a Freud y al psicoanálisis, entre *judaísmo*, el conjunto de las tradiciones culturales y religiosas judías; *judaicidad*, la colectividad demográfica judía; y *judeidad*, el hecho de sentirse judío, de un modo siempre renovado, sin término posible, aún cuando para el sujeto del que se trate el judaísmo no cuente como religión” (186). Se trata, pues, de “la judeidad de Freud; no ya ante su judaísmo, ni ante la cuestión de su inclusión o exclusión de la judaicidad” (Ídem). Moisés egipcio, ex-

trajero, que promoverá el éxodo, y Freud, extranjero en Viena y con ‘vocación de exilio’ parecen dibujar líneas análogas, pero no paralelas. La diferencia yace en que Freud se inclinará hacia el lado del don y, aunque siempre temeroso de ser víctima del parricidio, no deja de insistir en la separación en sentido lacaniano, itinerario que lo conduce a ese ‘más allá del padre’ en su experiencia perturbada en la Acrópolis.

Para Freud, Moisés no es judío, es egipcio, extranjero, como conjeturamos que podría ser el *Urvater* de *Tótem y tabú*, o como muchos de los reyes primitivos siempre amenazados de parricidio. Hemos ya visto en este ensayo la cuestión de la saga familiar de los Freud, como extranjeros siempre desarraigados, forzados a éxodos y exilios, y, cómo posteriormente, sea en Viena o más tarde en Londres, incluso en Grecia y Roma, Freud se auto-percibe como extranjero. La experiencia de éxodo y exilio es penosa para la experiencia judía, pero no parece serlo para la musulmana; el *Corán*, Surat 29 Al-’Ankabut (la araña), aleya 20, se nos dice “Di: «¡Id por la tierra y mirad cómo inició la creación! Luego, Alá creará por última vez. Alá es omnipotente»”. Para la perspectiva musulmana, viajar, desplazarse en busca de sustento, debido sobre todo a las condiciones del desierto, siempre significa ampliar el saber sobre el mundo, apreciar la maravilla de la creación divina y de la existencia humana, incluso para estar siempre preparado para abandonar lugares inhóspitos o evitar ofrecerse a hostigamientos políticos, sociales o culturales. Freud hace una breve mención a Mahoma en su *Moisés*, pero nunca se interroga por un monoteísmo con otras particularidades diferentes al mosaico ni tampoco se imagina vivenciar exilio o éxodos como oportunidad para tener experiencias alternativas; comprobamos otra obturación freudiana. Hay un cierto conservadurismo en insistir en vivir y permanecer en Viena, ciudad que siempre le desagradó. Sólo en Londres, debido al modo en que fue recibido, se sintió reconocido y apreciado, incluso libre de amenazas, razón por la cual nos cuenta cómo esta circunstancia fue decisiva para completar la escritura de *El hombre Moisés y la religión monoteísta*.

La saga familiar da cuenta a nivel micro de la experiencia macro del pueblo judío: desde el siglo XVIII los Freud se vienen desplazando de un lugar a otro. De modo que su tesis sobre la extranjería de Moisés es ya un

Freud: ensayo conjetural

primer puente entre su biografía y la figura de ese líder “libertador, legislador y fundador de *su* religión” (7, el subrayado es mío). Y es que Freud, al final de sus días, pone en perspectiva su propia figura precisamente como libertador de las ilusiones de la conciencia y de las garras del superyó, instala las reglas y leyes que regulan la doctrina fundada por él, inserta en la paradoja de ser *su* ‘religión’ que a la vez desea laica, fuera del marco religioso, para proponerla como ciencia, entendida sin duda en el marco de la omnipotencia del conocimiento según las pretensiones del Iluminismo, devaluada luego como ambivalencia de sentimientos respecto de la ciencia a partir de la guerra, ya que su fe en los beneficios de ella, se ve horadada progresivamente al punto de convertirse —por su pulsión destructiva— en amenaza para la humanidad.

Otra paradoja, tal vez, resulta de plantear a Moisés como fundador de religión, cuando precisamente más adelante en su elaboración textual, Freud insistirá en que el verdadero fundador del monoteísmo no fue realmente Moisés sino Amenhotep IV, de modo que, desde esta perspectiva, Moisés se posicionaría como ‘hijo’ heredero del faraón egipcio, otro personaje herético para la tradición religiosa egipcia, más tarde censurado y condenado al olvido. Moisés, el gran hombre,

Ha crecido hasta presentárenos como una figura divina, por la otra es tiempo de reparar en que también *el padre fue hijo a su turno*. Según lo hemos puntualizado, la gran idea religiosa subrogada por Moisés no era propiedad suya, pues la recibió de su rey Ikhnatón. Y este, cuya grandeza como fundador de religión está probada de manera indubitable, acaso siguiera unas incitaciones que pudieron llegarle —*por mediación de su madre* o por otros caminos— del Asia más cercana o más lejana. (107, el subrayado es mío)

Mientras todo padre ha sido hijo, también parece que detrás de todo hijo hay una madre que, en este caso, aparece como la fuente de la cual emerge la idea herética de un monoteísmo. Amalia, la madre ‘monoteísta’

para con su ‘hijo dorado’. Sea como fuere, lo cierto es que Freud se inscribe en esa serie herética cuando asume proceder

de manera tan despótica y arbitraria con la tradición bíblica, aduciéndola para corroboración donde nos conviene y desestimándola sin reparos donde ella nos contradice, [pero] bien sabemos que nos estamos exponiendo a una seria crítica metodológica, y debilitamos la fuerza probatoria de nuestros desarrollos. Pero es la única manera en que puede uno tratar un material del que sabe con certeza que su confiabilidad está muy menoscabada por el influjo de unas tendencias desfiguradoras. Uno espera conseguir más tarde cierta legitimidad si cae sobre el rastro de aquellos motivos secretos. Certeza no se podrá alcanzar, y por lo demás tenemos derecho a decir que los otros autores han procedido de la misma manera. (26-27)

Y, siguiendo este ejemplo, nosotros con este ensayo pretendemos sumarnos a esta serie esgrimiendo iguales motivos.

Freud nos advierte que Moisés será el que establece e impone la ley al pueblo judío, en parte —conjeturamos— como resultado de su culpa inconsciente o universal por el deseo parricida con sus consecuentes sentimientos ambivalentes hacia la figura de Amenhotep IV. Moisés, a pesar de ser egipcio y noble, no confronta al *establishment* egipcio de aquella época para sostener la nueva religión monoteísta, sino que la hace suya para imponérsela a un pueblo adoptivo. Y es precisamente ese doble olvido —parricidio de Moisés sobre Amenhotep IV y parricidio posterior del pueblo judío para con su líder mosaico— el que Freud quiere evitar para sí mismo y para su doctrina. En todo caso, si Freud nos presenta un Moisés como hijo inmolado al goce de ese padre divino excluido de la historia politeísta de la religión y tradición egipcias, en cierto modo ‘asesinado’ por los sacerdotes egipcios posteriores a su reinado, él mismo se posiciona como un hijo de la tradición judía que, a diferencia de Moisés y luego del hijo cristiano, no se inmolará a los mandatos atávicos, sino que procesará al ‘padre ideal’ de la religión judía al cual evitará someterse, pero sin desentenderse de él.

Freud: ensayo conjetural

Ya desde esa primera página del *Moisés* Freud va a plantearse la cuestión del nombre, en este caso obviamente el de Moisés, cuestión — como vimos— de gran relevancia para Freud, sea por su cambio de nombre, su separación de la genealogía Freud y los mandatos de la tradición judía, o bien sea por todo lo elaborado sobre el nombre en *Tótem y tabú*. Es Amenhotep IV, de la “gloriosa dinastía decimoctava” (20), quien instalará temporariamente el monoteísmo en Egipto, y tal como Freud, este faraón también cambió su nombre a Akhenaton, además de haber sido un “rey herético” (31) que “se propuso imponer a sus egipcios una religión nueva que contrariaba sus milenarias tradiciones y todos sus familiares hábitos de vida” (20). La doctrina psicoanalítica, sabemos, está también ligada a contrariar milenarias tradiciones (el escándalo de la sexualidad infantil, por ejemplo) y muchos hábitos de vida, sea en la vida de su fundador, sea en la vida de los analizantes.

“Lo primero... que nos interesa —escribe Freud— es el nombre... Cabe preguntar: ¿De dónde proviene? ¿Qué significa?” (Ídem 7). Se introduce así la cuestión del linaje y de la significación del nombre como marca ‘paterna’ de posibles consecuencias respecto a la Até, el destino y respecto del linaje. Importa señalar que Freud nos advierte que “Atón o Atum”, como único dios solar —que luego aparece en el significante ‘Akhenaton’— era hijo de “Maat, la diosa de la verdad, el orden y la justicia, era hija de Re, el dios del Sol” y había sido consagrado por “Amenhotep III, el padre y predecesor de nuestro reformador”, de modo que “en esta religión de Atón el joven rey [Akhenaton] halló preexistente un movimiento al que podía adherir sin tener que promoverlo antes” (21). Atón, en este sentido, deviene el nuevo tótem egipcio que, durante el reinado breve de Akhenaton, es impuesto al pueblo. Una vez más, observamos una genealogía divina y un linaje real: en la genealogía divina tenemos la figura de una madre ligada a la función fálica y, como parece quedar claro, Amenhotep III —quien había iniciado la reactivación de la figura de Atón— configuraría el ‘cero’ de la serie numerable del monoteísmo, una especie de *Urvater* cuyos pecados desconocemos, pero que podemos conjeturar, por cuanto la imposición de Atón resulta el primer atentado al

politeísmo egipcio, un abuso de poder surgido a causa de la guerra con los enemigos tebanos.

Si ahora pasamos a la genealogía humana, podemos decir que Akhenaton es el Uno, en el sentido de ser el heredero (¿parricida?) que impone *imperialmente* el culto solar generalizado del tótem Atón, luego retomado y modificado por Moisés. Ese culto, nos aclara Freud, no era al astro, sino —citando a Erman— una forma abstracta, espiritualizada, de honrar “la esencia que en él [el astro solar] se revela” (22, nota 6), esto es, enfatiza Freud, “no veneró al Sol como objeto material, sino como símbolo de un ser divino cuya energía se trasuntaba en sus rayos” (22). Atón mantiene el esplendor paterno de Re o Ra, pero sobre todo las virtudes benefactoras eróticas y fálicas de su madre, capaces de sostener el lazo social. Akhenaton impondrá la universalidad del dios y prohibirá su representación icónica; Moisés conservará la universalidad y exclusividad del dios, su dimensión abstracta y espiritual, más la prohibición de representarlo y la interdicción de fomentar la idea popular y politeísta del más allá de la muerte (en cierto modo, el parricidio de Osiris), aunque elimina el culto solar (25). La imperialización del monoteísmo no fue sin violencia, tal como lo demuestra el hecho de que, impuesto por la fuerza a los extensos territorios conquistados por Egipto, esta religión haya sido completamente cancelada a la muerte de Amenhotep IV, seguida por un período de anarquía —como vimos en *Tótem y tabú* en el momento inmediato al parricidio— después de la cual se reinstala el politeísmo, volviendo al cambio de nombre y restituyendo el de Amón y la centralidad de Tebas. Anarquía que Freud vuelve a mencionar en el interregno entre el asesinato de Moisés egipcio y el Moisés medianita (47).

Esta insistencia en los peligros de la anarquía ya nos muestra a un Freud orientado a favor de la figura del Padre Muerto, el de la Ley, con sus prohibiciones capaces de sostener y regular el lazo social. Si esa imperialización del monoteísmo (al principio de Amenhotep III y luego ejercida por su hijo) resulta eficaz a la manera del tótem, es porque regula los sentimientos ambivalentes de la tribu o la sociedad; sin embargo, a Freud, como vimos, no se le escapa la falla de la ley y su contracara: el superyó gozador, que constituye el retorno de lo peor del padre —para el caso de

Freud: ensayo conjetural

Egipto, el período posterior a la muerte de Akhenaton: persecuciones, cierre de templos, prohibición de cultos politeístas, expropiación de patrimonios. Freud nos dice por ello que, además de apreciar el contenido ‘positivo’ (así lo califica en relación a la espiritualización alcanzada por el monoteísmo egipcio sobre el sensualismo politeísta), hay que considerar lo ‘negativo’ de la religión de Atón, tal como la exclusión de “todo lo mítico, mágico y ensalmador” (23) y hasta qué punto la reforma del rey dio paso al incremento de “la aspereza e intolerancia”, causando la “violenta oposición entre los sacerdotes de Amón” (23) y también la insatisfacción del pueblo, razón por la cual, Amenohotep, frente a las hostilidades extendidas por todas partes, resuelve el cambio de nombre (Ikhnatón/Akhnaton) —Freud constantemente retorna a “los problemas del nombre de Dios” (25), una especie de los Nombres-del-Padre— y su abandono de Tebas hacia “una nueva residencia, que llamó ‘Akhetatón’” (22). Freud agrega que, a la muerte de éste, “La religión de Atón fue suprimida, destruida y saqueada la residencia de Ikhnatón, a la vez que proscrita su memoria como la de *un criminal*” (23, el subrayado es mío). Nos asalta, entonces, la pregunta de hasta qué punto Moisés hereda esta culpa de sangre por el crimen cometido por Amenohotep IV (incluyendo no sólo el asesinato de dioses atávicos, sino también de la parcial reforma iniciada por su padre).

El retorno de lo peor en el caso judío resultará posteriormente de la fusión de Atón o Adonai con Yahvé; Freud alaba el triunfo de Atón sobre Yahvé, ese “dios volcánico (...) demonio ominoso, sediento de sangre” (33), que hoy ya no podríamos realmente suscribir, por cuanto Yahvé representa —y se prefigura— el retorno del superyó gozador y feroz. Pero Yahvé, “de la estirpe arábica de los medianitas” (33), como nos contará Freud, no estaba originalmente en el monoteísmo mosaico, sino que era parte de esas otras tribus semíticas que recibirán a los judíos del éxodo y que desconocían a Adonai, la cara positiva, la de la ley y el don.

Regresando a la cuestión del nombre, el de Moisés no resulta de la ‘novela familiar’ sostenida por el texto sagrado —herejía de Freud sobre las textualidades fundantes—, sino del vocablo egipcio ‘mose’ que significa, nada más ni nada menos, que ‘hijo’ o ‘hijo de’. Freud nos instala

nuevamente, desde el inicio de su libro, en el eje padre-hijo, que es aquel que, como vimos, atraviesa la consistencia del psicoanálisis. Entre Moisés y ‘mose’, hay la diferencia de una ‘s’, marca que proviene no de la lengua egipcia sino, nos dice Freud, de la traducción griega, ni siquiera hebrea, del Antiguo Testamento. El nombre deviene así el signo de un proceso de versiones del padre: linaje, lenguas, genealogías, tradiciones, escrituras. Entendemos retroactivamente por qué, en su temprana adolescencia, Freud procediera a despojarse del Schlomo y del Sigismund, no sin conservar la significación de este último: el victorioso. Y es que todo nombre (Moisés, Chamisso, Bonaparte, Disraeli) resulta ser el resultado, el depósito de sagas familiares desarraigadas, desterritorializadas por exilios diversos, muchas veces olvidados. El nombre es así la marca de que hay padre, de que se es siempre ‘hijo de alguien’.⁹⁹

La inmediata mención de Otto Rank y su libro *El mito del nacimiento del héroe* es sintomática tanto del acto parricida de Rank como del acto filicida de Freud: en efecto, Rank —escribe Freud— “por entonces *aun* bajo mi influencia, publica por sugerencia mía” (9, el subrayado es mío), donde ese ‘aun’ no es sin connotaciones paternalistas: *noch* en la versión original alemana que vale para ‘aún’ y para ‘aun’, a pesar de que el vocablo ‘incluso’ en alemán es *sogar*, que Freud no utiliza aquí; José L. Echeverry deja ese ‘aun’ sin acentuar, pero en el texto freudiano pareciera que *noch* quiere dar cuenta, por un lado, de lo temporal (aún), para indicar que Rank fue *antes* un ‘hijo’, pero que *después* procedió al parricidio, y a la vez la idea de que el libro de ese hijo *le debe* (culpa) ‘incluso’ la gratitud por su tema y por su publicación, ya que tanto tema como publicación están para Freud del lado del don, del suyo.¹⁰⁰ Una vez más, Freud marca su diferencia con

⁹⁹ No puedo evitar mencionar el famoso ensayo de Jerzy Grotowski titulado precisamente “Tu es le fils de quelqu’un”, que he comentado en detalle en mi libro *Grotowski soy yo. Una lectura para la praxis teatral en tiempos de catástrofe*, pág. 445 y ss.

¹⁰⁰ “Difícil trago el de la ingratitud —señala Gerez Ambertín en su comentario a “Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis”—, aunque se lo apure en un solo sorbo. Pero tan difícil como la subjetividad misma, porque en ella la sombra del parricidio asedia permanentemente. (...) En efecto, ningún sujeto se atreve a esperar tales favores del destino (“uno no puede esperar del destino algo tan bueno” [O.C., XXII 216]); para lograrlo, algo debe tramitarse en la subjetividad desde el campo del fantasma, porque *dicha, éxito, felicidad y gratitud* significan *no* cesión del deseo. Ruptura del sometimiento al padre al que —ataduras de la culpa mediante— se paga *su piadoso y caritativo amparo* lo que

Freud: ensayo conjetural

su ex discípulo, ya que al mito del héroe, como vimos, le opone ahora ‘el hombre Moisés’.

A pesar de esa diferencia, Freud repasa los elementos del mito del héroe tal como se registran en general en diversas culturas, según la investigación de Rank, ya que, según afirma *y en nota*, “Está lejos de mi intención empequeñecer el valor de las contribuciones autónomas de Rank a este trabajo” (10, nota 7). Bastaría cotejar un ensayo freudiano, “La negación”, e incluso otro de la misma época del Moisés, “Construcciones en análisis”, para rescatar la ironía freudiana.¹⁰¹

Los elementos del mito que aporta Rank aluden a la ‘novela familiar’ de héroe y, si bien retoman los puntos básicos del Edipo mítico, Freud no pierde oportunidad de marcar una diferencia a lo descrito por Rank (12). En este mito del héroe no falta el parricidio, aunque —en la enumeración de Freud, sospechosamente, no se incluya el incesto, mencionado por Rank. Freud se atiene —si podemos decirlo así— a los ‘pecados’ de los padres, que nos retornan a lo que ya hemos visto para el caso de Layo y Yocasta: el héroe fue concebido en medio de “dificultades, como abstinencia, larga infecundidad o un comercio secreto entre los padres a consecuencia de prohibiciones o impedimentos exteriores” (Ídem) y su vida amenazada desde antes de su nacimiento por el oráculo que motivará el deseo filicida del padre. El resultado final, después de sorteadas esas dificultades, concluye con el develamiento de la verdad del origen; el héroe, tras vengarse del padre, logra ser “*reconocido* y alcanza la grandeza y la fama” (Ídem, el subrayado es de Freud). Y si ese reconocimiento es el que pareciera demandar nuestro héroe Sigmund, lo cierto es que, fuera de lo mítico, el origen de su nacimiento nada tiene de mítico: ese origen es espe-

implica, simultáneamente, subestimación y sobreestimación del enaltecido-maldecido padre” (*Entre deudas y culpas* 213).

¹⁰¹ La negación es siempre un modo de expresar lo reprimido, pero negándolo, a fin de soportarlo: así, en la *Presentación autobiográfica*, Freud afirma cómo, en relación al episodio de la cocaína como anestésico, por visitar a Martha, perdió la posibilidad de publicar la primicia de su investigación y, por ende, de alcanzar cierta fama: “no guardé rencor a mi novia por la interrupción de entonces” (*O.C.*, XX, 14), lo cual —como es sabido— fue uno de sus sueños el encargado de dar la desmentida a dicha frase.

cíficamente humano, habida cuenta de que remite a un padre, como Jakob, que ni practicaba la abstinencia y ni daba pruebas de infecundidad, y no se asemeja en un todo al edípico, ya que Edipo tiene dos familias reales, la biológica y la adoptiva, y Freud, como en otros mitos, proviene de una familia “de baja condición o degradada”, lo cual, como en el héroe mítico, salvo Edipo, destaca “la naturaleza heroica del *gran hombre*” (12, el subrayado es mío).

La relación Moisés-Freud se establece precisamente porque “la saga de nacimiento y abandono de Moisés [ocupa] una posición singular, y aun [contradice] a las otras en un punto esencial” (12), habida cuenta de que, a diferencia de Edipo y otros héroes, Moisés habría nacido en una familia “harto modesta” (13) que, además, es una familia de levitas judíos. La saga mítica de ser hijo de una princesa egipcia, luego criado por judíos, queda descartada por Freud en favor de Moisés como persona histórica. El malabarismo freudiano para sostener la tesis de un Moisés egipcio va a exigir del lector “gran osadía”; nos invita a diferenciar lo mítico de lo histórico, ya que se trata no del héroe mítico sino del hombre Moisés.

Volvamos a las dos familias del mito. En el nivel de la interpretación analítica, lo sabemos, son idénticas; en el nivel mítico se distinguen como la noble y la de baja condición. Ahora bien, cuando el mito se anuda a una persona histórica, existe un tercer nivel, el de la realidad. Una familia es la auténtica, aquella en que la persona, el gran hombre, ha nacido realmente y se ha criado; la otra es ficticia, una invención poética del mito que persigue sus propósitos. La regla es que la familia auténtica coincida con la de baja condición, y la de la invención poética, con la noble. En el caso de Moisés, las cosas parecerían dispuestas de otro modo. Quizá nos las aclare un punto de vista nuevo, a saber, que la primera familia, aquella que abandona al niño, es en todos los casos que se pueden estudiar la inventada; y la posterior, en cambio, en que es recogido y se cría, es la auténtica. Si tenemos la osadía de admitir como universal esta tesis, sumiendo en ella también la saga de Moisés, lo discernimos de golpe con claridad: Moisés es un egipcio —probablemente noble— que la saga quiere convertir en judío. ¡Sería esta, pues,

Freud: ensayo conjetural

nuestra conclusión! El abandono en el agua ocupaba su correcto lugar; para adecuarse a la nueva tendencia fue preciso torcer su propósito, no sin forzar un poco las cosas; de abandono que era, se convirtió en medio para el rescate. (14)

Siguiendo su razonamiento, la realidad invierte lo auténtico y lo ficticio cuando se inventa la saga: así, la familia judía modesta y degradada, resultaría la inventada, y la familia real la auténtica, aquella donde Moisés *en realidad* había nacido. Por eso nos dirá que la peculiaridad de la historia de Moisés será que, a diferencia de la elevación del héroe mítico, “la vida heroica de Moisés se inició descendiendo él de su elevación, bajando hasta los hijos de Israel” (14), lo cual lo engrandece más *como hombre*.

En la infancia de Freud, no hay una familia humilde inventada, ya que la suya era auténticamente de gran precariedad económica, pero, sin embargo, hay una familia ficticia inventada en la que él era el rey de la casa, el ‘hijo dorado’ de Amalia, con privilegios especiales. El articulador entre lo inventado y lo auténtico es esa pequeña pieza común a ambos relatos: “Solo una pequeña pieza del mito —escribe Freud— guarda eficacia, a saber, la seguridad de que el niño se ha conservado con vida a despecho de serias violencias exteriores” (13), las cuales parecen ser análogas y referir a las vividas por Freud mismo en su infancia, por la situación económica de su familia, y sobre todo en su adolescencia y juventud con el antisemitismo vienés. Tal vez por todo esto es que el primer capítulo de su *Moisés* termine, por una parte, asumiendo la poca consistencia ‘histórica’ que le brinda la cuestión del nombre y la de la saga mítica y, por otra, recociendo la necesidad de otros aspectos que den mejor “asidero histórico” a su propuesta. En todo caso, deja en suspenso la posibilidad de que otros aspectos no sean más que “engendros de la mera fantasía”, lo cual, para Freud, es algo para no desestimar, en la medida en que siempre reconoció que podía haber algo de verdad en la fantasía y el delirio. Se puede conjeturar, entonces, que el *Moisés* es una manera de saldar su deuda con la genealogía judía de la cual varios en su genealogía se habían apartado.

Consecuentemente, se entiende el título del capítulo segundo (recuérdese que los tres capítulos fueron escritos y publicados con cierto

tiempo entre ellos): “Si Moisés era egipcio...”. Textual y gramaticalmente —tal el abordaje que hemos venido haciendo hasta aquí— este título corresponde a una prótasis que introduce la hipótesis y que debería continuar con un ‘entonces’ como apertura de la apódosis, es decir, la consecuencia, precisamente lo que conformará el contenido del capítulo. Lo interesante es que Freud, al utilizar el verbo ‘ser’ en pretérito del indicativo (*war* en alemán), nos plantea su hipótesis como ‘real o posible’, de modo que a la apódosis le correspondería o bien el imperfecto o bien el condicional. Al proceder de este modo, deja de lado desde el título mismo del capítulo que su hipótesis sea improbable o imaginaria y también irreal e imposible.

Así, al resumir su primer capítulo, Freud reflexiona sobre el juego entre lo verosímil psíquico sin prueba objetiva (fantasía o delirio) y la verdad. Más allá de la coherencia que pueda alcanzar el verosímil, éste no se confunde con la verdad, tal como ya había planteado Aristóteles en su *Poética*: “lo verosímil no necesariamente es lo verdadero y la verdad no siempre es verosímil” (17). Y nos advierte desde el comienzo que el contenido de este capítulo no va a ser “el todo, ni la pieza más importante de él”. La verdad, si algo de ella se roza, nunca es toda apalabrable porque, como aprendimos en Lacan, la verdad es la hermana menor del goce (*Seminario 17*, 123).

El enigma que quedaba pendiente del primer capítulo se enuncia ahora como el que Freud pretende confrontar: “que un egipcio noble — quizá príncipe, sacerdote, alto funcionario— fuera movido a ponerse a la cabeza de un grupo de inmigrantes, unos extranjeros culturalmente atrasados, y abandonara con ellos el país, he ahí algo que no se colige bien” (18), y esto roza lo inverosímil si se tiene en cuenta la aversión que los egipcios tenían por los extranjeros; más todavía, agrega Freud, si se piensa que Moisés no era solamente un caudillo, sino el legislador y educador del pueblo judío¹⁰² al que ‘compelió’ a servir a la religión que lleva su nombre,

¹⁰² Recordemos que Moisés le dio al pueblo judío la Ley, los diez mandamientos, y se supone que también donó los cinco primeros libros del Antiguo Testamento, siendo supuesto autor del Génesis, del Éxodo, del Levítico, etc., grupo conocido en hebreo como la Torah, la Ley, y que en la tradición cristiana se conoce como Pentateuco (cinco rollos).

“mosaica”, aunque —como vimos— se trataba de una religión monoteísta egipcia, prontamente censurada por los sucesores de Amenhotep IV, específicamente la clase sacerdotal, que restauró el politeísmo tradicional, con todas sus representaciones icónicas y con origen en tótems diversos relativos a la heterogeneidad de pueblos bajo el imperio egipcio.

Moisés, pues, aparece como padre del nombre de la religión tomada de Amenhotep IV, el cero de la serie, parricidio mediante, que impuso el dios único, aunque no canceló la representación de Atón, el dios solar; el monoteísmo mosaico, en cambio, canceló todas las representaciones de dios, desmaterializando y espiritualizando a Atón para instalarlo como Adonai. Así, la abstracción que lo torna invisible al dios, privilegia lo intelectual sobre lo sensual, que, en Freud, como vimos, se corresponde con un progreso civilizatorio que, además de centrarse en la figura del Padre Muerto, excluye a la Madre (*das Ding*), ese “Soberano Bien interdicto desde el principio del placer y la Ley del deseo” (Gerez Ambertín, *Las voces del superyó* 224), como amenaza de goce que la función fálica tendrá que regular. Se trata del triunfo (nunca completo) de la Ley simbólica posterior al asesinato del protopadre, ley humana que, como aquél, ahora comanda por la palabra la renuncia al goce, esto es, a los instintos animales primitivos, aquel goce puro por el poder absoluto y la posesión de todas las mujeres. De ahí que Freud nos planteará la idea del asesinato de Moisés por parte del pueblo judío, ese crimen fundante, causado por el rechazo de ese pueblo a la abstracción, intelectualización y espiritualización de Adonai y el monoteísmo mosaico. La escritura de *El hombre Moisés y la religión monoteísta* parece estar motivada en la necesidad de sostener la tradición del Dios mosaico, y de conservar, como hicieron los sacerdotes levitas, esa “chispa del incendio espiritual que Moisés provocara” (50). Por eso, era relevante y urgente para Freud, en ese clima post- y pre- bélico, revisar esta historia mosaica como un modo de asegurar la continuidad de la doctrina analítica y, sobre todo, asegurar —según cita de Volz que transcribe Freud— “en los grandes profetas unos espíritus afines que prosiguieron

la obra del solitario” (50). ¿Quiénes serían para Freud esos profetas-analistas en esos años en que escribe su *Moisés*? ¿Quiénes continuarán el legado, la obra del solitario?

No emprenderemos aquí un resumen del capítulo segundo del *Moisés*, sino que, en consonancia con nuestro objetivo de observar cómo lo biográfico va insertando sus marcas textuales y determinando la genealogía como procedencia y emergencia en los conceptos psicoanalíticos, vamos a detenernos en los detalles, siguiendo así la misma sugerencia freudiana para el análisis de los sueños.

En primer lugar, Freud señala —además de la posible relación (fonética) entre Atón y Adonai y la costumbre de la circuncisión ya practicada por los egipcios— la oposición entre el politeísmo egipcio, siempre orientado a desmentir la muerte, en contraste con el monoteísmo mosaico que “renunció por completo a la inmortalidad”, negando la posibilidad de una vida más allá de la muerte. Esta idea de completa finitud, como es sabido, aparece en Freud desde sus tempranos temores a la muerte, la propia y sobre todo la de su madre, más tarde la de sus hijos y sobre todo de su nieto. Idea que tomará dimensión conceptual tardíamente, a partir de la pulsión de destrucción introducida por Sabina Spielrein, y que Freud denominará pulsión de muerte, a la que le dará estatus mitológico en su metapsicología. Muerte o *das Ding* como vacío, ligado además al agujero de la castración y al imperativo gozador del superyó. Freud ahora pareciera intentar establecer la genealogía de los conceptos claves de su doctrina precisamente con esa tradición judía rechazada por el linaje de los Freud; como él ya sabe que todo lo rechazado de lo simbólico retorna desde lo real, evita la psicosis recurriendo a lo simbólico, evade así ofrecerse al goce del Otro por medio de un suplicio sacrificial, a la vez que elude quedar petrificado en su angustia, y, por el lado del deseo ‘epistemológico’ que lo habita, adviene a elaborarla apelando al lenguaje, construyendo un campo conceptual que nos lega al modo de un don simbólico: su doctrina psicoanalítica, sostén de una praxis orientada igualmente a que el sujeto no ceda en cuanto al deseo y no se inmole al goce del Padre real. Y es por esto que el psicoanálisis —que Lacan sitúa como una praxis en su *Seminario 11*— no

Freud: ensayo conjetural

se propone como una religión, ni siquiera la monoteísta que, como el cristianismo —tan despreciado por Freud como por Nietzsche— postule “la fe en una existencia en el más allá” (19), taponando la angustia por medio del sometimiento a la ilusión de un Padre todopoderoso, sin mácula, velando de esa manera lo peor de ese Padre.

La religión propone lo absurdo de un dios como *causa sui*, es decir de un dios como A, un Otro sin tachadura, que se causa a sí mismo, sin deseo y sin goce, y que además habla, como le habla a Moisés. Una vez más, Freud confronta la angustia, el único afecto que no engaña y, como enseñó Lacan, no es sin objeto, para referirse precisamente a la necesidad de apalabrarla desde lo simbólico, de sostener el deseo, en tanto “El objeto *a* es: lo que ha caído del sujeto en la angustia, es el mismo objeto que designaba como *la causa del deseo*” (Lacan, *De los nombres del padre* 71). Por eso Lacan señala que “Freud nos conduce al corazón de eso en lo que se funda lo que era para él la ilusión. Él lo llamaba, según la modalidad de su época —que es la de una coartada—, la religión” (Ídem, 75).

En segundo lugar, al comentar la figura extraordinaria de Akhenaton, Freud señalará aquellos aspectos que —conjeturamos— lo preocupaban al final de sus días, en su exilio y en su vejez avasallada por un cáncer imparable. No por nada vuelve a sentir su identificación con Moisés cuando nos dice que el caudillo egipcio era “torpe de lengua (...) que tenía una inhibición del lenguaje o un defecto vocal” (32), de suerte que necesitaba que lo auxiliara Aarón, probablemente hermano de Moisés, tal como Anna Freud será quién asista a su padre durante años con las terribles prótesis que le impedían el habla normal. El Éxodo de Moisés y sus judíos parece aludir al exilio de Freud del centro de irradiación de la doctrina (Viena) y, desde allí, referirse a sí mismo como alguien que, como Moisés, siempre buscó “conseguir un nuevo patrimonio territorial” (29), incluso con su gesto de desjudeizar el análisis al promover el nombramiento de Jung como primer presidente de la IPA. El psicoanálisis siempre en búsqueda de su Canaan; el psicoanálisis siempre confrontado al padre, al legado, al parricidio y la lucha por la sucesión del lugar del *Urvater*. El psicoanálisis y en especial Freud, como Moisés, amenazado de que “en

el curso de los siglos”, se formen “sagas y mitos (...) en torno a la grandiosa figura de su primer caudillo (...) glorificándola y oscureciéndola a la vez” (31). La escritura apasionada de *Moisés* al final de su vida pareciera responder al deseo de Freud de que, a pesar de las inclemencias históricas (las resistencias del mundo médico de los primeros tiempos, los posteriores pronósticos bélicos y una ciencia habitada por la pulsión de muerte), el psicoanálisis sobreviviera: “A la larga importó que el pueblo, probablemente al poco tiempo, repudiara la enseñanza de Moisés, eliminándolo además. De ella quedaba la *tradicción*, y su influjo consiguió, es cierto que poco a poco en el curso de los siglos, lo que a Moisés le había sido denegado” (48-49). Freud intenta, pues, evitar que el psicoanálisis devenga una religión y también una tradición, por lo que ambas conllevan de cierre, de congelamiento, de muerte, pero sobre todo por lo que ambas promueven: la veladura de lo peor del padre. Su apuesta por Eros, nos permite ver un Freud que, a la postre, no duda que el dios mosaico triunfara sobre Yahvé, ese dios “local rudo, mezquino, violento y sediento de sangre; [que] había prometido a sus secuaces darles la tierra donde «mana leche y miel», y los exhortó a desarraigar a los presentes moradores «a filo de espada» (48). Así, podemos leer que la gran expectativa freudiana es el aporte amatorio y la sobrevivencia del psicoanálisis sobre el triunfo de la pulsión de muerte que comanda la civilización y aspira bélicamente a la destrucción total. Tal vez hoy, en esta etapa neoliberal del capitalismo, ya no estamos tan seguros que el dios mosaico, con su Eros, con su bondad y justicia, haya realmente triunfado sobre el odio, la misoginia, la xenofobia, el racismo, la homofobia, etc., procedentes de ese dios superyoico aliado a lo real, a la ciencia, y destructor de todos los lazos sociales que sostienen la subjetividad solidaria. Solo apostamos a que los debates actuales de las minorías sometidas permitan, por medio de la palabra y el acto, hacer un alto al goce letal.

Akhenaton no es solamente el que, al imponer ese monoteísmo absoluto centrado en un dios solar llamado Atón, se yergue como una figura capaz de desafiar la tradición politeísta egipcia y todas las tradiciones que le estaban vinculadas, sino que fue capaz de imponerlas a su pueblo, aunque haya sido por escasos 17 años. El monoteísmo de Akhnaton

Freud: ensayo conjetural

“es —dice Freud— *el primer ensayo de este tipo en la historia universal* hasta donde nuestro conocimiento alcanza” (20, el subrayado es mío). Si, tal como conjeturamos, podemos hacer una analogía Freud/Moisés, entonces se puede pensar en la analogía derivada: psicoanálisis/monoteísmo. Si el monoteísmo es ese “primer ensayo de este tipo en la historia universal”, el psicoanálisis también lo es. Similarmente, podríamos decir, si bien el inconsciente no es una invención freudiana, la conceptualización psicoanalítica del mismo es el primer ensayo de este tipo en la historia universal. Si el monoteísmo de Akhenaton duró esos pocos años, Freud anhela que el psicoanálisis perdure indefinidamente; él sabía en 1938 quién era y lo que había introducido en la cultura occidental, esa tercera herida narcisista de la humanidad, de modo que podemos imaginarnos cómo, frente a las disputas institucionales entre sus discípulos y las diversas variantes y hasta traiciones conceptuales que algunos habían elaborado, la escritura de este libro constituyó un momento de reflexión para repensar su posición como padre de la doctrina y caudillo de un movimiento, y asimismo la perduración histórica de dicha doctrina por él creada. Las figuras de Akhenaton y la de Moisés parecieran ser los Nombres-del-Padre desde los cuales Freud confronta su deseo, el de inmortalidad y fama *post-mortem* biológica, validando su contribución científica y evitando ser capturado por el goce de convertirse él y su doctrina conjuntamente, en el legado de padre ideal de una secta religiosa, con posibilidades de ser instrumentada para lo peor, particularmente en ese momento de ascenso rápido del nazi-fascismo y en el que el progreso, sobre todo el científico, parece haber culminado en la barbarie.

Freud nos conducirá a la procedencia y emergencia de esos conceptos que él había elaborado como Ideal del yo y superyó. El Ideal del yo como figura benevolente que, sin embargo, como bien lo plantea Marta Gerez Ambertín, siempre está al borde de desbarrancarse por las pendientes del goce superyoico, en este caso, no tanto el superyó moral, heredero del Edipo, sino las voces atroces del superyó heredero del Ello. De ahí que Freud regrese al tema del nombre y nos hable de cómo entender que haya en el Antiguo Testamento dos nombres de Dios, Yahvé y Adonai,

que parecen procedentes —según él y basándose en otras investigaciones— de las dos tribus semitas, los hebreos y los medianitas que, posteriormente al asesinato de Moisés, se fusionaron. Freud apuntará a conectar la hipótesis de los dos Moisés, el egipcio y el posterior, sacerdote de Qadesh, tanto como a la posterior fusión de Adonai y Yahvé. El libro de Ernst Sellin de 1922 le brindará la posibilidad de conectar a Moisés egipcio con *Tótem y tabú*: “De Sellin tomamos el supuesto de que el Moisés egipcio fue asesinado por los judíos, quienes abandonaron la religión que él introdujo” (36), particularmente la referencia al profeta Oseas, quien por el siglo VIII a.C., “encontró los indicios inequívocos de una tradición cuyo contenido es que Moisés, el fundador de la religión, halló violento fin en una revuelta de su pueblo, díscolo y contumaz, que al mismo tiempo repudió la religión por él fundada” (35). Al asesinato, sigue el olvido y posteriormente el retorno ‘espectral’ o, al menos, desfigurado de Moisés.

Freud no estaba lejos de vislumbrar el parricidio sobre su persona y su doctrina como una posibilidad futura; hoy, quienes desde el mismo psicoanálisis obturan el complejo de Edipo y los Nombres-del-Padre no están lejos de esta profecía del fundador. La fusión de Adonai y Yahvé se corresponden con la fusión de aquellos que habían participado del éxodo comandado por el caudillo egipcio —que demostrarán luego ser más fuertes culturalmente (37)— y aquellas tribus que nunca habían estado en Egipto, fusión de la cual “surgió el pueblo de Israel” (36). Freud sostiene su hipótesis frente a la tradición que afirma el origen levita de Moisés; para él, se trata de una “desfiguración” posterior (37), por cuanto los levitas fueron el séquito culto que acompañó a Moisés desde la salida de Egipto, lo cual explica, por recurrencia una vez más a la cuestión de los nombres, que haya entre los levitas nombres egipcios. Estos sacerdotes “neoegipcios”, aún en minoría, lograron mantener la religión de Moisés a lo largo de por lo menos tres generaciones (38), incluso bajo la fusión con Yahvé; Freud aporta otra prueba para él contundente: los seguidores de Yahvé no practicaban la circuncisión, pero ésta “pasó a ser un mandamiento también en la religión de Yahvé” (Ídem). Probables concesiones se deben haber negociado entre las dos religiones; Freud solo se detiene en el tabú primitivo de no nombrar al dios y adosa una serie de ‘nombres de dios’

que proliferarán en diversos documentos y obras. Asimismo, detalla las desfiguraciones fantasmáticas que se hilvanaron en relación a la fusión de dioses, fusión de tribus y fusión del Moisés egipcio y del Moisés de Qadesh, cuyas marcas se detectan en las contradicciones que se revelan en los textos. De estas elucubraciones podemos conjeturar cómo se va labrando la pregunta por el origen, que apunta al ‘cero’ de la serie, siempre velada por los textos y la genealogía.

Como ocurre para el caso del neurótico, lo “histórico-vivencial” resulta siempre desfigurado “por el influjo de poderosas tendencias” (40). El trabajo sobre los detalles de esas desfiguraciones [*Entstellung*] ya nos va mostrando cómo Freud quiere llevarnos a su propio terreno: el sueño y la psicología infantil, complejo de Edipo y complejo de castración ambos involucrados. Según Freud, habrían pasado unos novecientos años —período de latencia, como en el niño— para “la fijación definitiva del tipo judío” (41, nota 5 6), es decir, ya establecido alrededor del siglo V a.C. En esta pesquisa, Freud se detiene, como ha sido siempre habitual en él, en el orden de la letra y en el nivel del significante, particularmente “Y, el ‘Yahvista’” y “E, el Elohísta”, para consolidar la idea de condensación o fusión de dioses. En ese período hubo todo tipo de elaboraciones que, como las del sueño, “falsearon, mutilaron y ampliaron, hasta lo trastornaron en su contrario en sentido de sus secretos propósitos” (41), lo que da lugar a “lagunas llamativas, molestas repeticiones, contradicciones palmarias” y a desplazamientos, cuyo objetivo es ‘borrar las huellas de las religiones anteriores’, particularmente las de procedencia egipcia (Ídem). Pero, fundamentalmente, lo que a Freud le interesa señalar es que fue el asesinato de Moisés —como repetición del crimen primordial en su mito de *Tótem y tabú*— realizado por el pueblo judío el que tuvo que ser reprimido, olvidado, y del que no queda testimonio, salvo las desfiguraciones posteriores, como los recuerdos del neurótico respecto de sus anhelos parricidas e incestuosos. Su teoría es que, teniendo Moisés un carácter “enérgico y apasionado” (58), el asesinato fue causado por el rechazo del pueblo judío a una religión demasiado abstracta y espiritualizada, rechazo que los llevó a adorar al Becerro de Oro. Conjeturo que Freud temía que precisamente,

tal vez como efecto de la obra de Jung, el psicoanálisis, que él quería del lado de la ciencia, terminara fraguando su propio becerro de oro.

Freud insiste también en el hecho de cómo se negó que la circuncisión tuviera origen egipcio: este resto de piel cercenado del cuerpo del varón es aquello que Lacan denomina en *De los nombres del padre* “ese pedacito de carne cortada” que se ofrece sacrificialmente como signo de la alianza del pueblo judío con ese Otro, el cual se devela como teniendo una falta y, por ende, un deseo, ya que ha solicitado esa prueba de carne (100), extraída no de cualquier parte del cuerpo masculino, sino del órgano máspreciado y contundente. Lacan afirma que ese pedacito es, precisamente, el que da cuenta del “enigma de ese [objeto] *a*” (101), que además es prueba del deseo y goce del Otro que ha solicitado ese pedacito (100). En cierto modo, incluso en el mito bíblico de la creación del hombre (Adán y Eva), resulta casi evidente que fue producto de esa falta en la divinidad: podríamos pensar que el ser humano, desde este mito, es el objeto *a* de ese Gran Otro divino. En la tradición judía, es ese ‘pedacito de carne’ el que prueba la falta y articula el sacrificio para sostener un Otro completo, perfecto. Lo curioso es que no parece haber trozo corporal que incorpore a la mujer a la alianza, salvo si ya se la considera incluida por falta completa de ese órgano crucial del que se extracta un pedazo. Para Freud, pues, negar el origen egipcio de la circuncisión resulta ser la desmentida que da cuenta de cómo se trata de cubrir de olvido precisamente la castración, particularmente de la paterna (divina) que, constituyéndose como Ley, en tanto mandato simbólico, tiene una falta que debe ser velada a costa de sacrificios del judío como individuo y como pueblo, tal como el neurótico hace lo imposible por no confrontarse con la falta o la mácula del Padre. Ese pedacito de carne es a la vez ofrenda al Dios amado y, una vez asesinado, reverenciado, y sacrificio a lo peor del Dios gozador.

Por esta vía, en el capítulo tercero del *Moisés*, como hemos anticipado, Freud buscará fundamentar su hipótesis fantástica recurriendo a la dinámica propia del tratamiento analítico que, además, él ha homologado a lo que ocurre en la psicología de las masas. Se trata de ese tiempo de latencia (como en el caso del niño y del neurótico) entre el momento del

Freud: ensayo conjetural

trauma y el tiempo de aparición del síntoma; en ese “período de incubación” (65) la verdad se olvida, pero lo traumático retorna posteriormente en el síntoma; así, luego de superar las resistencias del yo, la verdad es admitida. El asesinato de Moisés egipcio constituye esa verdad traumática para el pueblo judío que es olvidada, velada y transfigurada en los textos bíblicos y que Freud se propone desvelar tomando una posición herética y hasta blasfema, en lo posible, bajo el estatuto de la verdad ‘científica’, a costa de enfrentar las resistencias de los sacerdotes, eruditos y del pueblo judío mismo. Freud propone la necesidad de aceptar “la posibilidad de que la solución a nuestro problema deba buscarse dentro de una particular situación psicológica” (65), de ahí que no dude en apelar a *la* analogía con lo “psicopatológico, en la génesis de las neurosis humanas” (69). Es por ello que Freud avanzará con mayor seguridad, a partir de lo ya trabajado en la doctrina, manipulando y tergiversando textos, tal como había hecho con el *Edipo Rey* de Sófocles y el mito darwiniano de la horda. El párrafo que permite ligar complejo de Edipo, la idea del Uno monoteísta o paterno y la psicología infantil y de masas es elocuente y me parece que merece ser citado, porque es desde esta base ya fundada en el psicoanálisis desde dónde Freud avanza y a partir de la cual consolida su hipótesis:

No ofrece dificultad alguna hallar para este proceso una analogía que le responda en todas sus partes dentro de la vida anímica de un individuo. Sería el caso de alguien enterado de algo nuevo que deba reconocer como verdad sobre la base de ciertas pruebas, pero que contradiga muchos de sus deseos y afrente algunas de sus preciadas convicciones. Titubeará entonces, buscará razones con que pueda poner en duda lo nuevo, y durante un tiempo luchará consigo mismo, hasta que al fin se confiese: «Sin embargo, es así, por más que no me resulte fácil aceptarlo, por más que me sea penoso tener que creer en ello». De este caso aprendemos solamente que pasa un tiempo antes que el trabajo de entendimiento del yo supere las objeciones que son sustentadas por unas fuertes investiduras afectivas. No es muy grande la semejanza entre este caso y aquel en inteligir el cual nos empuñamos. (64-65)

Y a continuación de esta cita, Freud nos pone el ejemplo de la neurosis traumática y retoma conceptos muy caros al psicoanálisis: impresión, fijación, escritura, transcripción, memoria y compulsión a la repetición, que se remontan a la *Carta 52*, a la pizarra mágica y a la conceptualización del Ello. Como lo hizo en *La interpretación de los sueños*, Freud se dejará orientar por la tradición popular —siempre “oscura e incompleta” y “enigmática” (68), como el relato del sueño— y, a la manera de lo ya elaborado en *Psicopatología de la vida cotidiana* y *El chiste y su relación con el inconsciente*, confiará en recurrir a la oralidad para retroactivamente remontarse a las huellas traumáticas, esto es, a nivel de la letra en el aparato psíquico:

la religión de Moisés no se había sepultado sin dejar rastros: se había conservado una suerte de recuerdo de ella, una tradición acaso oscurecida y desfigurada. Y fue esta tradición de un gran pasado la que, por así decir, siguió produciendo efectos desde el trasfondo; poco a poco fue adquiriendo un imperio mayor sobre los espíritus, y al fin consiguió mudar al dios Yahvé en el dios mosaico y llamar de nuevo a la vida a la religión de Moisés, que, instituida muchos siglos antes, fue luego olvidada. (67)

Habría, así, una infancia de los pueblos que, debido a su insatisfacción presente, los impele a remontarse hacia el pasado en el que hallarían “realizado el inextinguible sueño de una Edad de Oro” (68); pero este itinerario por los recuerdos no deja de mostrar sus lagunas, suturadas por fantasías diversas, muchas veces aprovechadas por la libertad imaginativa, sobre todo en el caso del artista. En el desarrollo que Freud hace a continuación da una síntesis apretadísima de aquello que en el psicoanálisis ha sido ya probado. La idea de la religión como una neurosis adulta —que ha devenido desfigurada por los aspectos positivos y negativos del trauma durante el período de latencia— constituye el saldo favorable de la analogía. Desde estos postulados o premisas —que Freud nos solicita admitir— podemos entender que, siguiendo la analogía, Freud imagine que el psicoanálisis podría venir en “auxilio” frente a la neurosis y, por ende, frente a la religión, promoviendo así la posibilidad de un sujeto emancipado de

ambas y, a la vez, la evitación de “una total devastación del yo en su despedazamiento, o en su avasallamiento por el sector tempranamente escindido, gobernado por el trauma” (75), esto es, como lo plantea en el ejemplo que describe a continuación, el trauma producto del complejo de castración.

Es probable que el relato del ‘caso’ que Freud nos ofrece tenga bases autobiográficas, que los biógrafos han ya rastreado; recuérdese que, como ocurre con muchos sueños analizados por Freud o ejemplos atribuidos a otras personas, se trata de acontecimientos de su propia vida. En el ejemplo que nos provee ahora en el *Moisés*, se trata de un varoncito que, como le ocurrió a Sigmund, compartió el cuarto de sus padres o bien los sorprendió en el momento del coito, en el que pudo ver y escuchar: se trata de las marcas traumáticas que darán lugar a una neurosis inicial en la que el síntoma se define como “susceptibilidad extraordinaria a los ruidos nocturnos” e “insomnio” (75), éste último como “síntoma de compromiso” por el cual el niño se defiende de aquellas percepciones nocturnas, pero a la vez intenta “restablecer el estado de vigilia en que pudo espiar aquellas impresiones” (76). De ello resulta una virilidad agresiva con fuerte inclinación a la masturbación y a la fantasía de ocupar por identificación el lugar del padre en esos ataques sexuales a la madre. Por ello, la madre procede a prohibirle la masturbación y la amenaza de contarle todo al padre para que, a su vez, proceda a quitarle el miembro. Esta amenaza de castración es la que configura el acontecimiento traumático que lo lleva a resignar su onanismo y a someterse a su padre por miedo, actitud pasiva que lo conduce a “un comportamiento en ocasiones díscolo”, como, por ejemplo, propiciar castigos corporales con significación sexual a cargo del padre —*pegan a un niño*—, para lograr “identificarse con la madre maltratada” (76). Por esta vía se intensifica el acercamiento a la madre como modo de sentirse protegido de la amenaza paterna. El resultado, como puede verse, es posicionarse pasiva y hasta masoquísticamente en el lugar de la madre, de la mujer.

Ahora bien, durante el período de latencia, no se registraron trastornos notables; el niño “devino un muchacho modelo (*goldenes Kind?*),

tuvo éxito en la escuela” (Ídem). Al llegar a la pubertad surge una neurosis cuyo síntoma es la impotencia sexual. Freud agrega:

Había perdido la sensibilidad de su miembro, no intentaba tocarlo, *no osaba aproximarse a una mujer con propósito sexual*. Su quehacer sexual permaneció limitado a un *onanismo psíquico con fantasías sadoomasoquistas* en las que uno discierne, sin dificultad, los emisarios de aquellas tempranas observaciones de coito entre los padres. La oleada de virilidad reforzada que la pubertad conlleva se volcó a un furioso *odio al padre y una oposición a él*. Este comportamiento extremo hacia el padre, desconsiderado hasta la autodestrucción, fue además el culpable de su fracaso en la vida y de sus conflictos con el mundo exterior. *No tuvo permitido lograr nada en su profesión porque el padre lo había esforzado a abrazarla. Tampoco hizo amigos, y nunca estuvo bien con sus jefes.*

Cuando, aquejado por estos síntomas e incapacidades, halló por fin una mujer tras la muerte del padre, le salieron a relucir, como el núcleo de su ser, unos rasgos de carácter que volvían difícil su trato para todos sus allegados. Desarrolló una *personalidad absolutamente egoísta, despótica y brutal*, para quien era una evidente necesidad sofocar y mortificar a los demás. Era la copia fiel del padre tal como el retrato de este se había plasmado en su recuerdo: una reanimación de la identificación-padre en la cual el varoncito había entrado en su momento por motivos sexuales. En esta pieza discernimos el *retorno* de lo reprimido, que, junto a los efectos inmediatos del trauma y al fenómeno de la latencia, hemos descrito entre los rasgos esenciales de una neurosis. (76, el subrayado es mío)

Invito al lector a cotejar por sí mismo esta última cita con lo que nos cuenta Peter Gay:

Pero pronto Freud comenzó a pensar en cosas más serias. Estaba a punto de ingresar en la universidad, y la *elección de la carrera*, lo mismo que su esperanza de alcanzar la fama, *supusieron conflictos interiores y penosos y recordados contratiempos*. En su *Interpretación de los sueños* rememora un *incidente humillante* que se produjo

Freud: ensayo conjetural

cuando tenía siete u ocho años. Una noche se había orinado en el dormitorio de sus padres, en presencia de ellos. Más tarde, el Freud psicoanalista explicaría las razones de que los niños pequeños hagan eso. Exasperado, Jacob Freud le dijo al niño que nunca llegaría a nada. El recuerdo de ese episodio persiguió al joven Freud durante años. Había sido “*un terrible golpe a mi ambición*”, y continuó reactualizándolo en sus sueños. Tal vez el incidente no sucedió exactamente de ese modo. Pero puesto que los recuerdos distorsionados no son menos reveladores que los exactos —posiblemente lo sean más—, esa rememoración parece dominar sus deseos y sus dudas. Siempre que reaparecía —confesó Freud—, él realizaba un recitado rápido de sus éxitos, como para demostrarle triunfalmente al padre que, después de todo, había llegado a algo. Si de verdad se orinó en el dormitorio de los padres, debió de tratarse de un momento poco habitual en la casa de los Freud: el niño dueño de sí cediendo a un impulso irresistible aunque momentáneo, y el padre afectuoso explotando en un acceso efímero de irritabilidad. En general, *el niño dorado de los Freud no podía hacer nada mal, y no lo hacía.*

Los impulsos que animaban en Freud la búsqueda de la grandeza —entre los cuales no pueden excluirse la *necesidad de revancha y de reivindicarse a sí mismo*— estaban lejos de ser transparentes. En consecuencia, *resulta difícil desentrañar los motivos que determinaron la elección de la carrera de médico*, y el curso de la vida de Freud posterior a ese momento. El relato del propio Freud, aunque preciso, requiere interpretación y elaboración. El registra sus conflictos, pero simplifica su resolución con desenvoltura. (46-47)

Y en nota, Gay nos comenta:

Freud narró esta escena como parte de la interpretación de su sueño del conde Thun. Según han señalado correctamente los comentaristas, hay complejidades que están más allá de las complejidades. Parece posible que Freud *invadiera el dormitorio de sus padres por curiosidad sexual*, y luego orinara excitado. Viene más

al caso el hecho de que, en 1914, Freud agregara como comentario que la enuresis (que él padecía a veces a los dos años de edad, y que asociaba estrechamente con la escena primaria) está relacionada con el rasgo caracterológico de la ambición. (Véase *Interpretation of Dreams*, SE IV, 216). Para el mejor resumen, véase Didier Anzieu, *Freud's Self-Analysis* (2a ed., 1975, trad. de Peter Graham, 1986), 344-346. (47)

Este ejemplo incorporado al *Moisés* no parece ser arbitrario o simplemente casual. Obviamente, el final del caso relatado por Freud no se corresponde punto por punto con su biografía: como vimos, Freud —a diferencia del neurótico de su ejemplo, no queda capturado en el goce paterno, de modo que su futuro, por no haber cedido en su deseo, no puede ser el mismo. Freud era una persona con gran capacidad empática, pero, sin embargo, ciertos rasgos despóticos y brutales no dejaban de aparecer bajo el manto de autoridad y hasta de autoritarismo no solamente frente a Martha y su familia, sino frente a sus discípulos y colegas, como dan cuenta algunos biógrafos. Sea como fuere, el relato permite explicarnos las huellas de ese trauma relativo a la castración: el rol del padre o de la familia en relación, por ejemplo, a la elección de estudiar medicina,¹⁰³ muy determinada por el contexto y hasta por la tradición y el linaje; el apego a Amalia, su madre, para quien era el niño dorado; el privilegio que tenía en la casa y sus éxitos escolares;¹⁰⁴ la ambivalencia de sentimientos hacia Jakob; los conflictos con sus jefes en los espacios institucionales (universitarios, hospitalarios) por discriminación o por falta de reconocimiento a su figura y su trabajo; sus fantasías homosexuales y la exclusividad en su amistad con Eduard Silberstein; la dificultad de abordar sexualmente a las mujeres y su onanismo sublimado por su pasión de saber; la

¹⁰³ Como nos cuenta Freud en su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, “yo sólo a disgusto me hice médico” (O.C., XIV, 9). Más tarde, en la *Presentación autobiográfica*, escribirá que “vivíamos en condiciones muy modestas, mi padre me exhortó a guiarme exclusivamente por mis inclinaciones en la elección de una carrera. En aquellos años no había sentido una particular preferencia por la posición y la actividad del médico; por lo demás, tampoco la sentí más tarde” (O.C., XX, 8, el subrayado es mío).

¹⁰⁴ “El éxito: acto de un amor hereje, de sostenimiento del deseo y de la despiadada insolencia de afrontar la inconsistencia del Otro y su falta de garantías. Sendero arduo de transitar para toda subjetividad” (Gerez Ambertin, *Entre deudas y culpas* 126)

necesidad de ir más allá del padre y, finalmente, la importancia de su encuentro pivote con Martha, que le permite dar salida a su pulsión sexual y a instalarse ‘legalmente’ como *pater familias*.

Renuncia a lo pulsional

A partir del apartado D de la Parte II del último ensayo del *Moisés*, comienzan a plantearse cuestiones que, desde la oposición sensualidad/espiritualidad que ya hemos mencionado y en el marco de reforzar el posible significado de la adjudicación honorífica de “gran hombre” (103), muestran a un Freud que avanza y duda; el texto pone al lector en situación de una certeza para inmediatamente cuestionarla. Desde nuestro abordaje ‘textual’, nos ocurre imaginar que Freud está tratando de dominar una constelación de cuestiones, a veces simultáneamente, a veces en sucesión, que se remiten unas a otras y que pretenden ligarse, no siempre con buena fortuna, para alcanzar un nivel conceptual más abigarrado y en lo posible riguroso. Con tremendo temblor, me arriesgo a entrar en esta ‘constelación’ de la sección D —probablemente la más rica en resonancias teóricas de todo el *Moisés*—, que a veces se me torna una maraña, como quien tiene una madeja en la que cuesta encontrar la punta de la hebra. El lector debe quedar advertido de que me he propuesto en esta sección, más que en el resto del ensayo, dejarme llevar por la corriente de mi pensamiento en forma libre, una vez más sin pretender ninguna verdad, salvo que la hubiera, como Freud nos dijo, en alguna parte del delirio.

Uno podría empezar por cuestionar la frase “renuncia de lo pulsional” (112), con la que se ha traducido el *Triebverzicht* freudiano en la versión de José L. Etcheverry.¹⁰⁵ El verbo ‘renunciar’ en español se utiliza con la preposición ‘a’: se renuncia a algo. *Triebverzicht* debería ser entonces

¹⁰⁵ Los problemas con las traducciones no dejan de provocar problemas: allí donde Etcheverry traduce “renuncia de lo pulsional”, López Ballesteros había traducido “La renuncia instintiva”, con las imaginables confusiones que esto trae para ambas traducciones. Es más, allí donde Etcheverry traduce correctamente el título de C “Der Fortschritt in der Geistigkeit” como “El progreso en la espiritualidad”, López Ballesteros traduce “El progreso en la intelectualidad”. Me imagino que habrá múltiples variaciones que todavía esperan ciertos ajustes.

“renuncia a lo pulsional”; la preposición ‘de’ confunde, puesto que daría a entender que es lo pulsional lo que renuncia y no aquello a lo que se renuncia.

Freud nos ha planteado en las secciones anteriores esta renuncia a lo pulsional, a la sensualidad, como un progreso civilizatorio o incluso para el mismo individuo —incluido él mismo, si pensamos en cómo lidió con su ‘pulsión homosexual’. De pronto, comienza esa sección D alertándonos sobre la falta de evidencia para esa afirmación. ¿Vacila Freud o vacila el lector? Acompañemos su desarrollo párrafo por párrafo y hasta renglón por renglón para ver a dónde quiere conducirnos.¹⁰⁶ Según Freud, pareciera necesario para la renuncia “un determinado patrón de valores, y otra persona o instancia que lo aplique” (o, mejor, que lo gestione o maneje [*handhabt*]).¹⁰⁷ Entendemos que renunciar a lo pulsional requiere la intervención de un factor externo (a la masa, al pueblo o al individuo), esto es, un Otro, ya que ni masa ni pueblo ni individuo renunciarían por sí mismos. Ese Otro es el Padre Muerto, que impone la interdicción, la Ley, para dar lugar al lazo social de la fratria. En principio, nadie renuncia a una satisfacción si no es por mandato de Otro/otro, o si no se le ofreciera algopreciado a cambio. Si se va a aceptar una insatisfacción, ésta debe estar justificada en algún tipo de beneficio, digamos, secundario, a modo de compensación, de lo contrario, no habría motivos para el *displacer*.

Como Freud no cuenta con una antropología o sociología consistentes, comenzará a avanzar en su desarrollo desde aquello en lo que sostiene su certeza: en primer lugar, la psicología del individuo, particularmente aquello que ha ido despejando durante años para la neurosis; aunque no lo diga en el párrafo inicial de esta sección, retomará —como veremos— otros trabajos propios anteriores, como *Tótem y tabú* o bien aspec-

¹⁰⁶ En este punto he tenido la necesidad, cuando no la urgencia, de ir cotejando la traducción de Etcheverry con la versión alemana. En lo posible, no reproduciré los textos germanos, salvo si se hiciera imprescindible.

¹⁰⁷ En este apartado de mi ensayo y a fin de facilitar la lectura —y la escritura— voy a prescindir de dar la referencia de página para cada cita.

Freud: ensayo conjetural

tos ligados a la segunda tópica (ello, yo, superyó) y al narcisismo, más algunas cuestiones que ha venido despejando en las secciones anteriores de su *Moisés*.

Cuando “el ello eleva una exigencia pulsional de naturaleza erótica o agresiva, lo más simple y natural es que el yo, que tiene a su disposición el aparato cognitivo y muscular, la satisfaga por medio de una acción”, en procura de satisfacer esa exigencia dentro del principio del placer, para lo cual debe arbitrar tanto obstáculos exteriores como interiores, los cuales —operando por prohibiciones o inhibiciones— a su vez van a llevarlo a renunciar a la satisfacción si esos obstáculos lo amenazaran o pusieran en peligro. En esta circunstancia en que debe proceder a la renuncia, la insatisfacción instala “una tensión de displacer” que puede resultar duradera si el yo no consigue “rebajar la intensidad pulsional misma por medio de unos desplazamientos de energía”. Por debajo de esta afirmación hay que suponer una teoría de la energía psíquica que Freud nunca terminó de formular, precisamente porque lo pulsional constituye la línea divisoria entre lo biológico y lo psíquico. Freud solamente la desliza como al pasar y pasa a lo que más le importa en este momento: el modo en que operan los obstáculos interiores que inmediatamente toman el nombre de *superyó*,¹⁰⁸ al que establece como “nueva instancia” —que prohíbe, inhibe y critica— desde dentro del yo, el cual ahora se ve en la necesidad de arbitrar entre el ello y el superyó, tarea que, como es esperable, no siempre podrá realizar adecuadamente.

El yo, entonces, queda sometido al ello y al superyó; ese ‘yo’ ya no es el temprano opositor del inconsciente como subordinador de la conciencia. Desde la segunda tópica, ese ‘yo’ tiene su componente inconsciente y por eso se debate entre ello y superyó en —digamos— el mismo

¹⁰⁸ Las paradojas del superyó en Freud son tales que renuncio a desplegarlas con la puntualidad en que lo ha hecho Marta Gerez Ambertín en *Las voces del superyó*. Me propongo seguir el hilo del discurso de Freud en *Moisés*, sin pretender agotar la cuestión del superyó, razón por la cual limitaré en número de citas de ese libro fundamental de la psicoanalista argentina, siguiendo su ampliada y revisada 4ta. edición.

terreno.¹⁰⁹ La segunda tónica, en este sentido, extiende o expande el temprano descubrimiento freudiano del inconsciente de la primera tónica, como opuesto a la conciencia. Sin embargo, Freud nos advierte que la insatisfacción causada por razones externas no responde a la misma economía que la insatisfacción causada por exigencia del superyó. En este caso, aunque se registra insatisfacción a nivel pulsional, el yo logra, sin embargo, obedeciendo al superyó, “una ganancia de placer” como “satisfacción sustitutiva”, por cuanto “se siente enaltecido” y orgulloso por haber sido capaz de renunciar a la exigencia del ello.

Dicho lo cual, Freud nos conduce al punto que le interesa: el superyó es “el sucesor y subrogador de los progenitores (y educadores) que vigilaron las acciones del individuo en su primer período de vida”, manteniéndolo en servidumbre. En otro lugar refinará esta afirmación, diciendo que el superyó es el sucesor y subrogador, no de los padres, sino del superyó de los padres, pero sin calificar a dicha instancia como superyó paterno o materno. Esta vigilancia interior del superyó que, no obstante, es externa al yo —éxtima sería el neo-adjetivo lacaniano apropiado— impele al individuo a obedecer como recurso para cuidarse de “arriesgar el amor del amo”. Este amo aparece ahora en cierto modo desdoblado: por un lado, el superyó y, por otro, el Otro simbólico, representado por los progenitores o educadores. La renuncia a la satisfacción pulsional, en principio insatisfactoria, se torna satisfactoria y liberadora en la medida en que se realiza procurando un reconocimiento del amo, cuyo amor el yo no quiere ni arriesgar ni perder, a la vez que evita sus reproches desde la conciencia moral (uno de los nombres del superyó en Freud); así, mediante

¹⁰⁹ En el *Seminario 21*, Clase 15 del 11 de junio de 1974, Lacan hace un comentario sobre esta segunda tónica, que le parece en cierto modo confusa, pero de la cual desprende la idea de que este Yo en esta tónica, a diferencia de la primera, emerge del ‘huevo’, tal como el cuerpo emerge del embrión; se trata de un cuerpo “situado por una relación con el Ello, que es una idea extraordinariamente confusa; como Freud lo articula, es un lugar, un lugar de silencio. Es lo principal que dice de él. Pero el articularlo así no hace más que significar que lo que supuestamente es Ello, es el inconsciente cuando se calla. Ese silencio es un callar”. Para Lacan, esta propuesta de Freud muestra su esfuerzo por “marcar el lugar del inconsciente”, aunque no diga qué es el inconsciente ni para qué sirve. Rescata, entonces, la idea freudiana de “complicar al cuerpo” ahora representado por este Yo representado por “esa escritura en forma de huevo”.

Freud: ensayo conjetural

ese sacrificio de su satisfacción pulsional, lo pone en demanda de una recompensa: la de ser amado y protegido por el Otro. Dicho lo cual, Freud procede a invitarnos a entender el proceso por el cual la renuncia a lo pulsional puede elevar la conciencia de sí de un pueblo “a raíz de progresos en la espiritualidad”.

A continuación, volvemos a tener el juego textual: Freud nos sorprende diciendo que es poco lo que puede aportar a lo ya establecido sobre la renuncia pulsional respecto a la cuestión que le importa demostrar, esto es, los progresos de la espiritualidad: “las constelaciones son del todo diversas” y, para colmo, “no se trata de ninguna renuncia a lo pulsional” ni tampoco “hay ahí una persona segunda o instancia por amor de la cual se haga el sacrificio”. La vacilación, no obstante, no le impide proseguir: retoma la figura del “gran hombre”, como “la autoridad por cuyo amor [se] consume el logro”; esta figura ocupa, en consecuencia, el lugar del superyó en la psicología de las masas, ejerciendo “una acción eficiente merced a su semejanza con el padre”. Y si bien nos propone que lo dicho se ajusta, aunque no completamente, a la relación de Moisés con el pueblo judío, su planteo, más allá de poder leerse en el horizonte de sus tesis, parece explicarnos mejor el modo en que Freud procedió toda su vida con sus pulsiones, anudando de un plumazo cuestiones que no quedan necesariamente probadas:

El progreso en la espiritualidad consiste en decidirse uno contra la percepción sensorial directa en favor de los procesos intelectuales llamados superiores, vale decir, recuerdos, reflexiones, razonamientos; determinar, por ejemplo, que la paternidad es más importante que la maternidad, aunque no pueda ser demostrada, como esta última, por el testimonio de los sentidos. Por eso el hijo debe llevar el nombre del padre y heredar patrilinealmente. (114)

Da, pues, por sentada la universalidad del patriarcado, con su herencia patrilineal del nombre, cuestión que, independientemente de la existencia del matriarcado, no es completamente cierta, pues hay, según

los antropólogos, conformaciones patriarcales que son matrilineales o de matrilineaje, donde se lleva el nombre de la madre o de su clan. Freud reconoce, como vimos, que, posteriormente al parricidio, “[e]l poder del padre fue quebrantado y las familias se organizaron según el derecho materno”, afirmación que podemos ligar a lo que yo denominaría patriarcado matrilineal, en tanto la madre ocupa el lugar de la autoridad, con posibles saldos positivos respecto de la figura paterna brutal, pero no necesariamente sin que emerjan estragos equivalentes, tal vez más marcados para las mujeres. Es conjeturable que, aunque la mujer/madre ocupe el lugar de autoridad en este patriarcado matrilineal, la sensualidad —entendida incluso en sentido pulsional— no resulte excluida, ni siquiera en beneficio de esa sospechosa espiritualidad, que Freud a veces demasiado rápidamente asimila a lo intelectual, como parece demostrarlo la traducción de López Ballesteros, en parte supervisada por Freud mismo. Es más, es probable que, para esa conformación matrilineal —que también favorece seguramente a los hijos varones— la oposición sensualidad/espiritualidad resulte irrelevante. Indudablemente, para la existencia del lazo social, las prohibiciones fundamentales (prohibición de matar y prohibición del incesto) siguen teniendo plena vigencia, pero es también muy probable que el componente pulsional, en virtud de esa autoridad femenina, no quede cancelado.¹¹⁰ Contrariamente a lo que propone Freud, si es pensable un progreso en la civilización, no se deberá a la espiritualización como opuesta a lo pulsional; es precisamente porque los seres humanos no renuncian a ciertas pulsiones ni ceden en su deseo que la civilización avanza, transgresión por transgresión. De no ser así, seguiríamos en la edad de piedra. Si la ética analítica propone no “ceder a la tentación de la Cosa (encuentro imposible)” —tal como Gerez Ambertín lo plantea según su lectura de *El malestar en la cultura (Las voces del superyó 338)*, hay no obstante

¹¹⁰ Lacan, como sabemos, se verá necesitado de plantear esa dimensión del notoda, más allá del goce fálico. Dimensión de lo real, de lo femenino en las fórmulas de la sexuación. El lenguaje o la lengua como simbólico del lado del goce fálico, frente a *lalengua*, más inclinada hacia el campo de lo femenino: “*lalengua*, cualquier elemento de *lalengua*, es con respecto al goce fálico una brizna de goce. De allí que extienda sus raíces tan lejos en el cuerpo” (*Seminario 21*, Clase 15 del 11 de junio de 1975). ¿Quién no aspira a esa “briza de goce”, a ese vuelo por el arcoíris de los goces?

Freud: ensayo conjetural

que pecar de vez en cuando, “ceder de vez en cuando a las tentaciones” (Ídem) y negociar para mantener “insatisfecho el deseo que circula por la sustitución del Otro inhallable” (Ídem). Y es que, contrariamente a Kant, para quien “lo que *debe ser* ... para preservar la libertad del hombre, se plantea interdicto para Freud, puesto que su Etica no rinde culto a la renuncia a la tentación del Bien-de-la-Cosa, sino que es posible la negociación desde la ley del deseo” (Gerez Ambertín, *Las voces del superyó* 337).

La figura central de la Madre en esta dimensión matrilineal, precisamente por ocupar el lugar de autoridad, no se corresponde totalmente con la Madre devoradora preedípica, entendida como *das Ding*; en ese sentido, es reguladora de la función fálica, pero por ser femenina y materna, no puede dejar de implicar las pulsiones, el cuerpo, los afectos, cierto vuelo por el litoral de los goces, porque sin ese vuelo por el arcoíris de los goces, con todos los peligros implicados, sería impensable el “progreso” de los derechos de la mujer y de las diferencias sexuales si se hubiera procedido a la renuncia pulsional tal como la entiende el patriarcado centrado en lo masculino. Probablemente, desde la clínica, se requiera revisar ciertos cuadros clínicos tal como Freud los postuló a partir de su ‘amor al padre’, incluso porque el análisis por él concebido y su propia vida no dejaron de plantearse como un ‘ir más allá del padre’. ¿Cuál podría ser ese más allá del padre sino lo femenino en el sentido lacaniano del no-todo? Es factible que esta revisión arroje como saldo la lista de nuevas patologías con otras economías libidinales estructurales no atendidas a la figura paterna, aunque indudablemente ligadas a la función fálica, independientemente de quién la represente o encarne. Me explico: conjeturo que tiene que haber una diferencia entre un simbólico en donde el falo se postule representado o encarnado sobre la figura del padre o bien sobre la figura de la madre. Vale la pena recordar, como nos advierte Lacan, que el Falo no es el padre. Es más: sin ser clínico, me parece que muchas psicopatologías actuales podrían ser entendidas mejor desde un patriarcado femenino antes que masculino, en la medida en que este último parece estar resquebrajándose e impidiendo todo tipo de nuevas perspectivas sobre la sexualidad. El pasaje del complejo de Edipo a la metáfora paterna, al

Nombre-del-Padre y finalmente a los Nombres-del-Padre como los elaboró Lacan parecieran orientarse en esta dirección. Me animo por ello a pensar que este atolladero del freudismo, ligado a su endeble teorización sobre la sexualidad femenina, es el que Lacan intenta superar con sus fórmulas de la sexuación. Si se puede pensar un progreso civilizatorio, hay que admitir que se debe a que no hay renuncia pulsional completa, como parece sugerir la exigencia del patriarcado paterno. La postulación sostenida por la oposición sensualidad/espiritualidad cierra las posibilidades del psicoanálisis freudiano en vez de abrirlas y, por eso, entendemos las dificultades de Freud de entender la sexualidad femenina y arriesgarse por la dimensión del *dark continent*.

A continuación, Freud vuelve en esta sección D del *Moisés* a jugar con el lector: por un lado, invalida la idea de que una pulsión sexual o agresiva pueda explicar ese progreso a la espiritualidad en un pueblo; por otro lado, admite que, en muchos progresos espirituales, como el derecho paterno, “no se puede rastrear qué autoridad habría impartido el criterio según el cual algo debiera considerarse superior”. Irrumpe de pronto la paradoja que parece revertir todo lo anterior: el padre *no es causa* sino efecto del progreso espiritual: ha sido enaltecido y recibe autoridad precisamente por ese progreso. Queda, pues, escasamente explicado por qué el avasallamiento de la sensualidad (lo materno, lo pulsional, lo relativo al cuerpo) es condición indispensable para la espiritualización. Tal vez se trata de que esa oposición binaria entre sensualidad y espiritualización es falsa o, para decirlo mejor, ideológica, esto es, resultado de un proceso hoy cuestionado del desarrollo de la metafísica occidental —sobre todo de la Ilustración tan cara a Freud— desde por lo menos los griegos en adelante. En ese caso, la cuestión queda sin posibilidad de resolverse, porque las categorías mismas son insuficientes.

Freud, a pesar de esto, sigue adelante porque, más allá del orgullo que los seres humanos puedan sentir por ese ‘supuesto’ progreso espiritual, él sigue intrigado respecto a cómo la espiritualidad, tan alabada y apreciada, resulta a su vez curiosamente avasallada por la capacidad emocional de la creencia religiosa. ¿Cuál es el estatus analítico de una creencia,

cualquier creencia, pero sobre todo la que le importó a lo largo de su trayectoria: la creencia religiosa que, para él, estaba tan adherida a la figura paterna? Es, entonces, la consistencia de la creencia religiosa aquello que constituye para Freud el hueso duro de roer, a nivel subjetivo y social. Creencia en Dios, creencia en el padre, creencia en el analista. Esta última podría entrar en lo que Lacan denominó el Sujeto Supuesto Saber. Freud, por su parte, señalaba que el analizante cree tanto como el analista en el inconsciente, lo cree y/o porque lo crea, el psicoanálisis es una praxis como la artística, se soporta en la invención. Para Freud, todo final del análisis debería dejar como saldo en el aprendiz/analizante precisamente “la firme convicción en la existencia de lo inconsciente (O.C., XXIII, 250), sobre todo si pretende su pase a analista. Como en el arte, la creencia en el inconsciente se apoya en un acto en cierto modo contingente, pero concertado con el Otro/otro sobre la eficacia, si se puede decir así, en el saber-hacer con el decir, a la manera de ese “lapsus calculado” con el que Lacan se refiere al chiste, en tanto “le gana de mano al inconsciente” (*Televisión* 129). Pero las otras dos, aunque no ajenas a la creencia analítica, plantean otras preguntas. Freud alude al *Credo quia absurdum*, frase atribuida a Tertuliano, cuyo sentido es paradójal: ‘creo porque es absurdo’. Freud insiste en los ‘acaso’: acaso hay situaciones psicológicas diversas, acaso el orgullo se deba al hecho de haber superado algo difícil o acaso se trate del narcisismo “acrecentado por haber superado una dificultad”. Sin embargo, Freud insiste en que estas “elucidaciones poco fecundas” pueden tener algo que ver con su tema: el carácter del pueblo judío.

La religión iniciada con la prohibición de las imágenes divinas, fue incorporando otros aspectos y exigiendo cada vez más renunciaciones a lo pulsional, imponiendo la abstinencia, pero sobre todo limitando la libertad sexual. Por un lado, Dios es apartado completamente de la sexualidad y elevado al “ideal de una perfección ética”, donde la ética se instala precisamente como renuncia a lo pulsional, teniendo como antecedentes las prohibiciones totémicas: prohibición de matar y la del incesto, más la regulación de la agresividad y la violencia para mantener el lazo social “nacido tras la eliminación del padre”. Y esta explicación que vale para lo

religioso y lo social, se registra también a nivel del desarrollo del individuo: Freud, como vemos, comenzó apelando a la psicología individual para sostener su tesis a nivel religioso y ahora parece invertir la cuestión, sosteniendo lo individual desde aquello elucidado para la religión y lo social. Pareciera instalarse un cierto círculo de autovalidación. Patricia Gherovici se interroga, en relación al complejo de Edipo, sobre este círculo vicioso: “¿Se nutre la neurosis del mito o el mito del complejo nuclear de la neurosis? Si logramos develar su misterio, ¿explicará el mito el funcionamiento mental o es el núcleo de las neurosis lo que resolverá el enigma de la génesis del mito?” (176-177). Tanto para la psicología individual como para la social, sostiene Freud, la renuncia a lo pulsional supone la existencia de una autoridad —“que sustituye y prolonga al padre”— que tiene el poder de castigar bajo la premisa de discernir lo que se debe hacer y lo que está prohibido.

Lo prohibido lleva a Freud a dar otro salto brusco en su argumentación a la cuestión de la relación entre lo sagrado y lo religioso, que ya había trabajado en *Tótem y tabú*. Nuevamente aparece esa sensación de vacilación que siente el lector del *Moisés* producida por ese tembladeral que la escritura intenta contornear. Si lo sagrado es lo prohibido y viceversa, entonces, tal como Freud lo plantea, se requiere de alguna explicación, dado el “intensísimo tinte afectivo” que, por ejemplo, produce el horror al incesto, el cual, según él, requiere de explorar el fundamento de por qué ese horror parece obvio, cuando el incesto —sobre todo entre hermano y hermana— era una práctica más o menos habitual entre la nobleza gobernante egipcia y de otros pueblos orientada a evitar la mezcla de sangre. Dejando de lado incluso el efecto biológico dañino que a veces se ha alegado para el incesto, Freud nos da de inmediato su explicación, obviamente ligada a la cuestión del padre y del parricidio: “El mandamiento de la exogamia, cuya expresión negativa es el horror al incesto, responde a la voluntad del padre y la prolonga tras la eliminación de él”. La afirmación, aludiendo al *Urvater*, no deja de confundirnos: por un lado, si se trata de una prohibición, estaría del lado del tótem o del Padre Muerto; por otro, pareciera que Freud alude, por lo que dice a continuación, a que esa voluntad es la del *Urvater*, como residuo pulsional que ha escapado a la ley.

Freud: ensayo conjetural

Esto explica para Freud “la imposibilidad de darle un fundamento” y la causa de la intensidad afectiva que impone ese mandamiento. Lo sagrado, tanto el horror al incesto como otras prohibiciones similares, entonces, no tendrían más fundamento que “la voluntad prolongada del padre primordial”.

Retomando investigaciones anteriores, Freud se apoya otra vez en el significante cuando nos recuerda la ambivalencia de ‘*sacer*’, como sagrado, santificado y, a la vez, como impío y aborrecible, y hasta sucio o excrementicio.¹¹¹ En un salto argumentativo, Freud nos propone que la razón por la cual Moisés instituyó la circuncisión entre el pueblo judío, más que porque constituía una práctica entre los egipcios, puede ahora explicarse en su carácter sagrado gracias a que “[l]a circuncisión es el sustituto simbólico de la castración que el padre primordial fulminó sobre sus hijos varones desde su total plenipotencia; y quien así recibía ese símbolo mostraba estar dispuesto a someterse a la voluntad del padre, aunque este le impusiese el más doloroso de los sacrificios”. ¿Por qué no hubo algún tipo de mandamiento equivalente para las mujeres, habida cuenta de que ellas también formaban parte de la alianza y del lazo social, esto es, no quedaban fuera de lo simbólico ligado a la castración? Freud esquiva aquí una vez más el tema de lo femenino como si lo religioso apoyado en la ética, solamente afectara a la mitad masculina del pueblo. Los preceptos religiosos-éticos surgen como necesidad de regular la convivencia deslindando “los derechos de la comunidad frente a los individuos, los derechos de estos últimos frente a la sociedad, y los de ellos entre sí”. ¿Derechos de los varones? ¿Fratria limitada a la fraternidad? Entonces, ¿cuál sería la libra de carne exigida a las mujeres como sacrificio? ¿La castración y la envidia del pene, el famoso *Penisneid*? Volvemos a esta perspectiva de una fratria que deja de lado la sororidad. La tesis de que lo grandioso, misterioso y hasta místico de la religión tiene origen en la voluntad del padre se puede sostener, pero no parece ir más allá de imaginar una sociedad patriarcal muy restringida a lo masculino, dejando sin explicar por qué las mujeres

¹¹¹ Ver el ensayo de Patricia Gherovici.

deberían acatar mandamientos religiosos, a veces bastante exigentes para ellas en cuanto a la renuncia pulsional.

No sorprende que a continuación Freud se refiera a la desproporción que existe entre las doctrinas de los creyentes, tan “abarcadoras, exhaustivas y definitivas” en comparación con los escasos fragmentos —laboriosos y mezquinos— de explicación racional y científica que se pueden esgrimir frente a la religión y a las creencias religiosas, basada en la existencia de un ser supremo instalado como ideal, que dispone qué es lo bueno y qué lo malo. Frente a ese ideal, el creyente mide su distancia, sintiendo satisfacción cuando se le aproxima y displacer o pesar cuando se aleja. Ese ideal es, para Freud, profundamente enigmático y se suma a otros enigmas del universo. Daría la sensación de que Freud capitula frente al enigma de la creencia religiosa y el poder mismo de las religiones. Procede, entonces, a dar otro salto y regresar al intento de explicar por qué Moisés les dio a los judíos una religión que elevaba su sentimiento de orgullo por ser el pueblo elegido por ese dios supremo, razón por la cual se *creyeron* —verbo que utiliza Freud— superiores a los otros pueblos, orientándolos hacia la espiritualidad y por “el camino hacia la alta estima por el trabajo intelectual y hacia ulteriores renunciaciones [a] lo pulsional”. Si retomamos nuestro abordaje en la perspectiva de la vida de Freud y su relación con el pueblo judío, independientemente de que no practique o se someta a sus mandamientos, la pregunta esbozada y entramada en esta escritura pareciera orientarse en dos vías: por un lado, pareciera que Freud se interroga ‘qué es lo que ‘me’ hace superior a los demás, qué es lo que me motiva al trabajo intelectual y justifica mi renuncia a lo pulsional’, y, por otro, por qué los judíos —y obviamente él mismo—, siendo superiores, son tan perseguidos y discriminados. Ya aquí vemos cómo Freud, por el lado de elaborar la superioridad y la discriminación de los judíos, se reconoce, aunque ateo y herético, incluido en esa herencia filogenética, de la que nos hablará más adelante.

A continuación, Freud retoma la revisión del avance y retroceso históricos en relación a Moisés y la religión mosaica. Sin embargo, a lo largo de los siglos, resulta evidente que esa religión pudo superar tempo-

Freud: ensayo conjetural

rarios rechazos del pueblo judío. Las huellas indelebles fueron celosamente resguardadas por “algunos miembros de la casta sacerdotal”, al punto de llevar al triunfo del dios de Moisés sobre Yahvé. En la sección siguiente, la F, relativa al retorno de lo reprimido, Freud va a explicarnos desde el saber analítico ya establecido para la psicología individual cómo opera dicho retorno. Nos da el caso de una joven que rechazaba a su madre y cultivaba precisamente las cualidades que a dicha madre le faltaban; pero una vez casada y madre, esta joven termina identificándose con su progenitora. Agrega el caso de un varón, incluso de Goethe, con su menosprecio de un padre rígido y pedante, que terminó finalmente adoptándolos para sí mismo. Este tipo de identificaciones pareciera que están en el orden de alcanzar una alianza o una pacificación con las turbulencias tempranas frente a las figuras paternas, al modo de quien afirmara que, a la postre, ‘de tal palo, tal astilla’, frase de un conservadurismo rampante que, obviamente, no considera la posibilidad para todo sujeto de ir más allá de esas figuras inventándose una identidad diferente y acorde a su propio deseo y placer, y su propio goce singular. El tercer caso que nos relata todavía agrava la idea del destino: un joven con un padre disoluto cultiva precisamente las virtudes contrarias al su progenitor, pero —y hasta parece la síntesis de una novela del más brutal naturalismo— termina al final imitando el modelo paterno. La conclusión —que no deja de tener cierto tono fatalista— resulta en que “en el comienzo de un decurso así se sitúa siempre una identificación con el padre en la temprana infancia. Expulsada luego, y aun sobrecompensada, al final vuelve a abrirse paso”. Obsérvese que Freud rápidamente deja de lado el caso de la muchacha con su madre y, en su conclusión, a manera de redondeo de su argumentación, vuelve a hablarnos de la identificación *con el padre* como la única, la cual regresaría como ‘retorno de lo reprimido’.

Ese retorno consiste fundamentalmente de “aquellas impresiones que alcanzaron al niño en una época en que no podemos atribuir receptividad plena a su aparato psíquico”; impresiones tempranas indelebles que forman parte del saber inconsciente —esa saber parásito o parasitario, tal

como Lacan lo llama en la Clase 15 del *Seminario 21*— y que pueden olvidarse o pueden reaparecer en sueños y hacerse medianamente accesibles durante un tratamiento analítico. Sorprende que Freud afirme que dichas impresiones, como ya las había abordado en la temprana *Carta 52* y sobre todo en el ensayo sobre la pizarra mágica, ocurrieron cuando el aparato psíquico no tenía “receptividad plena”; pareciera haber aquí operando un principio, cuando no prejuicio, racionalista (Freud habla en estos últimos apartados del Moisés de una ‘*ratio*’). Me figuro que esas impresiones pudieron registrarse justamente porque no hubo una conciencia o un yo que, digamos, filtrara selectivamente las impresiones. Resulta curioso que Freud atribuya ‘receptividad plena’ a la receptividad selectiva y discriminadora. Me imagino que lo contrario es más acertado: justamente porque había receptividad plena, sin intervención del yo, es que esas impresiones van a registrarse y regresar en la vida posterior del individuo, determinando circunstancias de placer y displacer, simpatía y antipatía, elección amorosa, etc. Pasada la primera infancia, las impresiones pasan —según la primera tópica, pero también en la segunda— por el cedazo del yo, con sus negociaciones con el preconscious, con el inconsciente y con el Ello como inconsciente genuino, pulsional, donde las impresiones se habrían registrado.

A renglón seguido Freud quiere homologar este paisaje con “la tradición dentro de la vida anímica del pueblo”, lo que implica afirmar indirectamente que habría un aparato psíquico “social”, transindividual y hasta transhistórico, en el que podrían discernirse las regiones de la primera o —como es el caso a esta altura de su producción teórica— de la segunda tópica. No se le escapa, sin embargo, que esta operación “no era fácil, claro, [para] introducir la representación de lo inconsciente en la psicología de las masas”. Resulta que la distinción masa/pueblo ahora parece disolverse, a la vez que el uso del pasado (“no era”) desliza la promesa de una validación de su tesis. Casi me animo a leer estos párrafos como un artefacto cercano al *pastiche* o a la productividad/creatividad del *bricolage*. Y es que estas homologaciones de trazo grueso no logran velar la incidencia de un punto vacilante entre lo que Claude Levi-Strauss planteaba como diferencia entre el *bricoleur* y el ingeniero o científico: mientras el primero

Freud: ensayo conjetural

trabaja en función de una narrativa mítica, *arreglándose* con lo que está disponible y a partir de un *saber-hacer* que siempre deja un resto enigmático y podría tener una utilidad probable, aunque nunca se instale como un objetivo instrumental calculable y calculado; el segundo lo hace en función de los materiales y los instrumentos con los que cuenta apuntando a producir un sistema totalizante, más allá de que esa totalidad sea realmente realizable, a la vez que su hacer se subordina a un objetivo utilitario. En cierto modo, estamos en la oposición que Lacan retomará en el *Seminario 20*, cuando opone la utilidad al goce, que no sirve para nada. El *bricoleur*, por ende, trabaja en el campo del goce, mientras que el científico o el ingeniero lo hacen en el campo de lo utilitario. Freud, pues, parece situarse entre el arte y la ciencia.

Para Freud, lo relevante en función de la necesidad de su demostración es el hecho de que “la pulsión [desde las tempranas impresiones en el Ello que han sido reprimidas por el yo] ha conservado su intensidad, o rehace sus fuerzas, o es despertada por una nueva ocasión”. Como la pulsión demanda satisfacción, la busca por los medios disponibles dirigiéndose hacia “un lugar débil” por donde inmiscuirse o bien apelando a la sustitución que da por resultado un síntoma cuyo sentido escapa al sujeto. Por eso, “[t]odos los fenómenos de la formación de síntoma pueden describirse con buen derecho como un ‘retorno de lo reprimido’”. En este punto, Freud vuelve a prometernos que estas disquisiciones, que parecen alejadas de la demostración de su hipótesis y de la tradición, van a desenvolverse eficientes y fructíferas por cuanto por estos hechos “nos aproximamos a los problemas de la renuncia [a] lo pulsional”.

Al inicio de la sección G, Freud vuelve a desanimar al lector: nos confiesa que todas las digresiones psicológicas que nos detalló, no llegan más lejos que “volvemos *creíble* que la religión de Moisés produjera su efecto sobre el pueblo judío sólo en calidad de tradición” (el subrayado es mío); se trata, desde su perspectiva, de un avance investigativo precario que —nos alerta— apenas concierne a la verosimilitud. Como vemos, ‘retorna’ el tema de la creencia y se insiste en la cuestión de un enigma sobre

“la génesis de una religión”, no solamente la judía, que permanece irreductible y escapa a las precedentes homologaciones entre la psicología individual y la de los pueblos o de las masas: “Es que por fuerza tuvo que participar otro factor del que hay pocos análogos y ninguno homogéneo, algo único y del mismo orden de magnitud que lo que de él devino, la religión misma”.

Consiguientemente, Freud, reconociendo las limitaciones de sus explicaciones anteriores, nos invita a “aproximarnos al problema desde el lado contrario”. Tengo la sensación de que hay en esta deambulación freudiana una intención de jugar con el lector, hasta un gesto irónico y, como vimos antes, hasta chistoso. Tal vez sea esta ‘impresión’ causada por su discurso en este libro, la que produjo tantos comentarios adversos y tantos rechazos. El nuevo itinerario que nos propone retoma la oposición —posteriormente invalidada por Levi-Strauss— entre el hombre primitivo y el hombre “de épocas posteriores, de nuestro tiempo”, esto es, entre el primitivo y hombres como Freud. Unos y otros se comportan de igual modo al sostener la existencia “de un dios como creador del universo, autoridad de la estirpe y tutelador personal” como subrogado de los padres. Este dios emerge a partir de “los padres difuntos [de la estirpe]” y se instala en razón de que primitivo o contemporáneo, ambos experimentan, como niños y como adultos, el mismo desamparo infantil, la misma falta de protección. Conjeturo que en este punto Freud habrá sentido la vacilación sobre su proclamado ateísmo en el contexto de la persecución nazi y el exilio forzado. La escritura de *El hombre Moisés y la religión monoteísta* (no de ‘Moisés y la religión monoteísta’, sino del hombre Moisés) parece tener su *procedencia* y *emergencia* en esta necesidad de retomar la cuestión de la religión, de la creencia religiosa y de poner al día su situación como judío, a la vez que revisaba su posición atea, herética o blasfema. Momento, pues, de ir más allá de un padre que ya no es Jakob, sino el dios de Moisés. Creer o no en un dios (y hasta en un más allá después de la muerte, como en el politeísmo egipcio) es un dilema al que nadie escapa, y menos ante la inminencia de la muerte propia.

De inmediato, otro pequeño salto en la argumentación: de la creencia en un dios, basada en lo que Freud califica de ‘indiscutible’, es

Freud: ensayo conjetural

decir, basada en el desamparo y la necesidad de protección, dejando atrás la oposición primitivo/actual, se pasa a reformular la pregunta: ¿por qué un dios único, para los judíos, cuando en otras religiones se puede contar con otras deidades protectoras? ¿Por qué el progreso del henoteísmo al monoteísmo, cuando sabemos que “el poder de un dios no tiene por premisa necesaria su unicidad”? ¿Por qué, además, se trataría de un progreso? Asimismo, ¿por qué el sacrificio, la renuncia a lo pulsional del pueblo judío, el elegido, el “predilecto” (como el *goldenes Kind*) a un dios universal? La respuesta que nos había dado en otras secciones acerca del progreso de la espiritualidad ahora queda como un argumento al que “no se le puede atribuir tanta importancia”. En este punto, el lector tiene que tomar aire, hacerse de paciencia y *seguir creyendo* que Freud va a conducirlo a un punto de certeza que compensará tantos titubeos, tantas marchas y contramarchas discursivas y retóricas. Se prosigue la lectura, en cierto modo, como reverencia a su figura y hasta como un pequeño sacrificio, con su correlativa renuncia a lo pulsional.

Freud se ve forzado a admitir que, para los creyentes, la cuestión casi simplemente no se plantea: se cree en un dios único y universal porque se trata de “un fragmento de la *verdad* eterna que, largo tiempo oculta, salió por fin a la luz y entonces no pudo menos que arrastrar a todos consigo”. Verdad seductora, originalmente oculta y luego manifestada: ¿núcleo de la creencia? ¿Verdad tal vez del *bricoleur* ‘creyente’ en conflicto con la verdad del ingeniero ‘ateo’? ¿Verdad del lado del goce, del no-toda, de lo femenino, contra la verdad del lado de la *ratio*, de la regulación fálica? Confrontado con la cuestión de la creencia y la verdad [científica], Freud levantará frente a los lectores nada más ni nada menos que la grandiosidad de su obra: el psicoanálisis, el descubrimiento del inconsciente, el cual ha demostrado cómo “nuestro intelecto se extravía muy pronto sin aviso alguno” y, todavía peor, completamente desinteresado de la verdad, para creer exclusivamente “en aquello que es solicitado por nuestras ilusiones de deseo”. La creencia no es, entonces, en el deseo, sino en las ilusiones y figuraciones fantasmáticas que, como pantallas que defienden al sujeto del goce, velan el objeto *a* de Lacan en la famosa fórmula del fantasma $\$ \diamond a$.

¿Será que la creencia puede ser —digamos— desmalezada completamente por el tratamiento analítico que no puede ahorrarse un doloroso paseo -- ese ‘errar’ del incauto al que se refiere Lacan— por el paisaje turbulento del litoral de los goces?

Freud no va a respondernos esa pregunta. En este punto se resuelve por admitir, como hizo siempre, la sabiduría popular, a la cual deberá hacerle ciertas “correcciones”. Apelando al plural mayestático, en el que se incluye el yo del enunciador y la supuesta complicidad o acuerdo anticipado del lector, nos dirá: “También *nosotros creemos* que la solución de los creyentes contiene la verdad, pero no la verdad *material* sino la verdad *histórico-vivencial*”. De sopetón, sintetiza aquello que había tratado en *Tótem y tabú*: se trata del retorno de la verdad popular y el retorno de lo ya elucubrado, no como retorno de lo reprimido, sino más bien como el movimiento retroactivo, de *après-coup*, propio del psicoanálisis, que enlaza magistralmente lo planteado a partir de las homologaciones desplegadas hasta aquí: niño/adulto, primitivo/contemporáneo, psicología individual/psicología social. En párrafos posteriores de la sección H Freud nos alertará (otra vez *après-coup*) de que ha usado la expresión “retorno de lo reprimido” sin el sentido genuino que tiene en la doctrina: “Aquí usamos el término «lo reprimido» {«lo esforzado al desalojo»} en el sentido no genuino. Se trata de algo pasado, desaparecido, vencido en la vida de los pueblos, que nosotros *osamos equiparar* a lo reprimido en la vida anímica del individuo” (el subrayado es mío).

Resulta que, a esta altura, casi al final del libro, el lector queda nuevamente arrojado a la incertidumbre: la equiparación entre lo despedido por la doctrina a nivel de la psicología individual resulta no homologable totalmente a lo que podría ocurrir en la vida de los pueblos. Si la incertidumbre se opone a la creencia, entonces la intención freudiana pareciera ahora querer mantenernos en la neurosis como actitud ‘cartesiana’ frente a la certeza delirante del psicótico. Para complicarnos más nuestra lectura, Freud —apuntando a invalidar un concepto caro a Jung, discípulo amado y parricida— nos manifiesta:

No nos resultará fácil transferir a la psicología de las masas los conceptos de la psicología individual, y *no creo* que logremos

Freud: ensayo conjetural

nada introduciendo el concepto de un inconciente «colectivo». Es que de suyo el contenido de lo inconciente es colectivo, patrimonio universal de los seres humanos. Por eso, provisionalmente hemos de valemos de analogías. (El subrayado es mío).

¿Crear o no creer? Freud escribe: “Esto es: no creemos que hoy exista un único gran dios, sino que en tiempos primordiales hubo una única persona que entonces debió de aparecer hipergrande, y que luego ha retornado en el recuerdo de los seres humanos enaltecida a la condición divina”. Como sabemos, para Freud esa persona hipergrande no puede ser otra más que el padre, incluso más, el *Urvater*, el cero no castrado, la excepción. Desde esta perspectiva, el dios de Moisés era el retorno, “la reanimación de una vivencia de las épocas primordiales de la familia humana, desaparecida desde largo tiempo de la memoria conciente de los hombres”; esa vivencia había sido “a medias olvidada” para luego irrumpir “como tradición”, con la idea de un dios único que no era nueva, sino un retorno y una repetición compulsiva de la vivencia primordial, históricamente improbable, pero míticamente admitida. Una vez más, estamos en el campo del goce, de lo pulsional: si aceptamos que el Padre Muerto es el Padre de la Ley, el tótem producto del parricidio y por ello venerado y amado, entonces parece que en este párrafo Freud admite que ese dios único, amado y temido, que regresa compulsivamente, no puede ser otro que el resto vivo de ese *Urvater* no totalmente eliminado. El pueblo judío, al someterse al dios de Moisés y a la convergencia posterior de éste con Yahvé, acata no solo la ley, los mandamientos sagrados, el don del Padre Muerto, sino además al Padre gozador (el lado terrible del primitivo Yahvé), que exige suplicios sacrificiales. La prueba que Freud aporta, una vez más, es la ya aportada por “los psicoanálisis de personas individuales”, esto es, homologando una vez más tal como lo expuso en párrafos anteriores: “Nos consideramos con derecho a suponer lo mismo respecto de las tempranísimas vivencias de la humanidad entera”. Sin embargo, en la sección H afirmará, para escándalo del lector, que “Los procesos que aquí estudiamos en el vivenciar de los pueblos son muy semejantes a aquellos

con los cuales estamos familiarizados por la psicopatología, aunque no del todo idénticos”.

Y procede a otro salto. Nos dice:

Uno de esos efectos sería el afloramiento de la idea de un único gran dios, que uno se ve precisado a reconocer como un recuerdo, sin duda que desfigurado, pero plenamente justificado. Una idea así tiene carácter compulsivo, es forzoso que halle creencia. Hasta donde alcanza su desfiguración, es lícito llamarla *delirio*; y en la medida en que trae el retorno de lo pasado es preciso llamarla *verdad*. También el delirio psiquiátrico contiene un grano de verdad, y el convencimiento del enfermo desborda desde esa verdad hacia su envoltura delirante.

O bien hay que reconocer cierto nivel delirante en las ilusiones fantasmáticas del neurótico, o bien hay que admitir que Freud pasa del modelo de la neurosis, apelado hasta ahora, a la psicosis. Recordemos que la ilusión freudiana, hermana de la idea delirante de los psiquiatras, no siendo error ni percepción falsa, es producto del deseo; para el caso de la religión, del deseo parricida e incestuoso. Strachey nos recuerda en extensa nota la procedencia de esta idea sobre el componente de verdad de todo delirio. La creencia en “un único gran dios”, y la creencia religiosa misma, ahora ya no es una ‘ilusión’, o al menos no lo es completamente, porque admite el estatus de un delirio psicótico: tiene carácter compulsivo, es un retorno de lo rechazado en el pasado que se hace presente, y es verdadera porque, como le ocurre al psicótico (pensemos en Schreber), es cierta, esto es, constituye la certeza propia del paranoico, “el convencimiento del enfermo” desplegado en la profusión delirante como búsqueda e intento de curación. La creencia religiosa, formulada con precisión delirante y global, devienen así intentos de curación social y cultural. Así, el creyente deviene un psicótico firme e inmovible en su certeza delirante, tal vez un desabonado del inconsciente —como los seguidores de la ultraderecha en esta etapa neoliberal—, certeza que lo sostiene amarrado a su realidad psíquica (verdad histórico-vivencial), desenganchado de la

Freud: ensayo conjetural

realidad exterior (verdad material) frente a lo peor del Padre. Si ponemos el caso Schreber en el horizonte de la tesis freudiana del parricidio, resulta evidente que ésta se complica, puesto que Schreber, ese Moisés sin pueblo, abusado por un dios *castrado*, impotente e irresponsable, anhela una religión de la Madre, él mismo devenido Mujer y engendrador de una nueva raza, en la que el mundo podría creer evitando la crueldad del Padre.

La tesis filogenética

Freud concluirá en que, a pesar de la precariedad de las homologías que ha venido desplegando, vale la pena postular “que los precipitados psíquicos de aquellos tiempos primordiales habían devenido patrimonio hereditario: en cada generación sólo era menester que despertaran, no que fueran adquiridos”. La idea del biólogo evolucionista Ernst Haeckel (1834-1919) de que la ontogénesis reproduce la filogénesis, esto es, de que el organismo recorre y actualiza las fases de la filogénesis entendida como historia de una especie, parece estar aquí operando, pero traslapada al aparato psíquico. Freud se instala en la dimensión de esa frontera que separaría naturaleza y cultura, aunque el concepto haeckeliano se haya elaborado para una teoría biológica. Posteriormente Lev Vygotsky (1896-1934) señaló en su teoría sociocultural del desarrollo cognitivo cómo la relación entre la ontogénesis y la filogénesis no es mecánica ya que la cultura, el lenguaje, la influencia paterna, por ejemplo, modifican las determinaciones biológicas vía el aprendizaje. Se podría leer aquí cómo el significante mortifica al organismo para proveerle un cuerpo real, simbólico e imaginario desalojando el objeto *a*, precisamente lo que hemos venido viendo respecto a la renuncia a lo pulsional, y todo ello en orden a capturar a la cría humana como sujeto al lazo social. Desconozco hasta qué punto Freud conocía estas investigaciones, pero, más allá de los debates que ha generado, lo cierto es que estaban en el horizonte epistémico de su época. Para los efectos de este ensayo, nos importa conjeturar cómo llega Freud a la cuestión de la filogénesis en los últimos párrafos de su *Moisés*.

Se introduce ahora la gran cuestión que, como eje silencioso, atraviesa buena parte de su libro: una vez más, se trata de explicar su ateísmo a pesar de su linaje judío, hacer un ajuste de cuentas entre su herejía y su pertenencia —asumida o no— a la comunidad judía. Conviene darse cuenta de que todo ateísmo no deja de ser una versión del asesinato del padre. El asesinato de dios es una idea que Nietzsche había ya debatido; para el filósofo alemán, si hubo un asesinato, es decir, si hay un dios muerto, es porque antes vivía, tesis que, como muchos críticos ya han discutido, no sostiene el ateísmo —como no lo sostendrá Lacan siguiendo a Nietzsche—, sino la herejía. Conviene reproducir una cita de *La Gaya Ciencia*: un hombre frenético que buscaba a dios, corrió al mercado como la Amada en el *Canto Espiritual* de San Juan, cuando ella clamaba “¿A dónde te escondiste?”. Este hombre se dirigía a otros que, a diferencia del poema sanjuanino, no creían en dios y, prorrumpiendo en carcajadas, le dan varias respuestas (que podríamos rastrear en mitos y leyendas):

«¡Busco a Dios, busco a Dios!» Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada. «¿Es que se ha perdido?», dijo uno. «¿Se ha extraviado como un niño?», dijo otro. «¿O es que se mantiene escondido? ¿Tiene temor de nosotros? ¿Se ha embarcado en un navío? ¿Ha emigrado?» —así gritaban y reían confusamente. El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. «¿A dónde ha ido Dios?», gritó, «¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado —vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? (...) ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolamos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos —¿quién nos lavará esta sangre? ¿Con qué agua podremos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante ellos? ¡Nunca hubo un hecho más grande —y quienquiera nazca después de nosotros, pertenece

Freud: ensayo conjetural

por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora! (...) Se cuenta que aquel mismo día el hombre frenético irrumpió en diferentes iglesias y entonó su *Requiem aeternam deo* [Descanso eterno para Dios]. Sacado de ellas e impelido a hablar, sólo respondió una y otra vez: «¿Qué son aún estas iglesias, si no son las criptas y mausoleos de Dios?» (114-115)

Desfilan, como vemos, los temas freudianos: asesinato de dios, posible conversión de los humanos en dioses, la existencia de una historia filogenética que implicará a los descendientes y la alusión a la culpa (=deuda, tan cara a la filosofía nietzscheana en su *Genealogía de la moral*); todos ellos resultan ser ideas que Freud, recordando sus lecturas juveniles de Nietzsche, debe haber tenido en cuenta en muchos momentos de su vida y de su obra. En su *Presentación Autobiográfica*, Freud nos dice: “En cuanto a Nietzsche, el otro filósofo cuyas intuiciones e intelecciones coinciden a menudo de la manera más asombrosa con los resultados que el psicoanálisis logró con trabajo, lo he rehuido durante mucho tiempo por eso mismo; me importa mucho menos la prioridad que conservar mi posición imparcial” (O.C., XX, 56). En su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* ya se había referido a Nietzsche; desde el inicio del texto nos advierte que “En una época posterior, me rehusé el elevado goce de las obras de Nietzsche con esta motivación conciente: no quise que representación-expectativa de ninguna clase viniese a estorbarme en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas” (O.C., XIV, 15). No se trata aquí de prioridades ni tampoco de olvido, sino de una actitud deliberada de lidiar con el recuerdo —deformado o no— de sus lecturas juveniles.

Indudablemente, más allá de cómo Freud se planteara el problema para sí mismo, lo cierto es que, en cuanto a la tradición débilmente respetada en su familia, las marcas de la discriminación que viviera desde su niñez y juventud hasta el avance del nazismo, no dejaron nunca de estigmatizarlo como judío. Por ello, trata de abordar la herencia arcaica como conformada por huellas y contenidos pulsionales transindividuales a los que el sujeto no sabría cómo escapar o evitar. Se es judío a pesar de todo,

más allá de la creencia personal en un dios único y universal; se es judío por patrimonio hereditario más allá del legado familiar y paternal, practicante o no de los mandatos religiosos. Ese judaísmo es incurable y a la vez resulta ser tan insidioso como el superyó; es la voz como “farfullar de los ascendientes” que Lacan mencionará en su último seminario, el 27, cuya última clase no deja de mencionar los efectos de su enseñanza en América Latina:

Esos latinoamericanos, como dicen, que nunca me han visto, a diferencia de los que están aquí, ni escuchado de viva voz, pues bien, eso no les impide ser [lacanianos].

Parece que más bien ayuda. Me transmití allá por lo escrito, y dicen que eché raíces. En todo caso, eso creen. De seguro, es el porvenir. Y por eso, ir a ver, me interesa. Me interesa ver qué pasa cuando mi persona no hace de pantalla a lo que enseño. Es muy posible que le sea de provecho mi matema.

Parece resonar en esta cita aquello del dios que carece de representación, el modo en que la voz, no la fonética de él, sino la que hace resonar la escritura, alcanza a un pueblo adoptivo —como los judíos para Moisés— y lo torna sujeto de una enseñanza que se vuelve más valiosa precisamente porque escapa a la visualidad de su persona. La resonancia religiosa de la cita es innegable. Este desmalezamiento de la voz fonética y de la pantalla visual le abre a Lacan la creencia, la ilusión, de un porvenir (palabra muy cara a Freud y su perspectiva religiosa), en el que se sacaría mejor provecho de su matema (sus escrituras), provecho siempre “perpetuo” porque su enseñanza, como lo afirma en esa misma clase, no escapa al malentendido, el cual le permite evitar cualquier tipo de encorsetamiento ortodoxo de índole religiosa. La cita continúa: “Si creen que de él puede revelarse todo, pues, ahí se caen: todo no puede. Eso quiere decir que una parte no se revelará nunca. De eso precisamente alardea la religión. Y es lo que da su amparo a la Revelación que se prevale para explotarlo”. Para Lacan, el linaje que marca el cuerpo y su fantasmática es el malentendido, porque “[e]n cuanto al psicoanálisis, su proeza, es explotar el malentendido por el malentendido” y, por ello, no hay palabra de cierre,

Freud: ensayo conjetural

de clausura. Si la tesis filogenética asoma en Lacan lo hace en relación al malentendido: “Seamos aquí radicales: vuestro cuerpo es el fruto de un linaje, y buena parte de vuestras desgracias se deben a que ya nadaba éste en el malentendido tanto como podía”. Es una filogenética del significante, del lenguaje y sobre todo de la *lalangue*. Ese malentendido —insiste— “ya es de antes. En tanto que ya antes del hermoso legado, forman parte o más bien, dan parte del farfullar de vuestros ascendientes”.

El trauma del nacimiento, según Lacan al evocar el título de Rank, no es otro que el de nacer marcado por el malentendido y esto nos evoca una vez más las rumiaciones del Segismundo calderoniano. Y es que el malentendido echa raíces en el inconsciente, donde farfulla independientemente del sujeto o, mejor, del *parlêtre*, que “se reparte, por lo general, en dos hablantes” que no hablan la misma lengua, que no se escuchan ni entienden entre sí, aunque “se conjuran para la reproducción”. El diálogo —continúa Lacan—, tan escaso, es aquello que podría establecer una comunicación sensata, aquella capaz de permitir “la producción de un cuerpo nuevo de hablante” y esto parece estar “ausente de hecho”, no de principio, entendiendo este principio como lo que se inscribe en lo simbólico (la familia e incluso Dios). Se trata de un diálogo que, en tal caso, apela a lo simbólico y contornea el agujero que lo funda; nos dirá: lo que “distingue al saber llamado inconsciente del saber de Dios, es que éste suponía el de nuestro bien”; y, al platearnos esto, nos devuelve retroactivamente a esa vacilación que atraviesa los últimos párrafos del *Moisés* freudiano. “Y esto —agrega Lacan al final de su enseñanza— no se puede sostener. De allí la pregunta que hice, ¿cree Dios en Dios? Como suele ser cuando hago una pregunta, es una pregunta sin respuesta. Ya está”.

Apuntemos, aunque sea brevemente, que Lacan va a ir debatiendo la cuestión de dios y su existencia, con respuestas parciales en distintos momentos de su enseñanza. Ya en el *Seminario 11* le dará una vuelta a la propuesta de Nietzsche, cuando, en contraposición al filósofo alemán, sostiene que la verdadera fórmula del ateísmo no es “Dios ha muerto”, sino “Dios es inconsciente” y arribará mucho después a instalar a Dios del lado femenino en las fórmulas de la sexuación, no sin alertarnos de

que el Otro no existe, de que no garantiza nada, lo cual no nos precave de servirnos de él. Si en principio la fórmula “dios es inconsciente” impondría la idea de dios como un síntoma del hombre para soportar ese tremendo sufrimiento humano sobre el que tanto se explayó Schopenhauer —filósofo que no hay que perder de vista en el horizonte de estas cuestiones—, lo cierto es también que esa fórmula no es totalmente desesperanzada, porque Lacan trabajó la cuestión de la alienación y la separación, llevando a imaginar el fin del análisis como un duelo y hasta con cierto matiz depresivo, pero al mismo tiempo creativo, inventivo para la emancipación del sujeto, el cual puede apalabrar su deseo y su goce en un marco ético que le impide evitar el suplicio sacrificial al Padre o caer en la trampa de disculparlo asumiendo la culpa sobre sí mismo. En este sentido, a pesar de que algunos filósofos actuales han estigmatizado el psicoanálisis como condenado a la imposibilidad de ‘curar’ la locura religiosa (ilusión, delirio), la perspectiva lacaniana esboza un marco teórico en el que, aunque la religión pueda a la larga triunfar sobre el psicoanálisis—, en tal caso, mientras tanto, puede ir transformando la subjetividad contemporánea, ya no sometiendo al sujeto a la ‘creencia religiosa’, sino a la creencia en el inconsciente, básica para mantener el diálogo capaz de desarticular las peores determinaciones y los peores valores del discurso hegemónico, sea el discurso del Amo, el discurso de la Universidad o el pseudo-discurso Capitalista. La ética lacaniana apunta, como se sabe, a que el sujeto logre ‘parirse a sí mismo’ mediante el trabajo con la palabra, lo cual equivale a desentenderse de los mandatos del Supremo Bien en beneficio de elaborar su propio bien, asumiendo las responsabilidades, no tanto por sus acciones, sino por su *acto*. Pienso, retornando a Nietzsche, en la posibilidad del psicoanálisis de ser capaz de transvalorar —aunque lentamente— a todos los valores, no como un recambio o sustitución de unos valores malos, ineficientes o caducos, por otros supuestamente buenos, eficientes y novedosos —lo cual sería sostener todavía la ética kantiana o la matriz nocional y conceptual de la metafísica occidental con su idea de un Supremo Bien—, sino en el ajustado sentido nietzscheano de desbaratar la matriz misma de la producción de los valores hegemónicos.

Freud: ensayo conjetural

Regresemos a Freud: su herencia arcaica está —podemos conjeturar— a nivel de las impresiones que el sujeto no tiene posibilidad de seleccionar o elegir; está, pues, a nivel de la *lalangue*, instilada en el sujeto antes de la entrada más ‘paternal’, simbólica y mortificante del Otro del lenguaje. Freud escribe: “Pensamos, respecto de ello, en el ejemplo del simbolismo, con seguridad «congénito», que proviene de la época del desarrollo del lenguaje, es familiar a todos los niños sin haber sido instruidos, y reza igual en todos los pueblos a pesar de la diversidad de las lenguas”. Aparte de esta afirmación de contundencia universal, lo curioso y sorprendente es que Freud nos retorne a la cuestión de lo instintivo y hasta a un componente de automatismo, que pareciera constituir un residuo animal insertado en lo psíquico (¿también psicótico?): “Experimentamos que en cierto número de sustantivas relaciones nuestros niños no reaccionan como correspondería a su vivenciar propio, sino *instintivamente, de una manera comparable a los animales*, como sólo se lo podría explicar mediante adquisición filogenética” (el subrayado es mío). Memoria de la especie, gran pizarra mágica en la que no parecen discernidas a satisfacción las fronteras entre lo animal y lo humano, entre lo natural y lo cultural. La naturaleza, como recordaba Lacan en el *Seminario 21*, no es tan natural como *creemos*. Pero, como ya vimos, esta adquisición filogenética, aunque sea comparable a los animales y disparada automáticamente como el instinto, no opera sin diferencias, las cuales pueden ser de lengua, de nación, de cultura, de familia, de comunidad y, en última instancia, de caso por caso. A renglón seguido Freud —para desacomodar otra vez al lector— atempera su afirmación anterior al decir que el retorno de lo reprimido, el farfullar de los ascendientes de Lacan, no lo hace de manera “espontánea”, sino que “se consume poco a poco” y, además, “bajo el influjo de todos los cambios en las condiciones de vida que llenan la historia de la cultura humana”, cambios de los cuales Freud se siente incapaz de “dar aquí un panorama de esas relaciones de dependencia, ni tampoco más que un recuerdo lagunoso de las etapas de ese retorno”. Sin embargo, frente a este obstáculo, Freud no renuncia a su única certeza: lo que retorna, según él,

es el padre como jefe de familia (posición que él ocupaba plenamente), claro está que ya no a la manera del *Urvater*. ¿O sí?

A continuación, habida cuenta de que no logra demostrar científicamente la tesis filogenética, y dejando al lector todavía en el suspenso de una demostración sobre el origen del carácter del pueblo judío, Freud se embarca en un nuevo salto, que a su vez retoma cuestiones ya debatidas en los ensayos iniciales del *Moisés* o en *Tótem y tabú*: pasaje del animal al tótem, del tótem a la figura humana del dios, pero con cabeza animal, y a la emergencia del héroe “entre el animal totémico y el dios”. Este héroe se le presenta como una etapa previa a la divinización. La idea de la deidad suprema, con sus orígenes oscuros, no obstante parece remitir a “la fusión de estirpes y pueblos en unidades mayores”, que pasan a organizarse como familia de dioses en las cuales progresivamente se va instalando una jerarquía al punto que “[u]no de ellos suele ser enaltecido a soberano de dioses y hombres”, para luego, “de una manera vacilante, acontece[r] el ulterior paso de adorar a un solo dios y, por último, sobreviene la decisión de atribuir a un dios único todo poder y de no tolerar a otros dioses junto a él”. Este itinerario tiene etapas que, según Freud, darían cuenta paso por paso del retorno de lo reprimido: “Sólo así se restauró el imperio del padre de la horda primordial y pudieron ser repetidos los afectos que sobre él recaían”. Como lo señalan Betty Fuks y Katerina Koltai, este retorno de lo peor del padre, no-todo-muerto, es el que Freud retoma en *Psicología de las masas y análisis del yo*, frente a una civilización que ya no es posible oponer a la barbarie: “La evidencia de que la fratria constitutiva de la civilización, fundada inmediatamente después del asesinato, estaba siendo disuelta por una organización que reanimaba el espectro del cadáver insulto del padre de la horda que, sistemáticamente, retornaba de las tinieblas y horrorizaba a la civilización, fue el motor de la escritura de *Psicología de las masas y análisis del yo*” (204). Y es con este espectro, hoy bien lo sabemos, con el cual nos enfrentamos en esta etapa obscena de neoliberalismo nazi-fascista. Como lo reafirma Márcio Seligmann-Silva, “Freud logró concretar un viraje histórico y convertirse en un *designer* de la nueva humanidad post Darwin” (221). Desde *Tótem y tabú* hasta *El malestar en la cultura*, nos dice el autor, e incluso —agrego— hasta *El hombre Moisés y el*

Freud: ensayo conjetural

monoteísmo, Freud no solamente va de una “antropología basada en la exclusión” a sospechar la fragua de una “razón genocida” en este intermedio bélico, y que la humanidad padece desde ese momento. Freud necesita, pues, dar cuenta de este pasaje, que obviamente le resultaba *éxtimo*: la segregación del judío y la persecución de la que siempre fue víctima, que lo desafiaba a asimilarse e incentivar su creatividad, no va a estar desligada de la necesidad de “[s]u búsqueda incesante de la aceptación del psicoanálisis” (221). Ese despliegue del odio ya casi sin velos, que tomaba dimensiones globales, y tal como Freud lo había en cierto modo sufrido a lo largo de su vida, enmarcado incluso por su extranjería, su exilio y su propio desligamiento de los ritos y tradiciones del pueblo judío, ponía sobre la mesa el urgente tratamiento de la religión de Moisés.

La religión de Moisés, a pesar de su complejidad y su historia, al menos respecto a Adonai, pareciera mostrar otra cara. En este sentido, la conclusión y el desarrollo del argumento de Freud, comparado con la monumentalidad de su hipótesis a partir de un Moisés egipcio y los desarrollos intentados en los dos primeros ensayos del *Moisés*, parecieran ser bastante irrisorios o hasta elementales. La religión de Moisés se presenta como la que no tiene sino sentimientos positivos hacia el dios-padre. Freud irá dejando ver el otro lado de la figura, la del padre gozador. Así, por un lado, hay añoranza y reconciliación con la figura paterna, como modos de un ajuste de cuentas con un padre al que ahora se reverencia, a costa de velar sus pecados o máculas por el sometimiento sacrificial. Frente a este dios sólo cabe la sumisión y el reconocimiento de su “fuerza irresistible” que no dejan de impactar en forma incondicional “en el hijo varón desvalido, amedrentado, del padre de la horda” y luego repetido en la ontogenia tanto del primitivo como del niño. Una vez más queda enigmático lo que ocurra del lado de las mujeres. Estas “mociones del sentimiento infantil [que] son intensas y de una profundidad inagotable” solamente pueden ser reflejadas por “el éxtasis religioso”. Desde esta perspectiva, la religión, más que una ilusión, deviene ahora una etapa temprana y primitiva de la ontogenia humana –de cualquier pueblo, raza o sujeto. Pareciera como si Freud ahora nos invitara a imaginar el psicoanálisis como

una posibilidad de superación de esa etapa para alcanzar una culminación más libre, menos intensa, menos profunda, menos ilusoria y obviamente menos gozosa, y por supuesto más adulta y civilizada. Y es que, si “un raptó de sumisión a Dios es la primera reacción frente al retorno del gran padre”, y si ese gran padre, según conjeturo, es aquí el resto todavía vivo del Padre no del todo Muerto, entonces la religión opera por la captura y sumisión de los sujetos, pero ya no tanto por los caminos de la libertad y del amor, sino por los linderos del goce y la agresión destructiva: el éxtasis —ya no místico— sino masoquista de entrega incondicional al *Urvater* gozador.

La ambivalencia de amor-odio respecto a la figura del padre, como vemos, pareciera involucrar únicamente al hijo varón; una vez más queda fuera de consideración, en primer lugar, la relación con el goce y el deseo de la Madre y, en segundo lugar, el registro del *Urvater* gozador y de los arrebatos y estragos causados por la madre en las hijas y en las mujeres en general. La religión de Moisés triunfó, si podemos decirlo parafraseando a Freud, sobre las pulsiones agresivas y parricidas, sobre el odio, “el único sentimiento lúcido”, según lo califica Lacan (*Seminario 18*, Clase 6, 17 de marzo de 1971, 18) —¿odio sólo de la fratria masculina?—, capturándolos por medio de la instalación de la culpa y la mala conciencia moral, cuya función es precisamente bloquear esa hostilidad hacia Dios, subrogado del padre, por haber pecado contra él con los anhelos parricidas y los deseos incestuosos. Obviamente, no podríamos hablar de deseos incestuosos para el caso de un Dios masculino —¿detentador del goce imposible de todas las mujeres? ¿autoerótico?— o para Moisés, ambos definidos como padres sin esposa, lo cual cancela la posibilidad de incesto con la madre. Las mujeres consanguíneas resultan, como vimos, prohibidas a partir del parricidio de la fratria de varones y por la ley de la exogamia, aunque, claro está, ellas están fuera de la posibilidad de un incesto con la Madre y, producido el asesinato del *Urvater*, también fuera de la posibilidad de incesto con él. El resultado de esta aproximación, como es sabido, complicará la cuestión del Edipo en la mujer, preocupación de Freud y de Lacan, y a la postre dará como saldo la idea freudiana de un superyó ‘débil’ en la mujer y, por ende, con una mayor flexibilidad en ella de la conciencia

moral.¹¹² Esta culpa universal postcrimen, centrada en los hijos varones más que en las hijas, va a ser intensificada por los profetas, sistematizada e institucionalizada por la religión, la cual, no obstante, no se ahorrará imponer mandatos también estrictos y restrictivos a las féminas. Si el pueblo judío, el elegido por Dios, puede justificar la pérdida de su ilusión y de “las esperanzas puestas en la gracia de Dios” frente a las calamidades que ha debido enfrentar y sufrir, es porque la culpa opera como el recurso para velar o para justificar lo peor de ese dios, a fin de sostener su imagen bondadosa y protectora. En efecto, si se sufre, además de atribuir ese sufrimiento a la infinita sabiduría divina, es porque se ha pecado contra él, de modo que no se “merecía nada mejor que ser castigado por él, porque no se observaba sus mandamientos”. Y ser castigado no deja de funcionar como una prueba del amor del Otro.

Y aquí es donde Freud alcanza un punto fundamental: la culpa se presenta como esa cuota de goce emplazada por el suplicio sacrificial al padre a costa de velar sus faltas. Se trata de una alienación del sujeto que solamente puede admitir —sea como etapa primitiva o infantil o como ilusión y *père*-versión religiosa— o bien un sometimiento sacrificial o bien una salida desde el deseo hacia la separación de dicho padre, por apalabramiento de sus faltas, como camino hacia la emancipación. La trampa de la culpa no se le escapa a Freud: su lazo con el superyó gozador que insaciablemente pide más sacrificio, para el cual nunca hay demasiada renuncia pulsional. Así, “en el afán de satisfacer ese sentimiento de culpa, que era insaciable y brotaba cada vez de una fuente más profunda, uno

¹¹² En su *Seminario 21*, parlotando sobre las fórmulas de la sexuación, Lacan planteará del lado de La Mujer, “el vínculo del goce de la mujer con la impudencia del decir. No dije el impudor”. Se trata, no del decir de las mujeres, como ligadas a un superyó débil debido al impudor, sino de ese decir de *lalengua*, con su carácter descarado y desvergonzado, lo que, desde lo real, orienta la praxis del psicoanálisis y del arte. El pudor, como nos lo recuerda Gerez Ambrertín, “registrado como angustia”, es aquello que “para Freud era uno de los diques a la pulsión” (*Las voces del superyó* 390), de modo que el impudor —a diferencia de la impudencia— constituye un arrojar al goce, donde el sujeto queda “arrebatao por la mirada del Otro y ensordecido por el vacío de la voz del Otro” (Ídem), a la vez que implica “la degradación del saber vinculado al deseo inconsciente” (Ídem).

debía hacer que esos preceptos se volvieran más rigurosos, penosos, hasta incluir pequeñeces”, como en la neurosis obsesiva o en el ascetismo moral.

Freud retoma su argumento de la convergencia de lo religioso y lo ético, y de la idea de la superioridad del pueblo judío, a diferencia de otros pueblos de la Antigüedad. Sin embargo, nos aclara enseguida que la conciencia de culpa, como origen de la ética, tiene un desarrollo ulterior “que va más allá del judaísmo” y se extendió por todos los pueblos del Mediterráneo. Esta “desazón de los pueblos”, esta “situación oprimente partió del judaísmo” y más tarde, con Saulo de Tarso, esto es, con Pablo, que es quien discierne ese núcleo de la culpa original: “Somos tan desdichados porque hemos dado muerte a Dios-padre”, antecedente del hombre frenético de Nietzsche al que nos referimos antes. Esta desdicha causada por el parricidio lleva en el cristianismo a la idea de redención; Pablo afirmará: “Estamos redimidos de toda culpa desde que uno de nosotros ha sacrificado su vida para expiar nuestros pecados”. Aunque, según Freud, el asesinato de dios no estaba explícito en la tradición, sin embargo, señala cómo “un crimen que tenía que ser expiado por un sacrificio de muerte sólo podía haber sido un asesinato”. Retoma entonces la idea del componente de verdad del delirio el cual, ligado a la verdad histórico-vivencial (esto es, psíquica), llevó a la certeza –casi psicótica, aunque Freud ahora usa el vocablo ‘seguridad’— “de que la víctima tuvo que ser Hijo de Dios”, uno de la fratria. No un varón cualquiera del clan, sino un hijo del Padre. Desmonta de ese modo cómo el delirio religioso mosaico y judío se expande en la doctrina cristiana; “hizo saltar los marcos del judaísmo”, dice Freud y podemos leerlo como ‘hizo saltar los marcos fantasmáticos’; se nutre de otras doctrinas y rituales mediterráneos, y renuncia “a numerosos rasgos del monoteísmo puro”. Me intriga si, para los Freud, esa renuncia cristiana al monoteísmo puro hay que agregarla a la lista de las renunciaciones pulsionales exigidas por la religión mosaica, habida cuenta de la práctica débil del judaísmo en la familia Freud, la cual le permitía incorporar rituales cristianos a su cotidianidad. Me declaro incompetente para responderla.

Freud: ensayo conjetural

Sin embargo, llegado a este punto, es cuando Freud revisa brevemente su teoría del parricidio del padre de la horda, y anota: “Queda sin resolver si en la banda de hermanos que se sublevó contra el padre primordial hubo en realidad un jefe y un instigador del asesinato, o si esa figura fue creada luego e introducida en la tradición por la fantasía de los poetas con miras a tornar heroica la persona propia”. La figura de este jefe —un hijo— elevado ahora a la calidad de héroe, hace que Freud se pregunte si este hijo, cuya función es la reconciliación con dios-padre y la expiación por el crimen cometido, deviene —al asumir los pecados del padre— él mismo un dios, instalándose —más que “junto al padre”— en el lugar del Padre: “Surgido de una religión del Padre, el cristianismo devino una religión del Hijo; no ha escapado a la fatalidad de tener que eliminar al padre”, esto es, mantiene el núcleo de la culpa como saldo del parricidio. A partir de este momento, son judíos aquellos que rehusaron aceptar la nueva doctrina, segregándose “de los demás todavía más tajantemente que antes”. Es a ellos a los que la comunidad cristiana universal les reprocha haber asesinado a Dios: “Explicitado, ese reproche rezaría: “No quieren tener por cierto {*vabr haben*} que ellos han dado muerte a Dios, mientras que nosotros [los cristianos] lo admitimos y hemos sido purificados de esa culpa”. Y es que, siguiendo a Freud, los judíos “cargaron con la culpa trágica” de haber asesinado a dios, o al hijo de dios devenido dios, y por ello “se les ha impuesto la penitencia”. Se explicaría así la persecución de la que han sido objeto desde entonces y el modo en que los judíos han logrado resistir y sobrevivir al castigo que se les ha impuesto. Queda sin explicación, nos dice Freud, un enigma: “averiguar de qué modo [el pueblo judío] pudo conservarse como una individualidad hasta nuestros días”, esto es, cómo pudo, incluyéndose él mismo, resistir ese reproche y sobrevivir a tanto castigo. Si ahora enlazamos los argumentos de Freud hasta aquí, podríamos decir que, aunque ateo y ‘hereje perverso’ (carta a Pfister del 9 de febrero de 1909), él se reconoce judío, en primer lugar, por su pertenencia a un linaje al que se le reprocha el asesinato de dios y, en

segundo lugar, porque, por esa pertenencia, más allá de su situación personal, carga con la culpa trágica de sus ascendientes y confronta valerosamente el antisemitismo.

A su vez, en tanto Freud como ‘hijo de’, habiendo ido más allá del padre, pero no sacrificándose por los pecados de éste, no solamente logra ocupar el lugar del padre, sino ir todavía más lejos: posicionarse como Padre-del-Nombre, legándole al mundo —como Moisés— una doctrina con un fuerte contenido ético. La exclusión que él encarna es ahora doble: por judío cargando con la culpa trágica y también por ateo que ha fraguado una doctrina herética cuyo objetivo es dismantelar las ilusiones y delirios impuestos por todo sistema religioso, una doctrina que apunta a la desidealización del padre, a apalabrar las faltas del padre recurriendo a los Nombre-del-Padre para, desde el deseo, cancelar la posibilidad de la alienación al goce devastador y superyoico de aquel. Una doctrina que, centrada en la figura del padre, sin embargo, no apunta al sometimiento ni al velamiento de lo peor de ese padre, sino a la emancipación subjetiva de éste, solamente alcanzable, no por vía del sacrificio o de la ascesis, sino por medio del diálogo y del amor, el amor de transferencia, ambos orientados a apalabrar el amor hereje al Padre desde el discurso Analítico, reverso —como enseñó Lacan— del discurso del Amo.

La tesis freudiana, desplegada en varios escritos anteriores a su *Moisés* y en parte retomada en ese libro, consiste en promover, desde su perspectiva científicista e ilustrada, la reducción —o cancelación— de lo imaginario (ilusión, delirio). En efecto, el psicoanálisis desde su perspectiva podría, a la postre, combatir la religión, lo que equivale a afirmar —conjeturo— hacer desaparecer por completo el registro imaginario, ni más ni menos que confiados en el avance de la ciencia, cuyo porvenir benéfico —como lo vio el mismo Freud— no deja de ser otra ilusión. Nos topamos aquí con el prejuicio científicista de Freud, paradójal, si pensamos que el análisis —tal como lo diseñó su fundador y constituye precisamente lo que lo define— no responde a los protocolos usales de una epistemología científica positivista. ¿Habría, entonces, que admitir la necesidad de un residuo religioso imaginario o un resto imaginario de índole religioso? De suceder la cancelación de lo imaginario, incluso del fantasma, la relación

Freud: ensayo conjetural

entre lo simbólico y lo real resultaría tan brutal para el sujeto que éste terminaría siempre ofrecido al pasaje al acto. Sin duda, este aspecto intelectualizado de lo simbólico —prejuicio modernista propio de la Ilustración— es lo que Lacan cancelará. Entendemos que a esta improbabilidad de abolir lo imaginario, Lacan responda enérgicamente con los tres registros RSI en el nudo borromeo —incluso desajustados y reanudados por el *sinthome*. Habiendo partido su enseñanza del registro imaginario, y a pesar de haberse *explayado* durante años por lo simbólico y luego por lo real, Lacan concluye su itinerario retornando a lo imaginario como la única posibilidad “poética” para el sujeto de inventar su emancipación, esto es, de un imaginario singular —caso por caso— como resultado de una separación que lo ha colocado más allá del padre, más allá de ese Otro cuya inexistencia e inconsistencia, cuya falta de garantías, tendrá que elaborar permanentemente, indefinidamente elaborar, como un duelo, más allá del final del análisis, con o sin pase.

Apertura a modo de cierre o cierre abierto

Nos hemos centrado en *Tótem y tabú* y *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, con algunas breves incursiones en otros textos de Freud en los que se debate la cuestión religiosa, como *El porvenir de una ilusión*, *Psicología de las masas y análisis del yo* o *El Malestar en la cultura*. Hicimos algunas puntuaciones brevísimas a cómo algunos de los temas fueron retomados por Lacan. Nos hemos atenido a una lectura pautada por los ritmos de la escritura freudiana desde una perspectiva que pivotea lo conceptual de la doctrina freudiana con la genealogía que se puede elucubrar para la subjetividad de Freud en el contexto de su época. Nuestra incursión no puede ser más que conjetural e incompleta y, obviamente, por eso mismo, alejadísima de cualquier imputación de querer ‘analizar’ a Freud. Faltaría, por lo menos, extender la discusión al intercambio epistolar de Freud con el pastor luterano Oskar Pfister —sostenedor de ‘la ilusión de un porvenir’— quien, amistosamente, no dejaba de plantearle a Freud las paradojas entre su ateísmo y los residuos o posicionamientos religiosos que permanecían

en la doctrina analítica. Para Pfister, Freud y él, ambos recusando la posición de profetas, podían conformarse con “el modesto papel del meteorólogo”, cuyos pronósticos podrían eventualmente equivocarse. Aunque la correspondencia entre ambos es imprescindible para ajustar el debate sobre la relación entre psicoanálisis y religión, al lector no le escapará que esta tarea rebasaría demasiado nuestro ensayo. Es un debate abierto, cuyo saldo, precisamente por su inconclusión, parece aludir a ese ‘provecho perpetuo’ al que se refería Lacan.

Para concluir permítanme parafrasear una afirmación con la que en alguna ocasión Lacan increpó a su auditorio: “Si alguno de Ustedes me dice que es ateo yo le demuestro lo contrario”. Y Lacan tenía razón, cualquiera que se viese conminado a afirmar ante su maestro el ateísmo estaba, por ese acto, mostrando que aún portaba a Dios en su corazón (bajo la manera de la negación). Todo lo cual parece indicar que es imposible no creer: ya que, aun siendo dios un concepto, una idea, por ello mismo, al negarla, uno no deja de creer; el ateísmo es imposible, equivale a decir que, aunque el Otro no exista —aunque dios no exista— no podemos evitar servirnos de él, incluso más, estamos obligados a servirnos de él.

EXCURSO:

Freud, Joyce, Lacan

Convergencias

Me ha parecido conveniente agregar un excursus muy breve para extender algunos planteos de este ensayo ligando a Freud y Joyce, dos herejes en su manera de “elegir el camino por el cual alcanzar la verdad (Lacan, *Seminario 23*, 15) —cuyos nombres, por lo demás, son significantes que, en sus respectivas lenguas, significan ‘alegría’. Y es que la obra cúlmine de Joyce, *Finnegans Wake*, también alude al despertar e, indirectamente al sueño y al dormir.

Como sabemos, la última enseñanza de Lacan se engarza con la figura de Joyce y este giro no es sin consecuencias teóricas para el psicoanálisis, aunque no vamos a desarrollarlas en este breve excursus. Lacan se interesó en el escritor irlandés por múltiples motivos y nunca expidió un diagnóstico (ni neurótico, ni perverso, ni psicótico), solamente afirma que era un “desabonado del inconsciente” (“Joyce el síntoma, en *Seminario 23*, 162), lo cual puede constituir una circunstancia temporaria y no necesariamente ser una cuestión de estructura;¹¹³ para Lacan, Joyce reajustó o, mejor, anudó su nudo borromeo desanudado, mediante una cuarta cuerda —a la que designó como el *sinthome* (*Seminario 23*, 52), entendido como el arte —la praxis artística— que le permitía compensar las precariedades de la figura paterna.

En el *Seminario 22*, en la clase del 15 de abril de 1975, Lacan retoma cuestiones que trataremos en este excursus: el tema de la interdicción del incesto —que “se propaga por el lado de la castración” (14)—, el de los judíos y el del complejo de Edipo, y particularmente la cuestión del nombre. Así, nos dirá que, salvo para los hindúes, la prohibición del incesto es estructural “porque está en lo Simbólico” (Ídem) como un agujero y que

¹¹³ Vale la pena apelar nuevamente a Néstor Braunstein, cuando en la charla sobre Artaud y Lacan que ya hemos mencionado, habiendo reconocido la implementación en su enseñanza de las tres estructuras freudianas, tal como Lacan la pudo diferenciar para facilitar la distinción diagnóstica, llegó finalmente a la conclusión que no se trataba de una estructura que marcará permanentemente al sujeto, sino de estructuras que podían ir alternándose, emergiendo una como dominante por un tiempo y luego otra en otro momento.

al nudo que es el complejo de Edipo decidió llamarlo Nombre-del-Padre, “lo que no quiere decir nada más que el padre como nombre — lo que no quiere decir nada al comienzo — no solamente el padre como nombre, sino el padre como nombrante” (Ídem), algo que, según Lacan, es lo que los judíos nos han explicado bien.

En el *Seminario 23*, Lacan afirma:

Digo que hay que suponer tetrádico lo que hace al lazo borromeo — que perversión solo quiere decir *versión hacia el padre*— que, en suma, el padre es un síntoma, o un *sinthome*, como ustedes quieran. Plantear el lazo enigmático de lo imaginario, lo simbólico y lo real implica o supone la existencia del síntoma. (20)

Si ocurre que el nudo --o mejor, la cadena borromea— desaparece, el *sinthome* —que forma un falso agujero en lo simbólico (Ídem 116)— procede a sostenerlo como puede (Ídem 42). El padre tiene, pues, versiones, hay Nombres-del-Padre, y estas versiones son *père*-versiones, juego al estilo joyceano, que no sólo juega con *père* (padre), sino con *vers*, que significa —como apunta Rodríguez Ponte en nota— “hacia”: perversiones *del* padre y perversiones *hacia* el padre, esto es, orientadas hacia el padre, tal como las vimos en Calderón, en Sófocles, en Freud.

Lacan, además, afirma que:

No es lo mismo el padre como nombre que como aquel que nombra. El padre es este cuarto elemento (...) sin el cual nada es posible en el nudo de lo simbólico, lo imaginario y lo real.

Pero hay otra manera de llamarlo. Así, lo que atañe al Nombre del Padre, en la medida en que Joyce testimonia sobre él, hoy lo recubro con lo que conviene llamar el *sinthome*.

En la medida en que el inconsciente se anuda con el *sinthome*, que es lo que hay de singular en cada individuo puede decirse que Joyce, como se escribió en algún lado, se identifica con lo *individual*. Él es aquel que tiene el privilegio de haber llegado al extremo de encarnar en él el síntoma, por lo que, habiéndose reducido a una estructura que es la del *lom* [homófono

Freud: ensayo conjetural

de *l'homme* (el hombre)], si me permiten escribirlo simplemente con un *l.o.m.*, *escapa a toda muerte posible*. (“Joyce el síntoma” 165, el subrayado de la frase final es mío)¹¹⁴

Así, si enlazamos con lo trabajado en este ensayo, ni Freud ni Joyce se dejaron capturar por el mero ‘nombre’ derivado del linaje, sino, por el contrario, se desgarraron de esa cadena para hacerse de un nombre, un ego, un significante propio, al modo del horaciano “*Non omnis moriar multaque pars mei vitabit Libitinam*”, nombre que, además, ellos pretendieron que diera mucho que hablar y, en lo posible, por largo tiempo. Hay en este proceso, además del deseo/goce de ir más allá del padre, una lucha acérrima con *das Ding*, con la Cosa, con la Muerte.

De ese modo, para Joyce, “el arte es el verdadero garante de su falo” (*Seminario 23*, 16) y, en cierto modo, se podría decir lo mismo de Freud con la construcción del psicoanálisis. Philippe Julien plantea, en su ensayo “El amor al padre en Freud”, que Joyce, tal como lo muestra en su poema “Ecce Puer” [He aquí el niño] (publicado en 1932), estaría consagrado a “obtener ese perdón cargándose de padre, instaurándose por su arte, por su pluma, como el ‘redeemer’, el rededor del padre abandonado” (7), a diferencia del redentor cristiano que —abandonado por su padre— carga con su culpa lo peor del padre para redimir a la humanidad. Dejemos pasar aquí el hecho que Julien no discierne la diferencia entre autor, sujeto poético y sujeto de la escritura. Y a continuación, Julien se interroga: “¿Ocurre

¹¹⁴ Tal vez el ejemplo de la literatura argentina más apropiado aquí sería el cuento “Borges y yo”, de Jorge Luis Borges, donde se establecen diferencias cruciales: autor, narrador, sujeto de la escritura, siendo este último precisamente lo que hoy reconocemos como “Borges”, nombre/sinthome que escapa a la muerte. Lacan también se pregunta: “el narrador de la historia (...) ¿es el que escribe?” (*Seminario 18*, Clase 5, 10 de marzo de 1971, 25); e insiste en la clase siguiente, la 6, del 17 de marzo del mismo año: “¿acaso no es radicalmente diferente: el que escribe, y el que habla en su nombre, a título de narrador, en un escrito?” Y se contesta —a propósito de *La carta robada* de Poe— postulando la hipótesis de una convergencia de goce entre el narrador y Poe, como autor, la cual no deja de ser controversial y sujeta a una profunda revisión crítica, como la que para esos años había ya emprendido el grupo Tel Quel: “Lo que es indiscutible, es que el narrador, el sujeto del enunciado, el que habla, es Poe. ¿Acaso Poe goza del goce de Dupin, o de otra cosa?” (Idem 17).

así con Freud? ¿Freud no es, a la inversa de Joyce, el que ha salvado al padre, aquel que lo protege y no lo abandonó?” (8). ¿De qué padre estamos hablando aquí? ¿Jakob, o la función paterna a nivel estructural? Obsérvese de paso que Joyce, al convocar el latín para el título de su poema, no se refiere ni al hijo (*ecce filius*) ni a la niña (*puella*). La referencia a ‘hijo’ se realiza, en tal caso, *après coup* desde el ‘O, father forsaken’ de la última estrofa del poema. Pareciera, una vez más, que todo se juega en el campo de lo masculino, de la relación padre-niño o hijo (varón, vaya la redundancia). Las féminas no participan de esta circunstancia ligada al sueño, al padre, al perdón ni mucho menos a la redención y la salvación; circunstancia que, si la abordamos desde las fórmulas de la sexuación de Lacan, localizamos en el campo de la función fálica, que rige para varones y mujeres. Del lado del no-toda, en la dimensión de los goces, sea para varones o mujeres, no se puede apelar ni al perdón, ni hay modo de redimir y salvar al nadie, ni siquiera al sujeto. Es el peligro intrínseco al litoral del lado ausencia. Importa señalar esto por cuanto la religión, al menos la judeo-cristiana y también la musulmana, se despliegan por el lado fálico y operan dramatizaciones imaginarias, fantasmáticas, cuya función es precisamente velar la falta e inconsistencia del Otro, S(~~A~~). La referencia al padre nos retorna a la posibilidad de nominación de la que nos habla Lacan: es, nuevamente, por los Nombres-del-Padre que podemos parlotear lo inefable de ese litoral de los goces y, por ello, el sujeto, si logra mantenerse —digamos— anclado o con un pie del lado de la función fálica, puede permitirse un vuelo por el arcoíris de los goces, desidealizando al Padre y, por esa vía, abordar el modo singular de su propio goce, recurriendo a la invención palabrera por la cual es posible parirse a sí mismo (no engendrarse, ya que es la alienación la que da cuenta de su engendramiento en el campo del Otro [ancestros, familia, cultura, lenguaje]), separándose, emancipándose a efectos de evitar el suplicio sacrificial al Otro.

En cuanto a Joyce y Freud, la pregunta es cuál sería la diferencia entre redención y salvación; en todo caso, para salvar, hay primero que redimir. Redimir viene del latín ‘redimere’ que significa rescate: se rescata a alguien, se lo redime de sus pecados. La salvación sería un gesto posterior y subsecuente: Cristo, abandonado por su Padre, ha redimido de sus

pecados a la humanidad, no al Padre. Por ende, ha salvado a dicha humanidad por el acto de asumir en sí mismo la culpa del anhelo parricida que habita en cada uno de los miembros del pueblo judeo-cristiano. En parte, indirecta o simultáneamente, ha redimido y salvado también al Padre con su suplicio sacrificial, velando sus faltas y su inconsistencia. Así, Dios sigue ‘viviendo’, incluso hasta que, como plantea Freud en su *Moisés*, el Hijo ocupa el lugar del Padre: es precisamente lo que ocurre en *La vida es sueño* de Calderón.

Me atrevo a agregar a Calderón en este debate. Segismundo es el hijo abandonado por su padre, el rey Basilio —amo y jefe, perverso, que “profiere la ley sobre todo” (Julien 27)—, hijo que, apoyado por el pueblo, asume el poder, el cual, a pesar de corresponderle por herencia, conquista por un golpe de estado, esto es, aun cuando el rey no ha muerto. Digamos que Segismundo lo derroca, le arrebató a Basilio “el falo como clave del goce” (Julien 20) antes de que se lo lleve a la tumba, y, al hacerlo, lo da por muerto, una especie de parricidio metafórico por el cual logra ponerse en el lugar vacante. De inmediato, redime y salva a Basilio, dejándolo como muerto-vivo, —porque de algún modo para Segismundo su padre ya-estaba-muerto y no lo sabía —signo claro de su castración—, porque por ser el rey nadie se lo decía. Procede a desalojarlo del trono, y pasa a ocupar su lugar. Recordemos que en la obra calderoniana el asesinato del padre no está motivado en el tener acceso a la Madre, ya difunta. Este parricidio ‘virtual’ está orientado a arrebatar el falo simbólico como tal, orientado al poder, encarnado en ese falo. Se trata, digamos, de una forma elegante de parricidio —un modo de seguir soñando— que, más que apuntar a Basilio, se dirige al padre ideal, a “la *imago* de un padre —afirma Julien— de un padre de elevada estatura, de un padre que haría la ley y que habría pues que suprimir para hacerla a su vez” (Ídem). Basilio, con sus temores y filaciones a predicciones astrológicas —signo también de su castración— que apenas pueden velar su anhelo filicida, también ha mantenido a su hijo, el príncipe, en un estado de muerto-vivo durante años en esa torre clandestina, de ahí que Segismundo le pague con la misma moneda. De resultas, ese hijo ahora viene a instalar y hasta encarnar una

nueva ley. Se trata de un modo *aparente* de ir más allá del padre —no es el caso de Joyce ni de Freud—, por cuanto Segismundo se asume él mismo como el Ideal del yo —la nueva insignia— del pueblo que lo promovió —velando su propia castración, heredando el trono pero no “el no-saber de su goce de padre consagrado a la muerte” (Julien 23)—, con lo cual la monarquía tradicional continúa, no sin cierta transformación: en efecto, en Calderón, a diferencia de *Fuenteovejuna* de Lope de Vega en la cual la rebelión popular es sofocada y los parricidas perdonados —continuando sometidos al poder real que no se ha modificado—, la monarquía en *La vida es sueño* pareciera transmutarse levemente en un gobierno con cierto matiz democrático, producto de la deuda que Segismundo tiene con la movilización popular, con el Otro.

Sea como fuere, y por lo que hemos visto de Segismundo en la segunda jornada cuando le resulta imposible controlar la agresión destructiva, podría ser posible que desplegara la faz feroz de su nueva posición real y paternal; nada garantiza que en el futuro asuma su posición como objeto *a* de ese pueblo y de su reino, convirtiéndose así en el objeto causa de los deseos y goces de ellos: probabilidad totalitaria en el ejercicio del poder, que anticipa una violencia sin limitaciones, tal como lo detectamos en la Modernidad y sobre todo en el siglo XX.¹¹⁵ O bien, asumiendo un riesgo anticipado para él mismo, como ya sintomatiza Lope de Vega en su *Fuenteovejuna* con la muerte del Comendador o incluso la Revolución Francesa con la decapitación de los reyes, en el sentido del destino que les espera a quienes se posicionen como causa, a quienes se presenten como encarnando en ellos mismos el objeto *a*. Recordemos cómo Freud en *Tótem y tabú* se refiere a esos reyes extranjeros que, en ciertas fechas, eran sacrificados. Y es que, tan pronto desaparece el significante que representa a estos reyes, príncipes o comendadores —como apunta Julien— cuando ese significante “no se sostiene más a los ojos de la opinión, el sujeto desaparece con él” (14). Calderón ya nos brinda, aunque embrionariamente,

¹¹⁵ La Dra. Alicia Hartmann, en una presentación el 10 de octubre de 2023 durante el seminario a cargo de la Dra. Marta Gerez Ambertín sobre los Nombres-del Padre, recordó que Lacan había planteado el objeto *a* como aquello que podría todavía hacer obstáculo al totalitarismo, siempre y cuando no se presente encarnado en la figura de un líder dictador que se proponga como tal para las masas.

un adelanto de lo que será el capitalismo y los totalitarismos genocidas que ha producido.

Joyce parece parodiar el paradigma cristiano, invirtiendo la situación: el Padre y no el hijo es el que ha sido abandonado, pero está muerto, aunque no sabemos, como en Calderón, si se trata o no del sueño del hijo: “A child is sleeping: / An old man gone”. Si lo damos como un sueño, obviamente la muerte de ese “viejo hombre” se inscribe en la dimensión del anhelo parricida del hijo; lo que avala esta lectura es la puntuación: precisamente los dos puntos, que proponen el segundo verso como el sueño del niño. En el poema de Joyce el hijo redime al padre, no a la humanidad, de sus máculas. Sería en este sentido una especie de anticristo. Quedaría a la interpretación del lector si los dos versos siguientes son también escenas del sueño o secuelas del mismo al despertar: “O, father forsaken, / Forgive your son!”, que se podrían descifrar como “perdona a tu hijo por haberte deseado la muerte”, tal vez lo que uno podría también decir en el caso de Cristo, aunque con variaciones: perdona a tus hijos por haber deseado tu muerte; recordemos cómo Freud en su *Moisés*, nos dirá que fue precisamente a los judíos a quienes se acusa de haber matado a dios, en realidad, al Mesías, al hijo de dios. El judío es el que carga con la culpa del asesinato de dios y por ello recurre a justificar su acto sometándose a un sacrificio que, a su vez, le permita justificar los castigos y sufrimientos enviados por ese dios para poner a prueba a su pueblo seguido.

Me interesa señalar que, al poner Joyce la escena del anhelo parricida en la dimensión del sueño del niño, está aludiendo a ese Otro del que el sueño es producto, Otro que no se confunde con el genitor el cual, como apunta Julien, hasta puede ser muy gentil. Me parece que la estrofa joyceana ya alude a una cuestión de estructura y, por ese gesto, al complejo de Edipo. Como lo plantea Julien para Freud, también en Joyce se trata del orden simbólico en el que cuenta el significante paterno o, mejor, el significante fálico, la función paterna en relación a la castración. Insisto: tanto en Freud como en Joyce cuenta lo masculino (*his eyes*) y se silencia la figura de la madre, salvo que leamos el deseo materno en “Ecce Puer” en esa referencia al *dark past* y a ese corazón desgarrado de la primera

estrofa; tal vez el sujeto de la enunciación del poema, el sujeto poético (*My heart is torn*), la voz lírica, sea la voz de la madre, lo cual abre a otras lecturas en la que se discierne entre el sujeto de la escritura y el sujeto de la enunciación poética, probablemente haciendo metáfora, para dar significación al hijo (el poema), “a partir —como plantea Julien— del deseo de la Madre, de aquello que falta en ella; quiero decir, el falo simbólico” (12). Una vez más, se trata de un lugar paterno, de función paterna, a nivel de estructura y no del avatar fenomenológico de la *imago* paterna.

Y Freud con su doctrina también sería en parte el hijo que, mediante un amor hereje que evita el sometimiento a lo peor del padre, pretende redimir al mundo del sometimiento al Padre, evitando que la culpa por los anhelos parricidas se oriente (lo oriente) *hacia* el lado del suplicio sacrificial. Y si salva al padre, es como resultado de una separación que, al ir más allá del padre, lo aleja de éste: ‘salvar’, según el Diccionario de la RAE, es poner distancia, librar de un peligro o riesgo, vencer o pasar por encima de un obstáculo, rebasar una altura poniéndose por encima de ella, dar gloria y bienaventuranza eterna a alguien, etc. Lo aleja, entonces, o lo pone a distancia para poder afirmarse, Nombres-del-Padre de por medio —esto es, desde el don y el deseo y no desde el goce—, en tanto Ego y como Padre-del-Nombre. Casi podríamos decir que más bien ambos, Freud y Joyce, parecen sugerirnos la necesidad, más que de salvar al padre, de ‘salvarse’ del padre, de lo peor de éste, no cediendo al goce al velar sus faltas. Al seguir la senda del deseo, que implica apelar a lo simbólico, ambos apuestan a la inconsistencia del Otro. Por eso, Lacan —conjeturo— afirma que el Otro no existe, aunque tengamos que servirnos de él.

Me temo que pensar a Joyce —o a la voz lírica del poema “Ecce Puer”— como redentor del padre es leer la estrofa que Julien pone como epígrafe un poco fuera del contexto del poema y hasta de la obra joyceana, particularmente —como veremos— de *Finnegans Wake*. Al oponerle a Freud, Julien parece leer la estrofa desde la perspectiva de una voz lírica que asume una culpa parricida y permanece sometida al goce paterno: “se carga de Padre”, pero... también lo redime por medio de su arte, su pluma, que es un modo de sacárselo de encima, de ponerle distancia mediante la escritura. Escribir la redención del padre es apalabrar la culpa y

Freud: ensayo conjetural

apalabrar ya sugiere un gesto deseante. Y si esta lectura es posible, entonces no habría diferencia con Freud. El padre, en este poema de Joyce y en Freud, pasa a integrar “el farfullar de los ascendientes” al que se refiere Lacan en el *Seminario 27*, es decir, pasa a formar parte del linaje oscuro del cual todo niño nace (*dark past*): la estrofa inicial del poema precisamente comienza con los versos: “Of the dark past/ a child is born / with joy and grief” [Del oscuro pasado / nace un niño / con alegría y dolor]. Alegría (Joyce/Freud) y dolor parecen apuntar a la experiencia materna, pero también a dos ideas que vale la pena comentar: ‘grief’, es dolor, aflicción, palabra usada cuando se ha producido la pérdida de alguien por muerte: estamos así en la dimensión del duelo. Podemos conjeturar que se trata, (a) del duelo por la partida o abandono del padre, soñados o parricidamente anhelados, ese dejar atrás, ese poner distancia con el Otro de la alienación, una vez que el sujeto se ha separado. (b) Duelo, si es que se trata de la madre como sujeto poético (“Con alegría y dolor / mi corazón está destrozado”, porque frente a la alegría del advenimiento del hijo (falo, *penisneid*), la madre ya anticipa, por ese ‘dark past’, que lo perderá como tal, por intervención del Padre, que reorientará su deseo, pero le dará cuenta de su castración. Fuera de su dominio maternal, el hijo quedará arrojado al valle de lágrimas, a los avatares del mundo, a la fortuna, a su destino, poco promisorios si no logra desalienarse. Recordemos que, en el caso del Sigismundo calderoniano, este duelo por la madre muerta al momento del parto, no se registra, a la manera de un duelo obturado, impedido o encriptado, lo cual merecería una relectura de la obra bajo esta perspectiva. Pero también (c), duelo pensado desde las fórmulas de la sexuación, por esa transgresión, por el atrevimiento no sin perturbaciones de ir más allá del padre, lo que, si por un lado nos retorna a (a), aquí importa señalar que se trata de un duelo por aquel sujeto dejado atrás, esa muerte simbólica a la que parece conducir el psicoanálisis al permitir la separación y, por esa vía, la posibilidad del sujeto de inventarse pariéndose así mismo, siendo o posicionándose él mismo como su propia madre, no sin alegría y dolor.

Toda criatura humana emerge de un pasado oscuro, de voces que marcan el destino e impelen con mandatos atroces, y del ‘delito de haber

nacido’ —como lo plantea el Segismundo calderoniano— que ya instala en esa criatura la culpa universal, en las dos dimensiones que se corresponden con la figura jánica del Padre Muerto, el de la Ley, venerado, y el Padre Feroz, superyoico: dimensión del placer [*joy* en Joyce/Freud] y dimensión del goce [*joij*].¹¹⁶ Me cuesta ver a Freud como inverso a Joyce, como quiere Julien. Cada uno *a su manera* busca pacificar la relación con el Padre, abandonado y luego recuperado, reverenciándolo retroactivamente, una vez que se ha logrado poner distancia y se lo ha desidealizado. La palabra poética es la encargada de testimoniar de ese haber ido más allá del Padre, de haber procedido (*saber-hacer*) a la separación.

La voz lírica describe a ese niño en la calma de la cuna, y sabe también que “los vivos mienten”. Si el poema nos sitúa en la dimensión del sueño y, por ende, del deseo, entonces el inconsciente está aquí concernido; ahora bien, que “el inconsciente diga siempre la verdad y que mienta, es, de parte suya, perfectamente sostenible” (Lacan, *Seminario 18*, Clase 4, 17 de febrero de 1971, 22). Estos “vivos” mienten por estructura, y podrían alcanzar la verdad por vía del error o del equívoco, del lapsus, del retruécano, del chiste. El sujeto lírico ruega amor y misericordia —no se dice a quién le ruega— desde el momento en que el niño abre los ojos cerrados: “Calm in his cradle /The living lies. /May love and mercy/ Unclose his eyes!” [Calma en su cuna / Los vivos mienten. Quizá el amor y la misericordia / ¡Descierren sus ojos!]. El uso del ‘unclose’ —un juego significativo típico de Joyce— es particularmente interesante, porque más que plantear ‘open his eyes’, abre sus ojos, se refiere a ‘des-cerrarlos’ o ‘incerrarlos’; lo enigmático resulta de que no habría una oposición entre cerrado y abierto, sino una situación en la que el estado constante sería ‘estar cerrados’, con lo cual regresamos un poco a ‘la vida es sueño’; sólo ‘des-cerramos’ o ‘incerramos’ un poco los ojos a causa de una pesadilla, despertamos por la irrupción de lo real, pero sólo por un instante, después del cual volvemos al estado permanente de mantenerlos cerrados, esto es, volvemos a seguir durmiendo. Me parece que es esta dimensión del sueño

¹¹⁶ El vocablo ‘joy’ en inglés, por cuanto implica a la vez placer o alegría y goce, no ha podido ser traducido como goce cuando se trata de los textos de Lacan, razón por la cual muchos traductores han optado por mantener en las versiones inglesas el vocablo francés *jouissance*.

Freud: ensayo conjetural

y del deseo —tan cara a Freud— lo que Julien pierde de vista. Además, el verso “Unclose his eyes!” puede ser leído desde el verso anterior, lo cual exigiría en castellano el uso del subjuntivo plural para coordinarse a amor y misericordia, como figuras capaces de abrir los ojos del niño a lo real detrás de las vanidades del mundo. Parece tratarse de una demanda *de* amor y misericordia, incluso *al* Amor y a la Misericorida como figuras alegóricas judeo-cristianas, para que ese bebé rodeado por los vivos mentirosos, esto es, imposibilitados de decir ‘toda’ la verdad, pueda separarse del estado de alienación al que lo somete el *dark past*. Otra alternativa de lectura: si se lo lee como un verso independiente del anterior, cabe usar el imperativo: “Descierra sus ojos”, como demanda esperanzada dirigida a un Otro, que no es el padre abandonado, o bien incluso como un mandato superyoico a gozar. Freud podría suscribir estas estrofas joyceanas, en la medida en que su doctrina también está dirigida a descerrar los ojos, en tal caso, para que el analizante se confronte a lo real y luego ser capaz de separarse de las mentiras de los vivos, mundanas, que lo mantienen cautivo,¹¹⁷ a fin de apalabrar su propia verdad, la de su deseo.

En todo caso, para Joyce, como para Freud, se trata no del padre, del genitor, sino de los Nombres-del-Padre, pluralizados como significantes que refieren al Nombre del Padre singular; el *sinthome* puede o no ajustar las cuerdas del nudo RSI desanudadas o desajustadas, y para el caso de cierto éxito, se dan las posibilidades de que el *sinthome* logre instaurar al sujeto como Padre del Nombre; Joyce y Freud ya no son para nosotros simples nombres propios dados por su linaje, sino, como quería Foucault en “¿Qué es un Autor?”, ‘fundadores de discursividad’, esto es, nombres cuyo estatus significativo es dar cuenta del autoengendramiento (padre y madre) del sujeto mismo que ha logrado parirse, inventarse a sí mismo y legar con el nombre una obra que los incorpora a una temporalidad que

¹¹⁷ En una de las clases finales de su seminario del 2023, del que este ensayo es deudor y resonancia, la Dra. Gerez Ambertín ofreció a los participantes discutir el cuento “El cautivo”, de Jorge Luis Borges. Sería extender en demasía este ensayo si quisiera dar cuenta de las lecturas que se debatieron en esa clase. La idea general es que, como el personaje de ese cuento, el sujeto siempre es un ‘cautivo’ del Otro, como $S(\mathbb{A})$, esto es, en su doble cara, simbólica y real.

ya no es la biológica. En cierto modo, se trata de significantes que han vencido a la muerte, como quería Horacio en su famosa oda. Lo que Lacan planea para Joyce, podemos sin demasiado riesgo afirmarlo para Freud: “desde el principio él quiso ser alguien cuyo nombre, precisamente el nombre, sobreviviera para siempre” (“Joyce el síntoma” 163). Lacan ligará a esta idea del Padre-del-Nombre, la de linaje o raza, recuperando la frase que casi cierra el *Retrato del Artista Adolescente* (1916), “la conciencia increada de mi raza”. En efecto, esa temprana obra de Joyce concluye:

Salgo a buscar por millonésima vez la realidad de la experiencia y a forjar en la fragua de mi espíritu la conciencia increada de mi raza.

Abril, 27. Antepasado mío, antiguo artífice, amparame ahora y siempre con tu ayuda. (*Retrato...* 230)

Esos antepasados invocados son los de la herencia filogenética, ese *dark past*, ancestral, casi atávico, desde donde proviene el sujeto; sin esa ‘ayuda’, como también la plantea Freud en su *Moisés*, sin esas huellas histórico-vivenciales, incluso míticas, sin ese trabajo con ese real insistente, no se puede alcanzar ni “la realidad de la experiencia” ni “la conciencia increada de mi raza”. El arte, nos recuerda Lacan, surgido del artesanado, tiene también *su* linaje; sutilmente, Lacan nos deja entrever qué es para él un artista: el que trabaja ese linaje, el que va más allá del “antiguo artífice”, el que logra convertirse en Padre-del-Nombre, a condición de servirse del Padre, de ampararse y contar con su ayuda: “Por eso si el psicoanálisis prospera, prueba además que se puede prescindir del Nombre del Padre. Se puede prescindir de él con la condición de utilizarlo” (*Seminario 23*, 133). Si hay una estética lacaniana —Massimo Recalcati ha distinguido tres—, la fundamental es precisamente la relación entre el arte y lo real, el trabajo entre lo simbólico y lo real, a partir de servirse de lo imaginario, no como representación o construcción fantasmática de la realidad ni tampoco como *automaton*, sino como *sinthome*, esto es, invención imaginaria —al fin y al cabo, si el *sinthome* tiene un estatus conceptual, es precisamente el de ser simbólico-imaginario. Se trata ahora de una invención artística específicamente riesgosa por cuanto constituye un acto

artístico —analogable al acto analítico— por el cual el sujeto se hace responsable, sin posibilidades de disculparse, adjudicándole la responsabilidad al Otro. Y es que por ser un *sinthome*, la obra artística es el resultado del autoengendramiento del sujeto, a partir, al menos, de dos operaciones básicas: creer en el inconsciente y aceptar su castración, esto es, que el Otro es inconsistente, incluso inexistente, y que no hay garantías.

El arte sólo puede ofrecer su modo de saber-hacer con el significante del Otro, de la lengua, pero particularmente de *lalengua*, para apalabrar ese real, sin orden y sin ley, apalabramiento que nunca es total, siempre se trata de jugar con los Nombres-del-Padre para contornear el vacío de significante para apalabrar fragmentos de ese real, de otorgar posibles sentidos para ese real que, en tanto goce, se sufre. Y esta operación hay que hacerla desde el Falo simbólico capaz de dar significación, aunque él mismo carezca de ella. El arte verdadero —opuesto al arte alienado al servicio de lo político— es ético y político, pero precisamente por constituir la invención de un “nuevo imaginario” emancipado (Ídem 120), un *semblante* capaz de contornear ese enigma sinsentido e insensato de lo real. Porque, efectivamente, para Lacan “Lo característico de nuestra operación [del psicoanálisis tanto como del arte], es volver posible este goce, es lo mismo que lo que escribiría *j'ouïs-sens* [yo oigo-sentido como homófono de *jouissance*, goce]. Es lo mismo que oír un sentido” (Ídem 70). No está demás señalar que, si la lengua está del lado de lo simbólico y opera como regulación fálica, la *lalangue*, en cambio, apunta al lado del no-toda, de lo femenino, por eso Lacan dirá en el *Seminario 20* que la *lalengua* es materna, no porque se trate de la lengua nacional o la comunicada por la madre, sino porque está del lado de los equívocos que produce la sintaxis (*Seminario 23*, 114-115). Equívocos que, por ejemplo, ya hemos visto en el poema “Ecce Puer”, donde el juego con la puntuación y la sintaxis provocan el tembladeral del Otro y del sujeto poético. Es desde esa dimensión femenina que la lengua vive, gracias a los “retoquecitos” (Ídem 131) singulares de la *lalangue* de cada cual, que van transformando la lengua general.

Es desde esta perspectiva que se puede afirmar que *Finnegans Wake* es una escritura ‘femenina’, incluso como la de Freud en *Tótem y tabú* y en el *Moisés*. Como vemos, estamos en presencia de otra manera de referirse al linaje o incluso a la herencia arcaica, salvo que, en este caso, ya no se trata del Padre, del falo simbólico, sino precisamente de aquello, del goce, que lo excede y que le resulta irreductible. Lacan retoma, a su modo, la cuestión del *origen*, como procedencia y emergencia —que hemos venido trabajando en este ensayo: “fue el conjunto de las mujeres el que engendró lo que he llamado *lalengua*, ante una lengua que se descomponía, el latín en ese caso, puesto que de esto se trataba en el *origen* de nuestras lenguas (Ídem 115, el subrayado es mío).

Psicoanálisis y arte son para Lacan ‘*praxis*’, a la que definió en el *Seminario 11* (14); y, por ello mismo, se definen como un saber-hacer responsable, como un *acto* —y no una mera *acción* de una mera *práctica*—¹¹⁸ producto de un doloroso proceso de separación o emancipación del Otro simbólico y hegemónico, aunque ese Otro no exista:

Uno solo es responsable en la medida de su saber hacer.

¿Qué es el saber hacer? Es el arte, el artificio, lo que da al arte del que se es capaz un valor notable, porque no hay Otro del Otro que lleve a cabo el Juicio Final. (*Seminario 23* 59)

Joyce no sabía que él construía el *sinthome*, quiero decir que él lo simulaba. No era consciente de ello. Y por eso es un puro artífice, un hombre de saber hacer, lo que también se llama un artista. (Ídem 116)

He aquí, pues, cómo Lacan se sirve de Joyce, y también cómo Joyce se sirvió de Freud: en efecto, en cuanto a Freud, Joyce solía decir “Joyce en alemán, es Freud”.

¹¹⁸ La clínica no debe concebirse como una mera *práctica* que trabaja a partir de una *teoría*; el psicoanálisis es una *praxis* en donde el caso por caso pone a temblar la teoría, de lo contrario, sería un mero aplicacionismo científicista.

Parloteo acerca de Finnegans Wake

Carezco por completo de competencia en literatura inglesa, y particularmente de la obra de James Joyce.¹¹⁹ Mi conocimiento no supera, en todo caso, el de cualquier lector más o menos cultivado. Sin embargo, no quisiera dejar de referirme a unos pocos aspectos que parecen tener consonancia con nuestro ensayo.

En primer lugar, el título *Finnegans Wake* (1939): la cuestión del despertar supone, indudablemente, al sueño, lo cual nos reenvía nuevamente a Freud y a Calderón de Barca. Joyce declaró en algún momento que mientras su *Ulyses* (1922) se planteaba como una experiencia de luminosidad, su *Finnegans Wake*, en cambio, abordaba la vida nocturna o, como sería mejor, los avatares del deseo y del goce en ese *cogito* nocturno que ya Descartes había intuido y Freud abordado en *La interpretación de los sueños*. Por eso, en esta obra, lo que vale es la escritura (más que el relato del sueño), la cual remite, en todo caso, al sueño de un *sujeto escriturario* que no se corresponde con ninguno de los personajes —si es que éstos existen en sentido tradicional, lo cual ha sido muy debatido por la crítica académica—, independientemente de que estos sueñen y despierten. Y esta estrategia escrituraria es, me parece, lo que permite que el lector sea tal o cual personaje, que cada personaje tenga la capacidad de ser un ‘nosotros’ que incluye muchos lectores posibles. Veremos cómo hay una constante circulación de nombres para referirse al mismo personaje.

En esta obra de Joyce, además, sueño y despertar se presentan también como muerte y resurrección, los personajes mueren, resucitan o se metamorfosean incluso admitiendo otros nombres. Asimismo, estas oposiciones se cruzan con la elevación y la caída, pero sobre todo con la

¹¹⁹ A los efectos de este excursus, me he basado en la extensa y muy documentada entrada para *Finnegans Wake* en Wikipedia, suplementada por algunos artículos sobre el tema. Es sorprendente que, en Wikipedia, con todas las citas desplegadas en la nota acerca del sueño y la identidad del soñante (largas discusiones eruditas de muchos académicos), no haya ni una mención de Freud.

cuestión del pecado y la redención, dejando siempre abierta a la interpretación lo no especificado: la calidad del pecado, sobre todo el del padre, o el contenido de la carta de la madre, la cual a veces exonera al marido y en otras lo acusa de sus pecados. Es conocida la experimentación joyceana con el monólogo interior en *Ulysses* (1922) y también al final de *Finnegans Wake*. Por nuestra parte, aunque los monólogos de Segismundo responden a los procedimientos barrocos, pueden leerse en clave de *stream of consciousness*. En *Finnegans Wake* la cuestión del sueño retorna con su intrincado discurso donde los significantes se ligan y mezclan creando neologismos, retruécanos o amalgamas —bien sea el inglés con sus dialectos, bien en los juegos con las etimologías y significantes de otras lenguas (aproximadamente 60 o 70)— en su afán por contornear un vacío difícil de apalabrar. El texto da así cuenta de la imposibilidad de lo simbólico para hablar de ese real que, incluso producido por el significante mismo, permanece enigmático como el ombligo del sueño, resistiendo a la palabra y a la metonimia discursiva; como trauma, eso irrumpe al modo de una *tyché* que despierta al sujeto, precisamente como angustia en el momento más brutal de la pesadilla. Habría, por esto, que trabajar cómo operan los cortes discursivos en *Finnegans Wake*. Un crítico reporta que Joyce mismo le contó a “Arthur Power that “what is clear and concise can't deal with reality, for to be real is to be surrounded by mystery” [que “lo que es claro y conciso no puede tratar con la *realidad*, porque *ser real* es estar rodeado de misterio” (el subrayado es mío con la intención de apuntar a la diferencia estructural establecida por Lacan entre *realidad* como construcción imaginaria/fantasmática y lo *real*).

En este sentido, *Finnegans Wake* se puede abordar como un sueño escandido por un despertar abrupto que vuelve a sumirse en el sueño: la novela es circular —en el sentido de la perspectiva de la historia cíclica de Giambattista Vico, pero probablemente más en la del eterno retorno de lo mismo de Nietzsche—; comienza con el final de una frase cuyo comienzo es precisamente la frase final de la novela, instalando de ese modo una circularidad de la que parece imposible escapar. Al respecto, Lacan señalará cómo esa circularidad que pareciera afirmar una infinitud, hizo que Joyce no percibiera precisamente lo que Lacan nos quiere demostrar:

que el *sinthome*, si es un nudo o incluso una cadena, arrugada, desovillada o desplegada, siempre “encuentra sus límites” (“Joyce el síntoma” 166).

La obra despliega los procedimientos propios del trabajo del sueño, con sus desplazamientos y condensaciones, dando paso a lo reprimido y desplegando el deseo, a la vez que juega con las marcas y huellas —letras— de la memoria —incluso histórica— como una escritura que desbarata la linealidad o convencionalidad de la lengua, instalando una red propia de lo textual, donde cada ‘sílabas’ puede disparar el sentido hacia cualquier destino. Así, por ejemplo, en un capítulo, el sueño de Earwicker, después de emborracharse, nos pone en escena el espionaje de cuatro ancianos (Mateo, Marcos, Lucas y Juan) durante el viaje de Tristán e Isolda; cada uno de estos ancianos hace sus propios comentarios, aunque concluyen que tanto la historia de amor de los amantes legendarios, como ellos mismos, siempre se repiten. Y es que *Finnegans Wake* pareciera intentar la escenificación imposible de lo real apelando no al lenguaje, sino a la incertidumbre y ambigüedad de la *lalangue* o de un delirio producto de la falta de un significante fálico regulador. Como el mito freudiano de la horda, Joyce elabora a su modo un mito, escribiéndolo, dando cuenta de un enigma no-todo posible de apalabrar, a pesar de la convocatoria de innumerables significantes y recursos gramaticales y retóricos.

Lalangue y delirio se instalan como alternativas que remiten, en primer lugar, al sujeto de la escritura, pero también a un estadio pre-edípico de la cultura occidental; de ahí su cercanía a lo pulsional y hasta a lo primitivo. Por ello, es casi imposible encontrar alguna linealidad en el argumento, ya que la obra, además de ofrecerse como una serie de fragmentos —lo real solo puede captarse fragmentariamente— y experimentar con los nombres y la inter e intratextualidad, se nos ofrece como una experiencia escrituraria, ya no de lenguaje y de relato discontinuo de un sueño, sino de *lalangue*, con su juego de ritmos y contrapuntos fonéticos, de modo que cada significante prolifera en sentidos a su vez multiplicados y hasta contradictorios entre sí —como lo planteó Freud en algunos ensayos—, diseminados también por resonancias que parecen apuntar al Ello en tanto

inconsciente genuino, más que a un inconsciente estructurado como un lenguaje.

Así, otra conexión con Freud, amén de la cuestión del sueño, lo siniestro y el sentido antitético de las palabras primitivas, es la importancia que lo egipcio tenía también para Joyce, ya que la intertextualidad que los críticos han señalado con mayor énfasis es precisamente con el *Libro de los Muertos*, además de las referencias a la historia del antiguo Egipto y la figura de Osiris, y obviamente otros textos como la *Biblia* y el *Corán* e indudablemente a la herencia greco-latina. Las referencias a textos ‘sagrados’ está siempre en tono satírico e irónico y hasta cómico –doble sentido del *sacer* [santificado y sucio]—, poniendo en entredicho las ‘verdades’ sostenidas por la religión –tal como Freud procede con su *Moisés*—, la cual queda reducida a una experiencia ilusoria y lúdica. En todo momento el lector percibe cómo lo pulsional busca y a la vez se escabulle del significante, dando como resultado un forzamiento brutal de la gramática –organizadora simbólica regida por la sustancia extensa y la sustancia pensante— en su relación con lo que Lacan denominó la *sustancia gozante*. Por ello, muchos críticos han afirmado que el gran tema de la obra es el lenguaje mismo, pero –desde mi perspectiva, como he afirmado— ese tema es la *lalangue* –o “the inevitable clarity of the old inarticulation” para usar términos de Samuel Beckett—, capaz de unir lo subjetivo, la herencia arcaica, el sustrato histórico, el contexto cultural, la biografía y el linaje irlandés, etc.

Finnegans Wake es un desafío para quien intente leerlo, de un modo parecido al *Moisés* de Freud; fluye dejando al lector en verdaderos atolladeros para construir un sentido, el cual no logra emerger fácilmente –si es que emerge—, de ahí que los críticos hayan coincidido en la tremenda dificultad que presenta la obra, tan fragmentada, cuando se pretende dar una síntesis de su argumento o intentar dar una historia coherente y lineal; en este sentido, es conocida la intención de Joyce –un poco como la ambición freudiana— de hacer hablar a los críticos por al menos doscientos años.

Tal vez otra cuestión puede ser puesta en cercanía con Freud: el temor de no poder completar su obra. Joyce le hace prometer por escrito

Freud: ensayo conjetural

al novelista James Stephens en 1929 que “if I found it madness to continue, in my condition, and saw no other way out, that he would devote himself, heart and soul, to the completion of it” (“si me parecía una locura continuar, en mi condición [¿de salud mental? ¿ceguera?], y no veía otra salida, que él se dedicara, en cuerpo y alma, a completarlo”). La elección de Stephens nos pone nuevamente en relación con Freud: Joyce, tan supersticioso como el fundador del psicoanálisis, elige a Stephens porque ambos habían nacido en el mismo hospital, Stephens había nacido una semana después de él, y porque, obviamente, Stephens era un significante que además remitía a Stephen Dedalus, el alter-ego y antihéroe ficcional de Joyce en su temprano *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916), y más tarde personaje del *Ulysses*. Una vez más, la cuestión del significante, pero sobre todo la cuestión del nombre atraviesa esta escritura joyceana, a la manera en que el goce se desliza por debajo de la metonimia del habla.

Me parece que *Finnegans Wake* está en la constelación de los temas freudianos que —me atrevo a conjeturar— deben ser los que atrajeron la atención de Lacan al final de su enseñanza. Sin detenerme en desarrollar estos temas, me gustaría al menos enumerar algunos, para poner el texto de Joyce en el horizonte de la cuestión del padre, del parricidio, del superyó y hasta su parodia del banquete totémico, más su perspectiva sobre la mujer y la madre, tal como aparecen en *Tótem y tabú* y otras obras de Freud.

Comencemos señalando que la obra de Joyce se centra en una familia, la familia Earwicker (oreja de mimbre), apellido que, como apodado por el Rey Marinero, ya nos pone en la dimensión de la voz y la escucha enredada, como una cesta donde el mimbre es la red que prescientifica y a la vez contornea el vacío, tal como Lacan lo planteará en relación al vaso del alfarero en el *Seminario 7* (149). Earwicker, además, me parece fonéticamente muy cercano a Earwicked, es decir, oreja malvada, perversa o *unheimlich* y hasta a Earweaker, la oreja más débil. Esta familia está formada por el padre HCE (abreviación de “Here Comes Everybody” [Aquí viene todo el mundo] y del nombre Humphrey Chimpden Earwicker [rey

jobado chimpancé oreja de mimbre]); la madre ALP [Anna Livia Plurabelle] significante de belleza plural que se entreteje con miles de nombres de ríos del mundo—, y sus tres hijos, Shem el Escritor (o calígrafo) —más tarde llamado Dolph y también Butt—, Shaun el Cartero —luego llamado Kev y también Taff—, mellizos, y la hija Issy, objeto de disputa erótica entre los hermanos. Estos nombres van a variar en la novela, porque aluden a los Nombres-del-Padre en el linaje de los Earwicker, tanto por los rumores acerca del padre, como por esa carta que la madre le hace escribir a su hijo y cuyo contenido está siempre aludido y eludido a lo largo de la novela; carta, por lo demás que, a diferencia de la robada en el cuento de Poe —de la que Lacan afirmaba que llegaba a destino—, parece no llegar a destino, terminando en un basurero, siendo desenterrada por la gallina Biddy, nombre éste basado en *bid* de múltiples sentidos en inglés, relativos a lo jurídico, a pujar en el parto, a ofertar, etc. Rumores y carta se suman a la lucha de los hijos por reemplazar al padre.

Donald Phillip Verene, en su libro *Knowledge of Things Human and Divine*, ha señalado precisamente que “In the first chapter of *Finnegans Wake* Joyce describes the fall of the primordial giant Finnegan and his awakening as the modern family man and pub owner H.C.E.” (5, [“En el primer capítulo de *Finnegans Wake*, Joyce describe la caída del gigante primordial Finnegan y su despertar como el moderno hombre de familia y propietario de un pub H.C.E.”]). Como vemos, aunque los hijos anhelan la muerte del padre, Finnegan, una especie de *Urvater*, muere al caer de una escalera, aunque luego Earwicker es asesinado en un parque. Anna, su esposa, y no los hijos varones, como ocurría en *Tótem y tabú*, procede a ofrecer el cadáver de su esposo a los comensales del velorio, pero éste desaparece antes de ser devorado. Al estallar una pelea y cuando el whisky salpica el cadáver de Finnegan, éste se levanta de su ataúd pidiendo whisky, pero los duelantes lo convencen de que regrese a descansar recuperando su estado anterior, bajo la sugerencia de que allí estará mucho mejor. Sin embargo, H.C.E. —el de la voz atronadora, casi como la del superyó, como la del *shofar*— luego navegará hacia la Bahía de Dublín para asumir un papel central en la historia. La voz de H.C.E. reaparecerá en la tercera parte de la novela donde se despliega el coito interrumpido del

Freud: ensayo conjetural

matrimonio Porter —otro nombre para H.C.E. y ALP— mientras sus hijos duermen; Jerry, uno de sus hijos, despierta de una pesadilla donde aparece una aterradora figura paterna; la Sra. Porter interrumpe precisamente el coito para consolar a su hijo, mostrándole que se trata de un sueño, que no hay fantasmas en la habitación y que el padre “no es un mal padre audaz”; a continuación regresa a su cama y logra culminar el coito. Tenemos así al Padre Muerto y un espectro de padre que regresa, a lo que seguirá —en el orden de la historia, no del discurso— cierto período de anarquía aprovechado por la Madre y luego derivado en una lucha fratricida.

Más tarde, la reputación de H.C.E. se ve cuestionada por el rumor de haber abusado de dos niñas en Phoenix Park; este episodio va a ir cambiando cada vez que se relata el episodio (*père-versions*). En otro capítulo H.C.E., en el que se transformará en un antiguo rey irlandés, ya un poco borracho —¿cómo Layo?— confesará sus crímenes, particularmente el deseo incestuoso por las hijas. El tema del incesto padre-hija —o su silenciamiento— ha sido bastante abordado por la crítica, no solo por la decepción de Joyce con el tratamiento fallido de Jung con Lucía, la hija de Joyce, sino porque, como el mismo Joyce lo adjetiva en *Finnegans Wake*, formaba parte de una experiencia “easily freudened” (II.5 [fácilmente freudible]). Según Lacan, esta experiencia ‘freudened’ era, para Joyce, algo que realizaba ‘no sin aversión’:

No puede decirse que Joyce se interesara en el análisis, que surgió después. Autores dignos de confianza, que conocían bien a Joyce - yo lo presentí-, que eran amigos de él, afirman de buena gana que, si él *freudened*, si él freudenedó, no lo hizo sin aversión. Creo que es cierto. (“Joyce el síntoma” en *Seminario 23*, 161)

En otro momento, asediado por un estadounidense, H.C.E. se esconde, permanece en silencio frente a las acusaciones que se le hacen y sueña; es enterrado y posteriormente llevado a juicio bajo *otro nombre* (Festy King [Rey Festivo]), durante el cual se solicita la carta de ALP como prueba. Más tarde es liberado y vuelve a esconderse. En cuanto a los hijos,

baste mencionar el asesinato fratricida, de resonancias bíblicas: Shaun mata a Shem, el protegido de la madre. La narración no deja de apelar a la metamorfosis, a la manera de los mitos: mientras lavan ropa, dos lavanderas, situadas en las costas opuestas –litorales— del río, parlotean acerca de las respuestas de ALP a las acusaciones que pesan sobre su marido, pero más tarde se transforman en un árbol y una piedra.¹²⁰ Se dan algunas pistas sobre el contenido de la carta, en la que ALP se declara cansada de H.C.E.; los chismes se refieren a las aventuras juveniles y sexuales de ALP y a la venganza de ésta contra sus enemigos, a la vez que reparte regalos a sus 111 niños sacados de una bolsa de correo. Resulta interesante que la escena de las lavanderas toma lugar en los litorales de un río que se va agrandando a medida que avanza el crepúsculo, momento en que se produce la metamorfosis de las lavanderas. Río, litorales y tiempo parecen diseñar el espacio y la duración de ese ‘parloteo’ en el que la verdad se disemina y se mediodice en la dimensión del rumor.

Finalmente, es interesante ver cómo Shem-Dolph y Shaum-Kev juegan a dibujar el diagrama de Euclides, pero terminan en realidad dibujando los genitales de ALP; al escribir una ‘carta nocturna’ a H.C.E. y ALP,

¹²⁰ Que el parloteo de las lavanderas plantee, por un lado, el chisme como malentendido de la comunicación y como mediodecir de la verdad, y que además se metamorfoseen a la manera de los mitos, pareciera convocar aquello que Lacan dirá en su *Seminario 18*: “El litoral, es lo que postula un dominio, enteramente, como haciéndole a otro, si ustedes quieren, frontera, pero justamente en cuanto que ellos no tienen absolutamente nada en común, ni siquiera una relación recíproca. La letra, ¿no es ella propiamente litoral?” (Clase 7, 12 de mayo de 1971, 9); esa letra (*letter*), que “está en lo real” (Idem 19) y que no hay que confundir con el significante, que está en lo simbólico (Idem 11, 19), alude, lenguaje de por medio, a lo pulsional y al sinsentido o a lo inescrible de lo real (de lo literal a lo litoral), es la que en Joyce evoca a su vez la basura, lo sucio (*litter*), lo cual permite una lectura de *Finnegans Wake* como un texto de “literatura de vanguardia [que] por ser ella misma un hecho de litoral”, pretendería constituirse como un discurso que “se caracterice por no emitirse desde el semblante” (Idem 21), a la vez –y tal vez por ello— que no deja de referirse a “la cloaca de la civilización”. Finalmente, ese parloteo gozoso de las lavanderas que, haciendo semblante, y a los bordes del litoral deviene letra (lo mítico enigmático), en tanto “el escrito, es el goce” (Idem, Clase 8, 19 de mayo de 1971, 2), permite entender el “efecto feminizante” (Idem 3) que Lacan atribuye a sus Escritos y, en consecuencia, que podemos atribuir a la obra joyceana, con esa irrupción de lo real desbarajustando el semblante, esto es, el significante de la literatura canónica –ya fetichizado—, dejando al lector sin garantías de significado, desafiando sus posibilidades de comprensión inmediata y consumista.

Freud: ensayo conjetural

ambos manifiestan estar aparentemente unidos en un deseo de superar a sus padres. Fraternidad aparente, en la medida en que culminará en un fratricidio como modalidad sustitutiva del parricidio, y también temporal, a la manera de una conspiración parricida, bajo el anhelo de ir más allá del padre. *Finnegans Wake* concluye con un largo monólogo de ALP que da conocer una *versión* más del contenido de la carta, mientras intenta despertar a su marido dormido, al que califica de pelele (“You’re but a puny”), y al evocar la figura bastante perturbadora de su padre, amado y temido:

And it’s old and old it’s sad and old it’s sad and weary I go
back to you, my cold father, my cold mad father, my cold mad
feary father, till the near sight of the mere size of him, the
moyles and moyles of it, moananoaning, makes me seasilt
saltsick and I rush, my only, into your arms. I see them rising!
Save me from those therrble prongs! (...) Yes. Carry me along,
taddy, like you done through the toy fair! If I seen him bearing
down on me now under whitespread wings like he’d come from
Arkangels, I sink I’d die down over his feet, humbly dumbly,
only to washup. Yes, tid. Th ere’s where. First. We pass through
grass behush the bush to. Whish! A gull. Gulls. Far calls. Com-
ing, far! End here. Us then. Finn, again! (628)

[Y es viejo y viejo es triste y viejo es triste y cansada regreso
a ti, mi frío padre, mi frío y loco padre, mi fiero padre loco y
frío, hasta la inminente visión de la eminente dimensión de él,
las moilleas y moilleas del mismo, gimoanando, me vuelve li-
momarina y salñorante y me apuro, único mío, a tus brazos.
¡Los veo levantarse! ¡Sálvame de esos zerribles colmillos! (...)
Sí. ¡Llévame, papito, como lo hiciste en la feria de los juguetes!
Si lo viera ahora inclinarse sobre mí bajo unas alas blanquiabier-
tas como si viniera de los Arkangels, me hundiría muerta a sus
pies, humblimemente dumpisa, sólo para adorarlo. Sí, tid. Es
ahí dónde. Por primera vez. Pasamos a través del pasto trasi-
lencio de los arbustos para. ¡Shtquiénes! Una gaviota. Gaviotas.
Llamados lejanos. ¡Llegando, lejos! Termina aquí. Nosotros en-
tonces. ¡Finn, again!] (628)

BIBLIOGRAFIA

- Abad, Gabriela. "Calamidades entre madre e hija", *Actualidad Psicológica*, XLVIII, 529, págs. 23-26.
- Alemán, Jorge. *Soledad: Común*. Políticas en Lacan. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.
- Apolodoro. *Biblioteca*. Madrid: Gredos, 1985.
- Aristóteles. *El arte poética*. Trad. del griego, prólogo y notas de José Goya y Muniain (1948).
- Boelich, Walter, ed. *The Letters of Sigmund Freud to Eduard Silberstein 1871-1881*. Translated by Arnold J. Pomerans. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard UP, 1990.
- Braunstein, Néstor A. "Edipo vienés".
Online: <https://es.scribd.com/document/183390698/edipo-vienes>
- . "El padre primitivo y el padre digitalizado. Del *Urvater* al *Big Brother*". En Braunstein, N. A. et al., *Freud: A cien años de Tótem y tabú* (1913-2013). 76-99
- . "Psicoanálisis y arte: Lacan y Artaud".
https://www.youtube.com/watch?v=9E1LTP-me_g&t=770s
- Breger, Louis. *Freud, el genio y sus sombras*. Barcelona: Vergara Editor, 2001.
- El sagrado Corán*. Versión castellana de Julio Cortés. San Salvador, El Salvador: Biblioteca Islámica «Fátimah Az-Zahra», 2005. Online: http://www.jzb.com.es/resources/el_sagrado_coran.pdf
- Cúneo, Pablo. "De la esposa de YHWH al monoteísmo". *Nueva Sion* (2019). Online: <https://nuevasion.com.ar/archivos/27794>
- Darwin, Charles. *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2020.
- . *The Descent of Man, and selection in relation to sex*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1981.
- . *El origen de las especies*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- De la Barca, Calderón. *La vida es sueño*. Colección Austral. Online: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-vida-es-sueno-0/html/fedc73fa-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html
- Diodoro de Sicilia. *Biblioteca Histórica Libros IV-VIII*. Madrid: Gredos, 2014.
- Elmiger, María Elena. *Duelo. Intimo. Privado. Público*. Los Angeles/Buenos Aires: Argus-a Artes y Humanidades/Arts & Humanities, 2016.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, la genealogía y la historia", en *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979, pág. 7 y ss.

- . *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- . “¿Qué es un Autor?”. *Elseminario.com.ar*, 2000-2005.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu. Varios tomos con diversa fecha de publicación.
- . *Cartas de amor*. México: Ediciones Coyoacán, 1995.
- Fuks, Betty y Caterina Coltai. “Tótem y tabú después Auschwitz”. En Braunstein, N. A. et al., Freud: *A cien años de Tótem y tabú (1913-2013)*. 199-266
- . *Freud y la judeidad. La vocación del exilio*. México: Siglo XXI, 2006.
- Gallo, Rubén. “El español de Freud”. *The European Journal of Psychoanalysis* May 2023. Online: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/el-espanol-de-freud/>
- Gay, Peter. *Freud: una vida de nuestro tiempo*. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, 1989.
- Geirola, Gustavo. “Interpretando el adjetivo ‘áfono’ en relación a la voz como objeto *a* en Lacan”. *Argus-a Artes y Humanidades/ Arts & Humanities* XII.45 (Septiembre 2022).
- Gerez Ambertín, Marta. *Las voces del superyó en la clínica y en el malestar en la cultura*. 4ta. Ed. Buenos Aires: Letra Viva, 2023.
- . *Venganza y Culpa. Dilemas y respuestas en psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2016.
- . *Entre deudas y culpas: sacrificios. Crítica de la razón sacrificial*. Buenos Aires: Letra Viva, 2008.
- Gherovici, Patricia. “El escato-logos de Freud. Mojones de cultura”. En Braunstein, N. A. et al., Freud: *A cien años de Tótem y tabú (1913-2013)*. 176-195
- Intersimone, Luis Alfredo. “Homo sacer, soberanía e incesto en La vida es sueño”. *Hispanic Review* 83.3 (Summer 2014): 263-284.
- Jones, Ernest. *Vida y obra de Sigmund Freud*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1981.
- Joyce, James. *Finnegans Wake*. Trad. Marcelo Zabaloy. Buenos Aires: El Curso de Plata, 2016.
- . *Finnegans Wake*. Faber & Faber 1975. Online: <https://www.rosenlake.net/fw/Finnegans-Wake-Faber-Faber-1975.pdf>
- . *Retrato del artista adolescente*. Trad. Dámaso Alonso. Barcelona: RBA Editores, 1995.
- Julien, Phillip. “El amor al padre en Freud”. *Litoral* 9: 7-27.
- Koren, Daniel. “Destinos del padre”. En Braunstein, N. A. et al., Freud: *A cien años de Tótem y tabú (1913-2013)*. 51-75,
-

Freud: ensayo conjetural

- Lacan, Jacques. *Escritos I y II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.
- . *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- . *Seminario 8 La transferencia*. Ed. de Ricardo E. Rodríguez Ponte. Online.
- . *Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- . *Seminario 17 El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- . *Seminario 18 De un discurso que no sería (del) semblante*. Ed. de Ricardo E. Rodríguez Ponte. Online: <https://e-diccionestjustine-elp.net/wp-content/uploads/2019/10/Seminario-De-un-discurso-que-no-fuera-del-semblante.pdf>
- . *Seminario 20. Otra vez. Encore*. Ed. de Ricardo E. Rodríguez Ponte. <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.9.14%20TODO%20EL%20SEMINARIO%20%20S20.pdf>
- . *Seminario 21 Los incautos no yerran (los nombres del padre)*. Psicolibro. Online: <https://seminarioslacan.files.wordpress.com/2015/02/26-seminario-21.pdf>
- . *Seminario 22. RSI*. Ed. de Ricardo E. Rodríguez Ponte. Online: <https://e-diccionestjustine-elp.net/wp-content/uploads/2019/10/RSI.pdf>
- . *Seminario 23. El sinthome*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- . *Seminario 27 Disolución*. Psicopsi. Online: <https://www.psicopsi.com/wp-content/uploads/2021/06/Lacan-Seminario27.pdf>
- MacCannell, Juliet Flower. "After the Patriarchy: The Regime of the Brother". *Paragraph*, Vol. 14, No. 1, *Freud, Lacan and the Critique of Culture* (March 1991): 68-94
- Mayer Foulkes, Benjamín. "Judaísmo, metáfora del psicoanálisis". Reseña del libro de Betty Fuks, *Freud y la judeidad. La vocación del exilio*. *Psic. Clin.*, Río de Janeiro Vol. 18.2 (2006): 185-188
- Nietzsche, Friedrich. *La Gaya Ciencia*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.
- Pérez Varas, Feliciano. "Las cartas sevillanas del joven Sigmund Freud". En *Austria, España y Europa: identidades y diversidades. Simposio Hispano-austríaco*, 2005. 141-160
- Píndaro. *Odas*. Madrid: Luis Navarro, 1883.
- Ramírez, Mario Elkin. *Seminario Transferencia y resistencia*. Clase 4. Online: <https://www.edupsi.com/tr/clase4.html>
-

- Recalcati, Massimo. "Las tres estéticas de Lacan". En AA.VV. *Las tres estéticas de Lacan. (Psicoanálisis y arte)*. Buenos Aires: Ediciones de Cífrado, 2006. 9-36
- Rodríguez, Emilio. *El siglo del psicoanálisis I y II*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1996.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Trad., introducción y notas de Pilar López de Santa María. Online: <http://www.juango.es/files/Arthur-Schopenhauer---El-mundo-como-voluntad-y-representacion.pdf>
- Seligman-Silva, Márcio. "Tótem y tabú: el "mito científico" de la era de las catástrofes". En Braunstein, N. A. et al., Freud: *A cien años de Tótem y tabú (1913-2013)*. 217-244.
- Shakespeare, William. *As you like it*. Folger Shakespeare Library. Online: https://folger-main-site-assets.s3.amazonaws.com/uploads/2022/11/as-you-like-it_PDF_FolgerShakespeare.pdf
- . *Hamlet*. Folger Shakespeare Library. Online: <https://socrates.acediau.ca/courses/engl/rcunningham/resources/Shpe/Hamlet.pdf>
- . Sófocles. *Edipo rey*. Pehuén, 2001 (online).
- Verene, Donald Phillip. *Knowledge of Things Human and Divine. Vico's New Science and Finnegans Wake*. New Haven & London: Yale University Press, 2003.

Publicaciones de Argus-*a* en su sello ErosBooks:

Martín Giner

Tres escenarios improbables. Dramaturgia de humor

Gladys Ilarregui

El amarillo inaudito. Poemas a Ucrania

Gustavo Geirola

Dedicatorias

Sonetos y antisonetos

Gerardo González

Soave Libertate

Otras publicaciones de Argus-*a*:

Alejandra Morales

Representación de lo femenino en el teatro chileno
Rearticulaciones

Alicia Montes

Literatura erótica, pornografía y paradoja

Gustavo Geirola

Lacanian Discourses and the Dramaturgies

Gustavo Geirola

Introducción a la praxis teatral.
Creatividad y psicoanálisis

María Cristina Ares

Evita mirada

Modos de ver a Eva Perón: las figuraciones literarias y visuales de su cuerpo
entre 1992 y 2019

Gustavo Geirola

Los discursos lacanianos y las dramaturgias

Eduardo R. Scarano (compilador)

*Racionalidad política de las ciencias y de la tecnología.
Ensayos en homenaje a Ricardo J. Gómez*

Virgen Gutiérrez

Con voz de mujer. Entrevistas

Alicia Montes y María Cristina Ares, compiladoras

*Régimen escópico y experiencia. Figuraciones de la mirada y el cuerpo
en la literatura y las artes*

Adriana Libonatti y Alicia Serna

De la calle al mundo

Recorridos, imágenes y sentidos en Fuerza Bruta

Laura López Fernández y Luis Mora-Ballesteros (Coords.)

*Transgresiones en las letras iberoamericanas:
visiones del lenguaje poético*

María Natacha Koss

Mitos y territorios teatrales

Mary Anne Junqueira

A toda vela

*El viaje científico de los Estados Unidos:
U.S. Exploring Expedition (1838-1842)*

Lyu Xiaoxiao

*La fraseología de la alimentación y gastronomía en español.
Léxico y contenido metafórico*

Gustavo Geirola

Grotomski soy yo.

Una lectura para la praxis teatral en tiempos de catástrofe

Alicia Montes y María Cristina Ares, comps.
Cuerpo y violencia. De la inermidad a la heterotopía

Gustavo Geirola, comp.
Elocuencia del cuerpo.
Ensayos en homenaje a Isabel Sarli

Lola Proaño Gómez
Poética, Política y Ruptura.
La Revolución Argentina (1966-73): experimento frustrado
De imposición liberal y “normalización” de la economía

Marcelo Donato
El telón de Picasso

Víctor Díaz Esteves y Rodolfo Hlousek Astudillo
Semblanzas y discursos de agrupaciones culturales
con bases territoriales en La Araucanía

Sandra Gasparini
Las horas nocturnas.
Diez lecturas sobre terror, fantástico y ciencia

Mario A. Rojas, editor
Joaquín Murrieta de Brígido Caro.
Un drama inédito del legendario bandido

Alicia Poderti
Casiopea. Vivir en las redes. Ingeniería lingüística y ciber-espacio

Gustavo Geirola
Sueño Improvisación. Teatro. Ensayos sobre la praxis teatral

Jorge Rosas Godoy y Edith Cerda Osses
Condición posthistórica o Manifestación poliexpresiva.
Una perturbación sensible

Alicia Montes y María Cristina Ares
Política y estética de los cuerpos.
Distribución de lo sensible en la literatura y las artes visuales

Karina Mauro (Compiladora)
Artes y producción de conocimiento.
Experiencias de integración de las artes en la universidad

Jorge Poveda
La parergonalidad en el teatro. Deconstrucción del arte de la escena
como coeficiente de sus múltiples encuadramientos

Gustavo Geirola
El espacio regional del mundo de Hugo Foguet

Domingo Adame y Nicolás Núñez
Transteatro: Entre, a través y más allá del Teatro

Yaima Redonet Sánchez
Un día en el solar, expresión de la cubanidad de Alberto Alonso

Gustavo Geirola
Dramaturgia de frontera/Dramaturgias del crimen.
A propósito de los teatristas del norte de México

Virgen Gutiérrez
Mujeres de entre mares. Entrevistas

Ileana Baeza Lope
Sara García: ícono cinematográfico nacional mexicano, abuela y lesbiana

Gustavo Geirola
Teatralidad y experiencia política en América Latina (1957-1977)

Domingo Adame
Más allá de la gesticulación
Ensayos sobre teatro y cultura en México

Alicia Montes y María Cristina Ares (compiladoras)

Cuerpos presentes.

Figuraciones de la muerte, la enfermedad, la anomalía y el sacrificio.

Lola Proaño Gómez y Lorena Verzero / Compiladoras y editoras

Perspectivas políticas de la escena latinoamericana. Diálogos en tiempo presente

Gustavo Geirola

Praxis teatral. Saberes y enseñanza. Reflexiones a partir del teatro argentino reciente

Alicia Montes

De los cuerpos travestis a los cuerpos zombis. La carne como figura de la historia

Lola Proaño - Gustavo Geirola

¡Todo a Pulmón! Entrevistas a diez teatristas argentinos

Germán Pitta Bonilla

La nación y sus narrativas corporales. Fluctuaciones del cuerpo femenino en la novela sentimental uruguaya del siglo XIX (1880-1907)

Robert Simon

To A Nação, with Love: The Politics of Language through Angolan Poetry

Jorge Rosas Godoy

Poliexpresión o la des-integración de las formas en/ desde

La nueva novela de Juan Luis Martínez

María Elena Elmiger

DUELO: Íntimo. Privado. Público

María Fernández-Lamarque

Espacios posmodernos en la literatura latinoamericana contemporánea:

Distopías y heterotopías

Gabriela Abad

Escena y escenarios en la transferencia

Carlos María Alsina
*De Stanislavski a Brecht: las acciones físicas. Teoría y práctica de procedimientos act-
rales de construcción teatral*

Áqis Núcleo de Pesquisas Sobre Processos de Criação Artística
Florianópolis
Falas sobre o coletivo. Entrevistas sobre teatro de grupo

Áqis Núcleo de Pesquisas Sobre Processos de Criação Artística
Florianópolis
Teatro e experiências do real (Quatro Estudos)

Gustavo Geirola
El oriente deseado. Aproximación lacaniana a Rubén Darío.

Gustavo Geirola
*Arte y oficio del director teatral en América Latina
Tomo I: México y Perú*

Gustavo Geirola
*Arte y oficio del director teatral en América Latina
Tomo II: Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay*

Gustavo Geirola
*Arte y oficio del director teatral en América Latina
Tomo III: Colombia y Venezuela*

Gustavo Geirola
*Arte y oficio del director teatral en América Latina
Tomo IV: Bolivia, Brasil y Ecuador*

Gustavo Geirola
*Arte y oficio del director teatral en América Latina
Tomo V: Centroamérica y Estados Unidos*

Gustavo Geirola

Arte y oficio del director teatral en América Latina
Tomo VI: Cuba, Puerto Rico y República Dominicana

Gustavo Geirola

Ensayo teatral, actuación y puesta en escena.
Notas introductorias sobre psicoanálisis y praxis teatral

Argus-a
Artes y Humanidades / Arts and Humanities
Los Ángeles – Buenos Aires
2024
