

El Horror y la Psicosis en la Teoría del Texto

JESÚS GONZÁLEZ REQUENA

Modernidad / Posmodernidad

*Los sueños de la razón producen monstruos*¹, advirtió Goya en el momento mismo en que la Modernidad comenzaba a realizarse en el ámbito de lo político².

Ahora bien, ¿Cuál es el sueño de la razón? ¿Cuál sino el proyecto de una realidad configurada por el discurso de la razón científica?

Tal había sido, por lo demás, el proyecto de la Modernidad que cristalizara con Descartes. Un proyecto que, en su punto de partida, exigía suprimir cualquier autoridad del pasado³. Y que suponía, por eso mismo, la recusación absoluta del origen.

Pues mientras en el mundo mitológico anterior a la Modernidad la red semántica de la realidad estaba narrativamente configurada, la razón de la Modernidad exigía en cambio separar la realidad de todo relato fundador.

Reclamaba, por eso, tan sólo aceptar lo que claramente se entiende, de acuerdo con la lógica de los significantes científicos en su exploración autónoma de lo real.

Pero el caso fue que, en ese mismo momento, todo se descubrió dudoso. Y no se trataba, sin más, de una duda cognitiva: poseía, por el contrario, la intensidad emocional de la pesadilla. Nos referimos a la pesadilla de Descartes: *"Cuántas veces he soñado que estaba como ahora, vestido, sentado ante la mesa, junto al fuego, con un papel entre las manos, y sin embargo, dormía en mi lecho. ¿Estaré soñando ahora?..."*⁴ Emergía, en ella, el sabor siniestro de la psicosis, en forma de una experiencia de pérdida de realidad.



1 Goya: *Los sueños de la razón producen monstruos*, Caprichos, 1799.

2 Este texto fue presentado como conferencia bajo el título *El horror y la psicosis en la teoría del texto* en el 1^{er} Congreso de Trama&Fondo, 1/6/2002.

3 DESCARTES, R: 1637: *Discurso del Método*, Porrúa, México, 1972, p: 16: "yo me propuse arrancar de mi espíritu todas las ideas que me enseñaron [...]" (p. 13). "El primero de estos preceptos, consistía en no recibir como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal, evitando cuidadosamente la precipitación y los prejuicios, y no aceptando como cierto sino lo presente a mi espíritu de manera tan clara y distinta que acerca de su certeza no pudiera caber la menor duda."

4 DESCARTES, R: 1641; *Meditaciones metafísicas*, Porrúa, México, 1972, pp. 55-56.

Sabemos cómo Descartes hubo de recomponerse: se desprendió de esa experiencia ominosa que le invadía: *Existo en tanto que entiendo*. Mi cuerpo, entonces, no es otra cosa que una máquina. Un cuerpo sometido a la lógica de los significantes, que nada sabe de la pulsión que lo habita.



La Enciclopedia sistematizó la nueva percepción de la realidad que así nació. Y creó, por eso, las condiciones para esa construcción sistemática de la realidad por el discurso de la ciencia que habría de realizar la revolución industrial.

Lo que exigió, en primer lugar, la puesta en marcha de un proceso sistemático de desmitologización del mundo.

No deja de ser notable el hecho de que la misma Enciclopedia, en tanto sistematización de los saberes científicos, pasó entonces a ocupar el lugar del Mito, a la vez que pretendía recusarlo definitivamente.

Con ello, se decretó el fin del tabú y, con él, el del universo de lo sagrado. Todo debería desde entonces ser reducido al ámbito de lo visible, en tanto condición de la clara inteligibilidad de la razón.

Era cuestión de tiempo, pero ya no podía quedar lugar, en esa nueva realidad, la de la Modernidad, para Dios. Pues, a partir de ahora, los nuevos ideales serían los del placer. A la ciencia se le reclamaría, desde entonces, responder a esa exigencia: la de la generalización del placer.

La realidad de la Modernidad –como por lo demás cualquier otra –se configuró a través de sus textos: textos funcionales, racionales, como lo eran los textos de la ciencia, de la tecnología, del capital y del mercado. Y también, textos imaginarios: como los que habrían de configurar el paisaje de la publicidad contemporánea.

En todos ellos reinaba –y reina todavía– la economía del placer, en una desmesurada inflación narcisista. Eran por eso, en cualquier caso, textos que se configuraban dando la espalda a lo real.

Hubo de nacer así una realidad que, en tanto se configuraba de espaldas a lo real, se veía abocada a vaciarse de goce.

De manera que los sujetos no podrían encontrar en ella, en los textos que la configuraban, los puntos de ignición que hicieran posible su inscripción en ellos.

Y es que los sueños de la razón no producen sueños, sino pesadillas. Pues cuando los textos de la modernidad recusan lo real, cuando la realidad que así se configura se afirma en la recusación de lo real, entonces la locura se convierte en la única vía posible hacia el goce.

Quizás la imagen más precisa de esa emergente pesadilla la ofreció de nuevo Goya: el padre, Saturno, devorando a sus hijos⁵.

Pero muchas otras imágenes habrían de proseguir su estela. Entre ellas, por ejemplo, la de Anibal Lecter. Aunque podría tratarse también de la madre, tanto más cuando todo apuntaba al derrumbe inexorable de la sociedad patriarcal.

El trazado de ese trayecto había sido, por lo demás, nítidamente dibujado por el marqués de Sade. Pues Sade era moderno, enciclopedista: deconstruía como *quimera* todo aquello que escapaba al orden de la realidad objetiva. Y sin embargo, a la vez, era para él una evidencia que habitaba ese cuerpo pasional, pulsional, que había sido expulsado de los textos de la Modernidad. Y carecía, por ello, de los símbolos –y de los tábués– que pudieran permitirle simbolizarlo.

Por eso en Sade se encuentra ya, anticipada, esa muerte del erotismo que, con el tiempo, habría de constituir el punto de llegada del proceso tendente al borrado de la diferencia sexual.

Y por eso a la vez, Sade era, no menos que Goya, posmoderno: ambos habitaban –en la misma medida en que comenzaban a construir los textos de– la sombra de la Modernidad.

En suma: Sade, como posmoderno, reclamaba goce, a la vez que, como moderno, deconstruía todos los símbolos que pudieran guiarlo hacia eso mismo que reclamaba. Por eso su demanda de goce conducía a la definición del programa de esas escenas del horror que habrían de constituir el paisaje del incesante espectáculo de lo real contemporáneo⁶. Pues éste era, después de todo, su auténtico lema: que no existe otra verdad subjetiva que la del horror.

Sólo algo después E.T.A. Hoffman acuñó la imagen de una mano literalmente llena de ojos desorbitados: porque todo debía ser sometido al orden de lo visible una vez que había sido abolido el ámbito de lo sagrado, poco después de que el padre de Nataniel, el protagonista de *El arenero*,⁷ se diluyese hasta desaparecer en el humo de su pipa, las escenas del horror conducirían a la destrucción, a la literal desintegración del sujeto.



5 Goya: *Saturno devora a su hijo*, 1810-23.



6 Esto era lo que hubo de prometer en la dedicatoria de *Justine*: "osar [...] los cuadros más atrevidos, las situaciones más extraordinarias, las máximas más horrosas, las pinceladas más enérgicas..." Marques de SADE: 1788 / 1791 *Justine*, traducción Pilar Calvo, Madrid, Fundamentos, 1976, p. 10.

7 HOFFMANN, E.T.A.: *Relatos fantásticos*, Mondadori, Madrid, 1990, p. 84: "mi padre se recostaba en su sillón de encina, y lanzando con febril actividad bocanadas de humo, desaparecía de nuestra vista en una espesa bruma. Aquellas noches mi madre estaba triste, y cuando el reloj daba las nueve, decíamos: 'Vamos, ya es hora de acostarse; id a dormir pronto, porque viene el hombre de arena.' Apenas pronunciaba estas palabras oía yo en la escalera un ruido de pasos pesados; sin duda sería el hombre misterioso de la arena."



8 NIETZSCHE, Friedrich: 1887, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972: p. 173: "Cuando los cruzados cristianos tropezaron en Oriente con aquella invencible Orden de los Asesinos, con aquella Orden de espíritus libres par excellence, [...], recibieron [...] una indicación acerca de aquel símbolo y aquella frase-escudo, reservada sólo a los grados sumos, como su secretum: "Nada es verdadero, todo está permitido..." Pues bien, esto era libertad de espíritu, con ello se dejaba de creer en la verdad misma... [...] la "incondicional voluntad de verdad, es la fe en el ideal ascético mismo, [...] es la fe en un valor metafísico, en un valor en sí de la verdad." P. 174: "extraemos nuestro fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina... ¿Pero cómo es esto posible, si [...] Dios mismo se revela como nuestra más larga mentira? [...] Desde el instante en que la fe en Dios del ideal ascético es negada, hay también un nuevo problema: el del valor de la verdad. La voluntad de verdad necesita una crítica –con esto definimos nuestra propia tarea–, el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho alguna vez, por vía experimental..." P. 184: "Este hecho de que la voluntad de verdad cobre consciencia de sí hace perecer de ahora en adelante –no cabe ninguna duda– la moral."



Sólo quedaba proclamar lo que ya todos sabían: la muerte de Dios. Pues, de hecho, Dios había dejado de existir desde el momento en que había sido borrado, simultáneamente, de los textos de la modernidad y de los de la posmodernidad.

Y es conveniente señalar que el que hubo de proclamarlo finalmente, Nietzsche, proclamó, también, a la vez, la muerte de la *verdad*⁸, a la vez que afirmaba como única verdad la de ese goce pulsional que él llama *voluntad de dominio*.

Añadamos, tan sólo, que el que afrontó esa tarea encontró, en la locura, su destino.

Freud, la pulsión, el deseo

En el núcleo de las pesadillas de la modernidad late la presencia de ese cuerpo real, pulsional, que escapa a las categorías con las que el orden cognitivo trata de ceñirlo.

Por eso la modernidad, en su primera fase de expansión, produjo un síntoma: la histeria. Pero la psicología, modelada sobre la idea del Yo cognitivo, cartesiano, no podía por menos que permanecer ciega a él.

Por eso su ceguera habría de convertirse en violencia contra aquel que osó nombrarlo: Sigmund Freud: alguien que supo reconocer lo que, por lo demás, era evidente: que en el núcleo de los síntomas histéricos latía siempre el sexo, es decir, ese cuerpo pulsional que la realidad de la modernidad había excluido de su territorio.

Los psicólogos decían, de él, que daba demasiada importancia al sexo. Y siguen diciéndolo, lo que demuestra, entre otras cosas, que no van al cine, ni leen novelas. O, al menos, que dejan de ser psicólogos cuando lo hacen. Es decir, también, que ignoran su subjetividad cuando ejercen como psicólogos... Y por eso decretan –es el punto de vista de la Modernidad– que el sexo no tiene importancia, que no es más que un expediente funcional, biológico.

Freud, en cambio, afrontó la cuestión.

Y, sin embargo, es necesario añadir que era un hombre educado en la Modernidad, por decirlo así, un enciclopedista, alguien que creía en los ideales de la ciencia de su tiempo.

Por eso, el primer modelo teórico con el que intentó ceñir la cuestión respondía plenamente a la lógica de la Modernidad.

Nos referimos al primer Freud: el que pensaba los procesos psíquicos como resultado del conflicto entre el Principio del Placer y el Principio de Realidad: frente a la demanda de placer del primero, correspondía al segundo introducir la represión que, conteniéndola, buscara las vías de su parcial satisfacción en la realidad.

Insistamos en que este primer Freud era moderno. Para él ambos principios respondían a una misma lógica esencial: la del Primer Principio de la Termodinámica, que establecía la tendencia universal al equilibrio. Lo que, en términos psíquicos, se traducía en la tendencia de la psique a la búsqueda del placer. Por eso veía en la construcción social que la ciencia moderna hacía posible la vía que habría de permitir la conquista de mayores dosis de placer para los hombres.

Podríamos decir que, en grandes líneas, ese fue el Freud de la IPA. Como también, en otra dirección, el Freud del que harían bandera los teóricos de la liberación sexual.

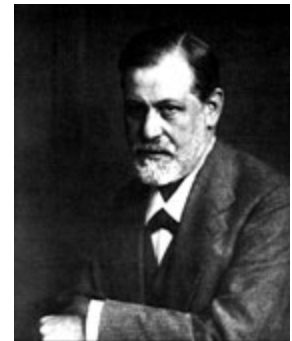
Atendamos al núcleo de su teoría: para Freud, los deseos reprimidos eran el resultado de la represión de las pulsiones. El nacimiento de la cultura era por eso concebido como el resultado de una represión primordial –la prohibición del incesto.

De ella nacía el objeto prohibido y la representación inconsciente de la escena de su posesión: el Fantasma. Con lo que la noción de deseo resultaba implícitamente definida como pulsión ligada a un objeto, es decir articulada, y determinada por una representación.

En este contexto, Freud hubo de definir un horizonte de salud: el síntoma neurótico aparecería como el resultado del fracaso de la represión. Frente a ello, los *individuos sanos* serían, escribió textualmente, los *que han logrado llevar a cabo, con todo éxito, la represión de sus tendencias inconscientes*⁹.

De manera que el deseo bien reprimido abría un horizonte de la salud: el caracterizado por el acceso a la fase genital.

En ese contexto, Freud definió entonces tres modelos patológicos: la neurosis, la perversión, la psicosis. Tres modelos patológicos que eran definidos por oposición, o como desviaciones o fracturas de un cuarto –o primer– modelo psíquico: el de la salud, es decir, el de la *normalidad*.



⁹ FREUD, Sigmund: 1909, *Psicoanálisis (Conferencias de Clark)*, en *Obras Completas*, Vol. 5, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 1552.

Este modelo canónico es el Edipo. Pues el Edipo era, para Freud, no sólo el hecho de los deseos prohibidos edípicos –del niño hacia la madre y de la niña hacia el padre–, sino sobre todo el proceso en el que estos deseos emergían y eran superados y a través del cual habría de construirse la subjetividad humana.

La madurez genital constituía por eso, entonces, la cima del Edipo felizmente atravesado.

Hoy, sin embargo, ya no se concede importancia a la cuestión de la madurez genital: se tiende a relativizarla como una de esas cuestiones menores, vinculadas al conservadurismo de Freud como persona, cuando no se la rechaza netamente como un mito.

En cualquier caso, si prescindimos de la primacía de lo genital como punto de llegada del proceso de maduración sexual, buena parte del edificio teórico se derrumba. O se transforma en otra cosa, como sucede, precisamente, en la obra de Jacques Lacan¹⁰. Pues Freud, en todo momento, definió la neurosis y la perversión por su incapacidad de alcanzar ese estadio de la madurez genital.

Pero convendría llamar la atención en cualquier caso sobre el hecho de que hoy, en el contexto de la brutal crisis de natalidad que está viviendo Occidente, la cuestión alcanza una inesperada actualidad; pues la madurez genital propuesta por Freud se nos presenta como la condición misma de la reproducción biológica.

Y también: como la posibilidad de un goce de acuerdo con la Ley.

Freud dijo en más de una ocasión que intentó pero no pudo leer a Nietzsche. Pensamos que es evidente el motivo: Nietzsche ponía en cuestión los valores éticos y civilizatorios que él consideraba esenciales. Por eso no pudo leerlo, pero en buena medida hubo de encontrarse por sí mismo con su problemática.

Nos referimos al segundo Freud: aquel que se ve obligado a introducir, más allá de la dialéctica entre el Principio del Placer y el Principio de Realidad, ambos determinados por la tendencia a la estabilidad y el placer, otra tendencia que, precisamente, empujaba más allá –y fuera– del placer: lo llamó *Pulsión de Muerte*.

No nos consta que estuviera al día del descubrimiento, en el campo de la biología y de la física, del Segundo Principio de la Termodinámica, pero, en cualquier caso, esa nueva tendencia que aislaba en los procesos

¹⁰ Jacques LACAN: 1972/73: *Aún, Seminario 20*, Paidós, Barcelona, 1981, p. 137: “En lo tocante al goce, hay que hacer responder a la falsa finalidad por lo que no es más que la pura falacia de un goce pretendidamente adecuado a la relación sexual. Bajo este concepto, todos los goces no son más que rivales de la finalidad que eso sería si el goce tuviera la menor relación con la relación sexual.”



psíquicos respondía enteramente a su lógica entrópica, pues constituía una tendencia ciega hacia la destrucción.

La manifestación culminante del vértigo que eso introdujo en el hombre que lo alumbraba se manifestó con toda nitidez en *El malestar de la cultura*¹¹. Un libro en el que Freud constataba cómo se tambaleaban todos los ideales en los que él, a pesar de todo, creía.

La posterior obra de Lacan, quien sí había leído detenidamente la obra de Nietzsche y de ese discípulo de éste que fuera Bataille, aunque casi nunca los citara, constituye una elaboración que encuentra en este segundo Freud su punto de partida y, en ese sentido, un esfuerzo coherente por reelaborar la teoría psicoanalítica en función a los efectos de ese seísmo.

Y éste fue su punto de llegada: la crítica de ese modelo normalizado del Edipo que debiera conducir a la madurez genital.

Desde luego, ello no le condujo a rechazar la noción misma del complejo de Edipo, pero sí a emparentarla con la neurosis y la perversión. Por ello hubo de afirmar el carácter estructuralmente perverso del deseo humano¹².

Lo que le llevó a cuestionar la posibilidad misma de un horizonte de salud, en la misma medida en que de ello deducía la existencia de tan sólo tres modelos psíquicos: neurosis, perversión, psicosis.

Con ello, Lacan se alineaba nítidamente en la estela de Nietzsche y por eso concebía el campo del goce como necesariamente externo al de la Ley.

Y así, frente a las mascaradas de lo imaginario, y a la mentira de lo simbólico, sólo un espacio quedaba para la verdad –y para el goce–: el de lo real.

Por ello, Lacan tendió a difuminar la diferencia entre las nociones de pulsión y de deseo. El auténtico deseo, tal y como habría de aislarlo en su *Ética del Psicoanálisis*, se descubría necesariamente pulsional. Al modo sadiano. Lo que le condujo a hacer de Antígona –contra el mismo Sófocles– una heroína psicopática¹³.

Y por eso, también, hubo de rechazar un punto nuclear de la posición analítica freudiana: la compasión.

11 FREUD, Sigmund: 1929, *El malestar de la cultura*, en *Obras Completas*, tomo XIII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974.

12 LACAN, Jacques: 1957/58: *Seminario 5: Les formations de l'inconscient*, Seuil, Paris, 1998, p. 76: "la cadena metonímica –en la que he situado la esencia de todo desplazamiento fetichista del deseo, dicho de otra manera, de su fijación antes, después, al lado, de todas formas a la puerta de su objeto natural. Se trata de la institución de ese fenómeno fundamental que se puede llamar la radical perversión de los deseos humanos." P. 311: "La relación orgánica del deseo con el significante... lo que en él hay de absolutamente problemático, irreductible y, hablando propiamente, perverso... eso que es el carácter esencial, viviente, de las manifestaciones del deseo humano, en primer plano del cual debemos colocar su carácter no solamente inadaptado e inadaptable, sino fundamentalmente marcado y perverso."

13 LACAN, Jacques: 1959/60: *La Ética del Psicoanálisis*, *El Seminario 7*, Paidós, Barcelona, 1988, Buenos Aires: p. 314: "el enigma que Antígona nos presenta... un ser inhumano." P. 309: "[Antígona] no conoce ni la compasión ni el temor [...]. Por eso, entre otras cosas, es el verdadero héroe." P. 339: "Antígona lleva hasta el límite la realización de lo que puede llamarse el deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal. Ella encarna ese deseo. [...] "Ninguna mediación es aquí posible, salvo ese deseo, su carácter radicalmente destructivo. [...] No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen excepto Antígona. [...] Antígona elige ser pura y simplemente la guardiana del ser del criminal como tal."

Freud, sin embargo, nunca dio este paso.

Desde luego, se vio obligado a reconocer que el Edipo canónico del que él hablaba no era nada abundante. Pero resolvió la cuestión con una sorprendente pirueta teórica: la de afirmar que la normalidad no era algo habitual sino, por el contrario, excepcional.

¿Juego de palabras? Creo que no: más bien enunciado literal: pues para Freud normalidad significaba *norma*, no *media estadística*.



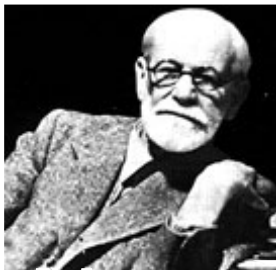
Por cierto que este desplazamiento semántico de las palabras *normal* y *normalidad*, por el que se separan del campo de la norma –que es el de la Ley– para aproximarse al campo matemático de la media –que es una medida: la constancia dominante– es ejemplar de los efectos del discurso de la ciencia.

Y es que ni siquiera ahora Freud podía hacerse nietzscheano: habría de aferrarse siempre, hasta el último momento de su vida, a sus ideales civilizatorios.

Optó entonces, pero nos encontramos ya ante el tercer Freud, por construir una Mitología: la de Eros contra Tánatos. De acuerdo con ella, lo real estaría habitado por dos tendencias contradictorias, una que impulsaría hacia la reproducción de la vida y otra que tendería hacia la aniquilación y la muerte. Es éste, digámoslo de paso, el otro Freud de la IPA.

Pero pienso evidente que Freud, aunque mantuvo esta proposición hasta el final, no dejó en ningún momento de constatar explícitamente su fragilidad. Hasta el punto de señalar que las llamadas pulsiones de vida muchas veces se descubrían habitadas por la pulsión de muerte.

Es un hecho, en cualquier caso, que no logró resolver la cuestión. Pero lo es también, aunque esto se ignore, que, en los últimos años de su vida abrió una nueva vía para intentar lograrlo.



El cuarto Freud: Rolland, Moisés

Quisiera por eso presentarles al cuarto Freud. Uno que apunta ya a la altura de *El malestar de la cultura*, más no en el plano de los enunciados teóricos de su discurso –emblemáticos del Freud del segundo periodo– sino en el plano de la enunciación.

Me refiero al Freud que abre su texto como una respuesta a la interrogación que Romain Rolland le formulara sobre lo que éste llamaba la *sensación oceánica* como núcleo de la experiencia religiosa.

Como es sabido, para responder a esa cuestión, Freud tematizó –y de manera en extremo fecunda– la problemática del origen del yo. Pero resulta evidente que él mismo no encontró satisfactoria su respuesta, no tanto en el plano teórico, como en el plano personal. Es decir, en ese plano en el que se había sentido personalmente tocado por la interpelación de Rolland –me refiero al plano de la interrogación que late en su enunciación.

Así dice, al final del libro, que lamenta no poder dar a los otros, a la gente, lo que piden. Es decir: una *palabra profética*¹⁴.

Resulta evidente, pues, que Freud se sintió interpelado en un plano –el de lo que llamo la *palabra simbólica*– en el que no podía responder.

Mas si no pudo hacerlo en el plano de los enunciados teóricos, no dejó de escribir, en el plano de la enunciación, la importancia de esa cuestión a la que no lograba responder y lo hizo a través de la presencia explícita de Rolland en la obertura de su libro¹⁵.

Además, en esa obertura, en el arranque mismo de su respuesta a Rolland e inmediatamente antes de introducirse en la problemática del origen del yo, hizo una brillante –aunque en ese momento innecesaria– consideración sobre las ruinas de Roma como símil de la configuración del inconsciente. –Y por cierto que introdujo la cuestión desde el punto de vista de un turista que trataba de reconstruir la Roma del pasado a través de sus ruinas.

Aparece, así, Roma: la ciudad más amada por Freud y, a la vez, aquella a la que su inconsciente ponía más obstáculos para acceder.

¿Por qué?

Porque allí le aguardaba Moisés –el profeta por antonomasia– y, como él mismo dijo en otro lugar cuando describió su primera visita a la ciudad, tenía miedo a encontrarse con su mirada:

"Ninguna otra escultura me ha producido jamás tan poderoso efecto. Cuantas veces he subido la empinada escalinata que conduce desde el feísimo Corso Cavour a la plaza solitaria, en la que se alza la abandonada iglesia, he



¹⁴ "Así, me falta el ánimo necesario para erigirme en profeta ante mis contemporáneos, no quedándome más remedio que exponerme a sus reproches por no poder ofrecerles consuelo alguno. Pues, en el fondo, no es otra cosa lo que persiguen todos: los más frenéticos revolucionarios con el mismo celo que los creyentes más piadosos." FREUD, Sigmund: 1929, *El malestar de la cultura*, en *Obras Completas*, tomo VIII, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 3067.

¹⁵ Y no caben ambigüedades sobre la densidad de esa presencia: en la figura de Rolland localiza Freud la presencia de unos ideales éticos en los que se reconoce, como quedará escrito en el comienzo del texto que, más adelante, habrá de dedicarle (FREUD, Sigmund: *Un trastorno de memoria en la Acrópolis (carta abierta a Romain Rolland en ocasión de su septuagésimo aniversario)* en *Obras Completas*, tomo IX, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 3328: "Perentoriamente invitado a contribuir con algún escrito mío a la celebración de su septuagésimo cumpleaños, durante largo tiempo me he esforzado por hallar algo que pudiera ser, en algún sentido, digno de usted y que atinara a expresar mi admiración por su amor a la verdad, por el coraje de sus creencias, por su afición y devoción hacia la humanidad."

16 FREUD, Sigmund: 1913, *El "Moisés" de Miguel Ángel*, en *Obras Completas*, tomo V, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974.

17 FREUD, Sigmund: *Un trastorno de memoria en la Acrópolis* (carta abierta a Romain Rolland en ocasión de su septuagésimo aniversario) en *Obras Completas*, tomo IX, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974.



18 FREUD, Sigmund: *Un trastorno de memoria en la Acrópolis* (carta abierta a Romain Rolland en ocasión de su septuagésimo aniversario), op. cit. p. 3334.

19 Ernest JONES: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Vol. III, Ediciones Horme, Buenos Aires, 1960, 1976, p. 27-28. FREUD, Sigmund: 1900: *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 479.



intentado siempre sostener la mirada colérica del héroe bíblico, y en alguna ocasión me he deslizado temeroso fuera de la penumbra del interior, como si yo mismo perteneciera a aquellos a quienes fulminan sus ojos; a aquella chusma, incapaz de mantenerse fiel a convicción ninguna, que no quería esperar ni confiar, y se regocijaba ruidosamente al obtener de nuevo la ilusión del ídolo."¹⁶

Miedo, en suma, de no lograr estar a su altura.

Pero el diálogo abierto con Rolland no acaba ahí. Existe otra prueba, mucho más contundente, de que Freud no se encontraba satisfecho con su respuesta. En 1936, y con motivo del cumpleaños de Rolland, Freud le envió y dedicó uno de sus últimos textos, y sin duda el más personal de todos ellos: *Un trastorno de memoria en la Acrópolis*¹⁷.

En él describía las vicisitudes de su viaje como turista a la Acrópolis y las dificultades que él mismo se puso para llegar hasta allí. Y, sobre todo, la sensación de desrealización que vivió cuando lo logró a pesar de todo. En el núcleo de todo ello, emergía algo pendiente en la relación con su padre.

"La satisfacción de haber «llegado tan lejos» entraña seguramente un sentimiento de culpabilidad: hay en ello algo de malo, algo ancestralmente vedado. Trátase de algo vinculado con la crítica infantil contra el padre, con el menosprecio que sigue a la primera sobrevaloración infantil de su persona. Parecería que lo esencial del éxito consistiera en llegar más lejos que el propio padre y que tratar de superar al padre fuese aún algo prohibido. [...] el tema de Atenas y la Acrópolis contiene en sí mismo una alusión a la superioridad de los hijos, pues nuestro padre había sido comerciante, no había gozado de instrucción secundaria y Atenas no podía significar gran cosa para él. Lo que perturbó nuestro placer por el viaje a Atenas era, pues, un sentimiento de piedad."¹⁸

Un sentimiento inconsciente de culpabilidad hacia aquel padre que había dicho de él una vez: *este chico no llegará a nada*.¹⁹

Pues bien: había llegado: allí estaba, en Atenas, en la misma Acrópolis, es decir, en la cuna de la cultura clásica.

Pero también, aunque esto no es mencionado allí, aquel mismo padre que una vez hubo de contarle cómo en su juventud un antisemita le había expulsado de la acera quitándole el gorro que llevaba puesto y tirándolo a la calle.

–¿Y tú, ¿qué hiciste? –pregunta un Freud adolescente.

–Dejar la acera y recoger la gorra.²⁰

El joven Freud, avergonzado, eligió entonces como héroe a Aníbal, aquel semita a quien su padre, Amílcar, había hecho jurar que le vengaría de los romanos.

Y durante años y años, Freud siguió viviendo como una humillación vergonzante la conducta de su padre ante el antisemita.

Pero hay que añadir: cuando Freud escribe este texto se halla embarcado en su investigación sobre la figura histórica de Moisés.

Una investigación que le condujo a la más sorprendente de las hipótesis: Moisés sería el discípulo de Amenhotep IV, el faraón que introdujo sin éxito en Egipto la idea de un Dios único. Frente a la regresión que siguió a su muerte, Moisés transmitió a los judíos sus creencias y partió con ellos en busca de la tierra prometida.

¿Por qué este interés tardío de Freud en el origen de la religión judía? ¿Para desmontarla? ¿Para demostrar las imposturas del discurso religioso? ¿Para terminar entonces, definitivamente, de deconstruirlo?

No, en ningún caso. Es el propio Freud quien nos lo dice, si queremos oírlo: si hasta entonces había pensado que la religión no era más que una ilusión con la que los hombres trataban de soportar el absurdo de un mundo que no estaba hecho para ellos, ahora, de pronto, reconocía haber descubierto que había, en ella, una verdad.

Y añade: *una verdad histórica*²¹.

Se trata, para él, de la cuestión del origen y del fundamento de la Ley.

Pues Moisés es quien, en el texto bíblico, transmite al pueblo judío la ley de Dios –por eso también llamada *ley mosaica*. Está en juego, por ello mismo, el fundamento de la función del padre, en tanto soporte e introductor de la Ley. Y ese fundamento, el del padre y el de la ley, encuentra finalmente su origen –su verdad histórica– en el Dios monoteísta.

Se trata, en suma, permítanme que insista en esto, del movimiento opuesto al de la deconstrucción: no destinado a deconstruir la ley, a demostrar su ilusión de verdad, sino, por el contrario, decidido a rescatar precisamente su dimensión de verdad: en tanto verdad histórica, es decir, construida.

20 FREUD, Sigmund: 1900: *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 466.



21 Ernest JONES: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Vol. III, Ediciones Horme, Buenos Aires, 1960, 1976, p. 213: "En enero [de 1935] hizo a Lou Salomé una extensa descripción de varias páginas de sus ideas sobre Moisés y la religión. Culminaban en esta fórmula: «la religión no debe su fuerza a verdad alguna entendida al pie de la letra sino a la verdad histórica que contiene. (...) Además, la base histórica de todo lo que se refiere a Moisés no es lo bastante sólida como para servir de base a mis puntos de vista, valiosísimos a mi juicio. De modo que me mantengo en silencio. Me basta con poder creer yo mismo en la solución que propongo al problema. Esta idea me ha perseguido toda la vida». Poco después decía a Arnold Zweig, con quien mantenía una extensa correspondencia sobre el tema, que Moisés estaba acaparando todos sus pensamientos".

Y es entonces cuando hace una afirmación que nadie parece haber querido oír: que el Dios monoteísta que así nace, constituye no una mistificación más, sino un gran progreso de la espiritualidad humana:

*"Moisés, el egipcio, había dado a una parte del pueblo una representación divina más espiritualizada y elevada, la noción de una deidad única y universal, tan dotada de infinita bondad como de omnipotencia, adversa a todo ceremonial y a toda magia; una deidad que impusiera al hombre el fin supremo de una vida dedicada a la verdad y a la justicia."*²²

²² FREUD, Sigmund: 1939: *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos*, en *Obras Completas*, tomo IX, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 3269.

*"La prohibición de representar a Dios por una imagen; es decir, a la obligación de venerar a un Dios que no es posible ver. [...] esta prohibición tuvo que ejercer, al ser aceptada, un profundo efecto, pues significaba subordinar la percepción sensorial a una idea decididamente abstracta, un triunfo de la intelectualidad sobre la sensualidad y, estrictamente considerada, una renuncia a los instintos, con todas sus consecuencias psicológicamente ineludibles."*²³

²³ FREUD, Sigmund: 1939: *op. cit.*, p. 3309.

¿Un mito?

Desde luego: pero un mito eficaz, productivo, capaz de surcar lo real y configurarlo.

Pues se trata, aunque Freud no llegará a decirlo, del Dios que, con su novedad histórica, hace posible el Edipo, en cuanto éste no se reduce a la prohibición del incesto, sino que constituye un nuevo modelo –y habría que añadir: específicamente occidental– de construcción de la subjetividad humana.

Y uno, precisamente, que focaliza la pulsión en la vía de la madurez genital y de la procreación. Pues no creo que sea necesario recordar que el Dios mosaico, el Dios de la Ley, formula este mandato: *creced y reproducidos. Y repetid mi nombre.*

¿Qué nombre? Precisamente ese que constituye el fundamento mismo de la función paterna.

Y no introduzco con esto una mera especulación, sino que hablo de un mecanismo extraordinariamente concreto que durante siglos incluyó el mensaje paterno: pues el padre simbólico que enuncia la Ley no es invulnerable, mucho menos omnipotente, la eficacia de su función pasa por la afirmación, dirigida al hijo, de que él no es la Ley sino sólo quien la enuncia y, así, la transmite.

Y que por eso si él falla, si alguna vez no está a la altura de su fun-

ción, es él quien falla y no la Ley. Pues permanece ahí en cualquier caso, como lugar y fundamento de la ley, el padre de los padres, es decir, Dios.

¿Y acaso no es eso cierto? ¿No es eso lo que el Génesis demuestra en su comienzo? ¿Que si existe genealogía, que si existe historia del pueblo bíblico es porque se mantiene, generación tras generación, la cadena de los hombres que repiten y transmiten la palabra *Dios*?

Es decir: la cadena de los hombres cuyos actos de enunciación hacen posible la existencia, en el mundo de lo real, de esa nueva cosa real que es la palabra *Dios*.

O podríamos decir, tan sólo: la palabra. Pues, como se sabe, el Dios del Génesis no es otra cosa que eso. –No digo el signo o el significante, sino, precisamente, la palabra real, realmente enunciada: el verbo²⁴. Es decir: el fundamento mismo del relato. –Y por cierto, ¿no es eso, un relato, y por cierto que uno a la vez construido y verdadero, lo único que puede rescatar al sujeto de su neurosis?

24 GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: "En el principio fue el Verbo. Palabra versus Signo", en *TramayFondo*, nº 5, Madrid, 1998.

Dios, y en su estela ese sujeto que nace en el proceso de Edipo, posee, entonces, su verdad histórica. O en otros términos: nace de un acto heroico: el de ese hombre que renuncia a todo para embarcarse con un pueblo de esclavos en la busca de la tierra prometida. Y en ello se ve bien en qué medida un héroe es, también, necesariamente, un profeta: alguien que formula una promesa sobre el futuro y compromete su vida en la tarea de sustentarla.

Es cuestión de tiempo, de insistencia –de obcecación– y, por supuesto, de relevo simbólico, de paso del testigo a otros héroes que soporten el peso de la cadena, el que eso, tarde o temprano, produzca efectos en el único mundo que existe: el mundo de lo real.

Hoy, sin embargo, está de moda burlarse de los profetas. Lo que demuestra que ya no somos capaces ni siquiera de percibir la novedad histórica que la revolución mosaica introdujo en la historia de la mitología. Pues si hasta entonces los mitos no convocaban a otra cosa que a un siempre repetido retorno a los orígenes, con ella, por primera vez, la mitología se proyectó al futuro: se convirtió en proyecto histórico: el proyecto, tan mitológico como histórico, de un mundo más digno para los hombres.

Pero quisiera llamarles la atención de la percepción que Freud tiene, ya a la altura de 1913, en un texto que lleva por título *El "Moisés" de Miguel Ángel*²⁵ de ese acto de heroísmo.

25 FREUD, Sigmund: 1913, *El "Moisés" de Miguel Ángel*, en *Obras Completas*, tomo V, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974.



Su ejemplar análisis textual de la escultura de Miguel Ángel le conduce a descubrir un gesto que entra en contradicción con el relato bíblico mismo. Se trata, propiamente, del punto de ignición de la obra: en el momento de la ira que en él produce la visión de su pueblo entregado a la adoración de los ídolos –y por cierto que del más idiota y actual de todos ellos: el becerro de oro–, en vez de disponerse a arrojar sobre su pueblo las tablas de la ley, se vuelve hacia éstas, protegiéndolas.

¿Contiene su pulsión para salvaguardar la ley? En cierto modo, pero pienso que esta es, después de todo, una manera incorrecta de decirlo. Por el contrario: encuentra, para su pulsión, una vía articulada por la ley –una no menos gozosa pero sí más pura. Y sobre todo: una vía en la que el goce, el contacto y el dolor de lo real, encuentra su sentido: y por ello, en el sentido literal del término, logra merecer la pena.

Y deberíamos añadir: en ese gesto se funda el ser. Pues, en mi opinión, el ser no es lo real, ni tampoco un espejismo.

El ser es la conciencia que resiste en, a, lo real.

Después de todo, ¿no nos brinda así Miguel Ángel, en su Moisés, una excelente articulación de lo que constituye al sujeto?

Vemos allí, por cierto, no un sujeto vacío, inexistente, espejismo del lenguaje destinado a disolverse en el fantasma –como diría Lacan–, sino, por el contrario, un sujeto sujeto a la palabra –verdadera– que lo constituye.

¿Y no es, por lo demás, el viaje intelectual que conduce a Freud de la Acrópolis a Moisés, uno destinado a reencontrarse finalmente con su propio padre? Recordemos la escena que está en el núcleo del reproche y de la humillación: la de ese judío arrojado de la acera que se somete a la agresión que le infringe el dominador.

Hay, desde luego, humillación, en la anécdota enunciada. Ahora bien, ¿qué hay en el plano de la enunciación, es decir, en ese plano que es el de la verdad²⁶?

Diría yo que la más digna enseñanza. La de un padre que –y pienso que no puede haber de ello la menor duda, dado el alto coste para su narcisismo que ese acto supone– acata y transmite la esencia misma de la Ley –y no hay otra Ley que la Ley de la palabra–: uno que dice la verdad. En un acto, por ello fundante, de donación simbólica.

²⁶ Trataremos de argumentarlo bajo la rúbrica de *Teoría de la Verdad* en un próximo número de esta revista.

El Edipo canónico

Esta es, entonces, la tesis que formulamos: que ese último y colosal esfuerzo teórico de Freud tenía por objeto encontrar el fundamento que permitiera reconstruir el Edipo canónico como el centro mismo de un psicoanálisis capaz de escapar del callejón sin salida de la deconstrucción.

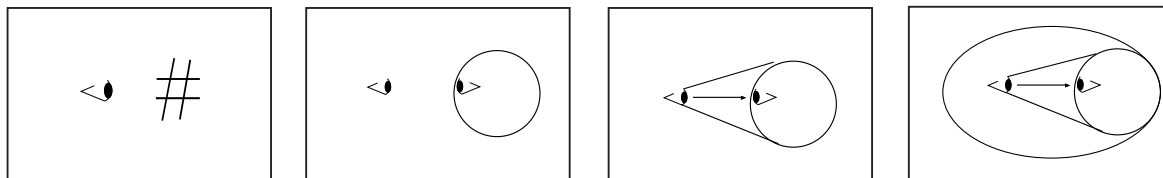
El modelo que ofrecemos en lo que sigue podría encontrarse en algún lugar de su estela²⁷.

En el principio era el caos:

El ojo es una buena imagen de esa pantalla de sensaciones bombardeada por la energía de lo real destinada a convertirse en conciencia.

Cierta figura constante se coloca frente a él, eclipsando el fondo de lo real.

Llamémosla la Imago Primordial.



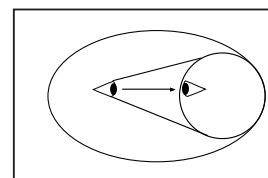
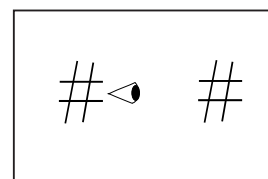
No hay todavía Yo, pero está ya ahí, desde el principio, la pulsión.
Y la Imago Primordial se manifiesta capaz de absorber toda esa pulsión.

Puede ser definida, por tanto, como el gran focalizador de la pulsión.
El individuo se vive, entonces, integrado, configurado en un espacio de placer generado por la Imago Primordial.

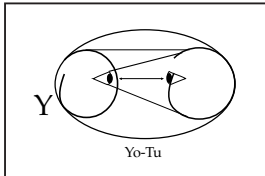
Cuando desaparece, el fondo de lo real retorna.
Tiene lugar entonces una vivencia de angustia, de desintegración.

Pero la Imago Primordial retorna periódicamente.
Y constituye, por eso, el fundamento de lo imaginario.

El Yo se constituye en lo imaginario, por identificación, sobre el modelo de omnipotencia que la Imago Primordial encarna.

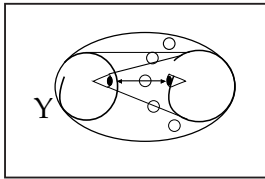


²⁷ Algunos de los presupuestos de este modelo se encuentran argumentados en "El Texto: Tres Registros y una Dimensión", en *TramayFondo* n° 1, Madrid, 1996.



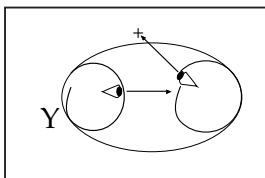
Su localización es producto del funcionamiento del orden semiótico de la lengua materna: yo – tu.

Y junto al Yo y al Tú emergen los objetos: emanaciones diferenciadas, pues tienen un nombre, pero emanaciones del halo de la figura Primordial.



He aquí el fundamento de lo que llamamos intersubjetividad: el despliegue comunicativo y del juego del tu y yo.

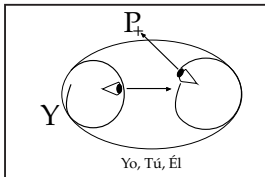
Que demuestra, digámoslo de paso, que la intersubjetividad no tiene nada que ver con la autentica subjetividad, a la que, para diferenciarla, convendría denominar intrasubjetividad.



Pero, en un momento dado, la mirada de la Imago Primordial se separa del eje pulsional, apunta hacia fuera, localiza algo.

El deseo se ve por primera vez: señala a algo que ella no tiene.

De manera que, en ella, algo falta. Cierta hendidura queda desde entonces asociada a quien sin embargo posee el halo de la Imago Primordial.



Y ese algo quien lo tiene, les recuerdo que les estoy hablando del Edipo canónico, es el padre.

El Padre enuncia la prohibición del incesto y amenaza de castración.

Emerge, pues, con él, una función del lenguaje que escapa a la lengua materna, semiótica: la función simbólica –una palabra que no puede ser entendida, pues no tiene por correlato objeto alguno: la palabra *no*.

De esta prohibición nace el Objeto de Deseo en tanto Objeto prohibido. Es decir: la prohibición funda el deseo.

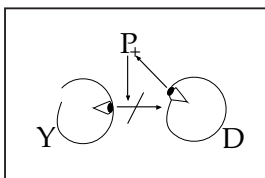
¿Se limita a ello la función del padre?

Pienso que no.

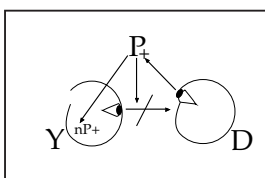
La función simbólica del lenguaje no se limita a la prohibición.

Incluye, también, un acto de fundación.

El padre no sólo prohíbe: también nombra.



El acto de fundación que funda al sujeto: ese sí mismo del individuo: eres. Pero no eres quien crees ser: no eres esa Imago de omnipotencia de la que procede tu yo.



Tu nombre escribe tu singularidad.
Hay, en ello, pues, un acto de Donación simbólica.
¿De dónde obtiene su primer valor el valor esa palabra que nombra?
Del deseo de la madre en tanto retorna sobre el sujeto a través de la mediación simbólica por el lugar tercero del padre.

Lo que falla en la psicosis no es propiamente el Nombre del Padre: casi todos los psicóticos tienen apellido.

Lo que falla es el nombre del hijo: Van Gogh, Dalí, también Althusser: todos ellos reciben el nombre de un muerto.

Pero no es esto lo crucial: todos recibimos el nombre de innumerables muertos que nos preceden en la cadena simbólica de la filiación.

Lo crucial es que reciben el nombre de un muerto del que sus madres no se han desprendido.

Por eso, el psicótico es un hijo sin nombre. De ello precisamente trata el mito de Abraham: *Sacrifícame, tu bien más precioso. Dámelo: no es tuyo.*

¿Un Dios cruel? Pienso que no: uno que dice, al padre como a la madre, que el hijo no es suyo: que no puede ser objeto de su pulsión, que tiene derecho a ser.

De manera que el Padre simbólico no es el Nombre del Padre.

El padre simbólico no es un significante, es un enunciador: el que nombra al hijo. El que le da nombre. Y el que, a diferencia del padre de Schreber, o de la madre de Leolo, se lo prohíbe a sí mismo en tanto objeto para su pulsión.

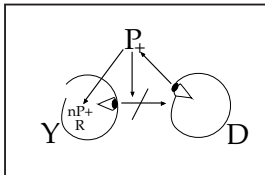
¿Quieren una prueba suplementaria?

¿No se han dado cuenta cómo la manifestación extrema del relato siniestro conduce, en el cine contemporáneo, al rito negro del asesinato del hijo?: *El acorazado Potemkin, La Edad de Oro, Fausto, M el vampiro de Düsseldorf, Persona, Inseparables, Henry, retrato de un asesino, Twin Peaks, La mosca, Seven*, para acabar en ese film que constituye la más neta enunciación psicopática, que es *Funny Games*.

El neurótico, por su parte, ha conocido la prohibición y la nominación. Pero le falta algo.

¿Qué?

Precisamente eso que se construye en la experiencia del diván: un relato.



¿Por qué aparece el síntoma?

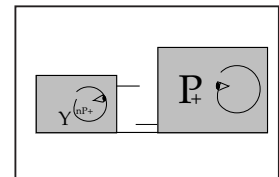
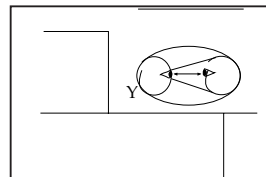
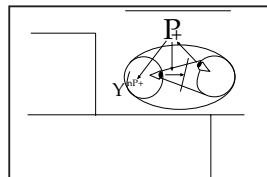
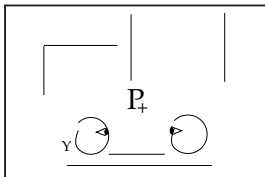
Porque falla el símbolo capaz de guiar al deseo del niño fuera del espacio edípico.

El Padre Simbólico no sólo Prohíbe y Nombra. También Promete. Es decir: da un relato simbólico.

Pues lo singular, el sí mismo que hace al sujeto, para poder localizarse, para poder escribirse, necesita un relato.

Ahora bien: ¿De dónde reciben ese nombre y ese relato sus credenciales de verdad?

Inscribamos el proceso en el texto más amplio que lo conforma.



Al principio, estos espacios no se perciben como diferenciados. Pero están ahí ya prefigurados.

Por ejemplo: el dormitorio de los padres, el salón comedor, el dormitorio del hijo...

Un pasillo separa dos dormitorios.

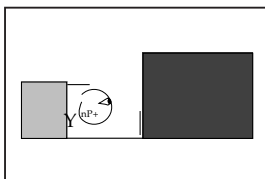
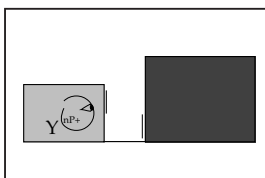
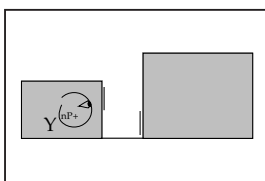
Sus puertas se cierran. La Imago Primordial no alimenta ya al Yo. El niño está solo.

La noche es larga y oscura. Y el Yo se vive amenazado de desintegración.

Sobre todo, a veces, cuando algo arde en el dormitorio de los padres. Sus llamas cobran la forma de ruido y de gemidos.

Diríase que es la Imago Primordial misma la que se encuentra en llamas.

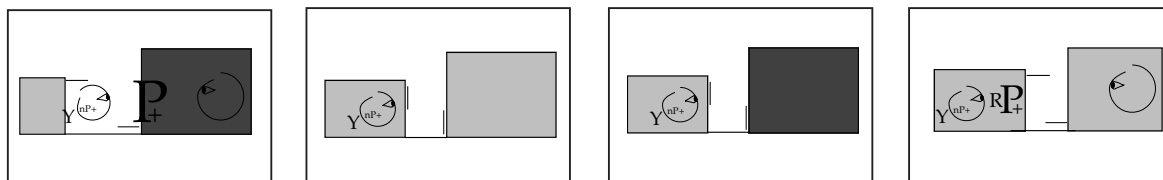
El niño corre hacia allí, golpea la puerta.



Pero el padre, con su envergadura (y esta palabra se escribe con v: habla de una *verga dura*) se interpone.

Formula el tabú: marca como prohibido, es decir, como sagrado, ese dormitorio donde la Imago Primordial arde.

Y nombra como pesadilla la angustia del niño, esas llamas que le impiden dormir.



El niño retorna a la soledad de su habitación y de su angustia.

Y el lugar tabú, sagrado, arde, esa misma noche u otra semejante, de nuevo.

El padre, esta vez, se introduce en la habitación del niño. Y aplaca su angustia con relatos.

¿Cuál es, o más bien era, la estructura de esos relatos?: Un Destinator que formula una orden: partir. Y encomienda una tarea.

Promete, que cuando la tarea sea realizada, poseerá el objeto –la princesa.

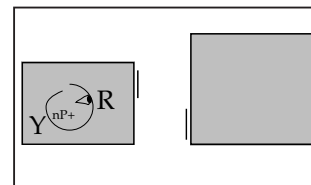
Pero sólo entonces. De manera que esa tarea media entre el sujeto y el objeto. Y cualifica al sujeto como héroe capaz de afrontar a ese objeto, es decir, a la mujer.

Y esto es lo que hay en el núcleo de todos esos relatos, si de verdad son relatos simbólicos: la roca dura: la violencia, la pulsión, lo real.

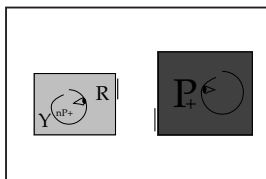
El relato construye un espacio de conciencia para eso.

El relato da al sujeto el tejido simbólico que articula, deberíamos decir, literalmente, que escribe, su pulsión como deseo.

El relato no es sin más una de esas narraciones que describe la semiótica.

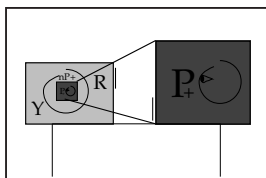


Pues, aunque está tejido con significantes, su eficacia depende de que estos alcancen el estatuto de palabras pronunciadas, enunciadas, no en cualquier momento, sino en ese momento de vértigo, de desintegración, presidido por el shock de las llamas en las que la Imago Primordial se abrasa. Y no por cualquiera, sino por aquel héroe que sabe del goce y del origen.



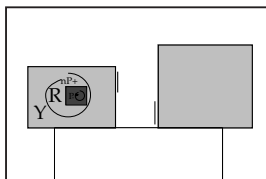
¿Y acaso no obtuvo Moisés las tablas de la Ley de un fuego incandescente?

La palabra verdadera. Palabra que procede del goce y sobrevive a él.



El niño, entonces, elabora, simboliza la Escena Primordial en su sueño. La cifra en su interior.

Nace, así, el inconsciente, en cuyo núcleo late esa roca dura que es la Escena Primordial, pero también el relato que la ciñe y simboliza. De manera que la conciencia se temple a cierta distancia de las llamas de la Imago primordial.



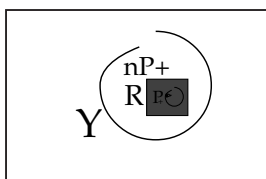
Cómo sujetar el Yo: con una herida: un punto de ignición. Esto es, pues, lo que sujeta: nP+Relato.

Lacan habla de la falta de ser. Y pienso que se equivoca, lexicaliza, conceptualiza mal: El ser es.

No hay, en el núcleo, un vacío: hay, en cambio, experiencia.

¿Cuál es la materialidad del inconsciente?

Por una parte, sin duda, la de las pulsiones: ellas conforman el Ello. Pero por otro la del texto: pues ello habla.



Es, por eso, inexacto decir que hay un lenguaje ahí: el *lenguaje del inconsciente*. Es más exacto, por el contrario, decir: porque el lenguaje existe, hay ahí, en el inconsciente, un texto.

Uno estructurado por la Ley del Relato simbólico. Cuya tarea, como habrán visto, no estriba en prohibir el goce, sino en darle sentido.

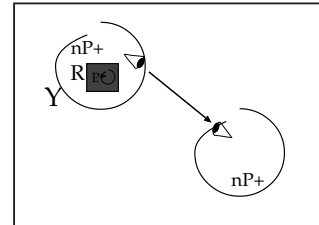
Y, para ello lo localiza en el interior, en un lugar semejante a aquel que nuestros antepasados llamaban *alma*.

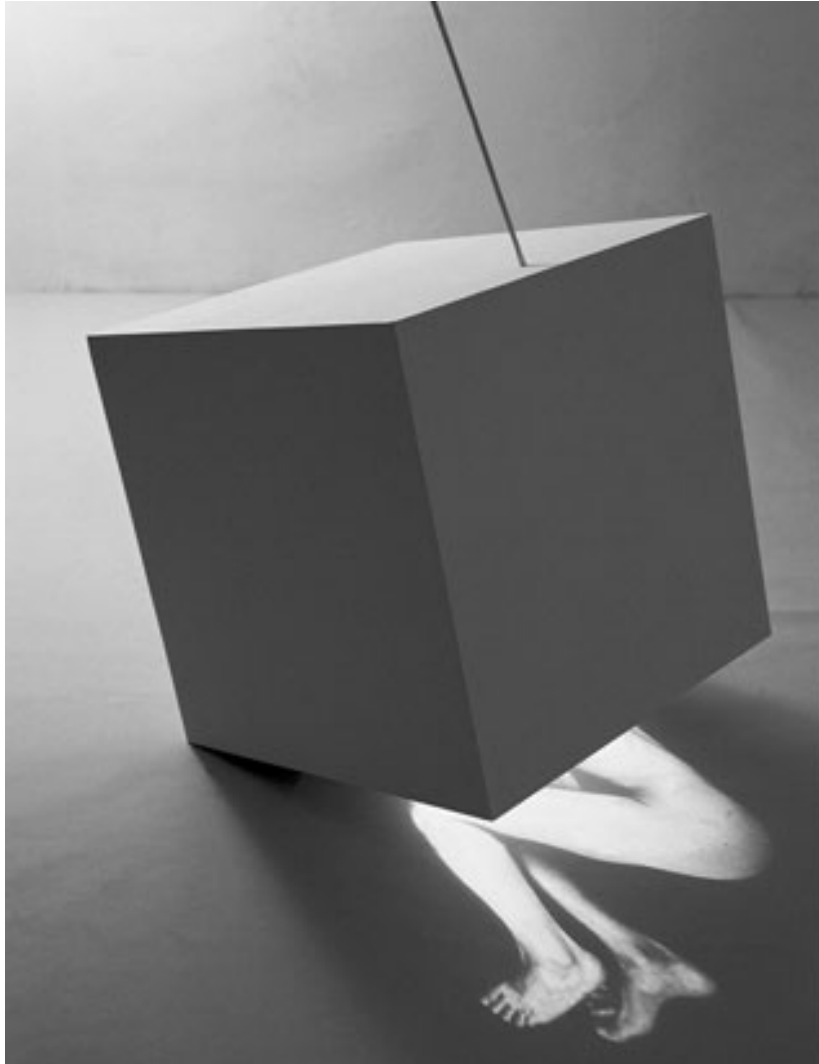
Existe ahora un Yo constituido y separado de su objeto.

Un Yo sujeto a un sujeto, por tanto.

Tal es, en suma, el trayecto de la construcción del sujeto y de su Deseo.

Y, también por ello, la posibilidad de un goce que pueda ser ya no siniestro sino sublime.





Daniel Canogar
Contrabalanza