

El porvenir de la

revuelta

Julia Kristeva ▶

Ya con Sócrates y Platón -y, de modo aún más explícito, en la teología cristiana- se invita al hombre a un "retorno". La revuelta, como vuelta-retorno-desplazamiento-cambio, es la lógica profunda de una cultura que debemos rehabilitar, pues su agudeza hoy está amenazada. El totalitarismo es el resultado de la fijación de la revuelta, por la cual se suspende el desplazamiento retrospectivo, que no es otra cosa que la suspensión del pensar.

La "re-vuelta", en el sentido etimológico y proustiano del término -es decir, como retorno del sentido a la pulsión y viceversa, para revelar la memoria y recomenzar el sujeto-, constituye el eje de las reflexiones desarrolladas en este libro, que se refieren a la visión psicoanalítica de la libertad, al matricidio implicado por el abandono de la lengua natal, al extranjero como traductor y a la hospitalidad como el "grado cero" de la humanidad. Asimismo, la autora efectúa aclaraciones respecto de algunos temas de su obra: la intertextualidad, la distinción entre lo semiótico y lo simbólico, lo abyecto y la abyección, y la extrañeza.

Tras comparar los modelos de libertad de Europa y Estados Unidos, Julia Kristeva manifiesta su certeza de que, en la era posmoderna, debemos valorar la libertad como esencia del "Ser en el mundo" anterior a cualquier causa. En el próximo siglo, la sociedad cosmopolita que tanto añoraron los estoicos será una mezcla de respeto por la identidad nacional y de apoyo al interés general, que reemplazará los abusos de la globalización. Hoy la vida psíquica sabe que su salvación reside en brindarse el tiempo y el espacio necesarios para las revueltas -romper, recordar, rehacer-: la revuelta encarna lo más vital y prometedor de nuestra cultura.



C.F.



Julia Kristeva ▶

El porvenir de la

revuelta

EL PORVENIR DE LA REVUELTA

Julia Kristeva



Traducción de BEATRIZ HORRAC
con la colaboración de
MARTÍN DUPAUS

JULIA KRISTEVA

El porvenir de la revuelta



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - CHILE - COLOMBIA - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 1998
Primera edición en español, 1999

L'avenir d'une révolte
© 1998, Calmann-Lévy
ISBN de la edición original: 2-7021-2845-9

D. R. ©Fondo de Cultura Económica de Argentina, S. A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires.
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D. F.

ISBN: 950-557-333-2

Impreso en la Argentina
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Ahora bien, lo esencial de la tarea del revolucionario no consiste en llevar a cabo el retorno como tal, sino en sacar a luz lo que en él hay de decisivo y específico.

HEIDEGGER, *Nietzsche* (1961).

PREFACIO

Para celebrar los acontecimientos del Mayo Francés, algunos escriben una novela, otros denuncian la impostura, yo escucho a los pacientes que, entre palabras gastadas, abren un camino de eterno retorno. Los apasionados han retomado el camino de la revuelta íntima, el mismo que encaran los realistas que ansían lo imposible.

La poesía siempre supo esgrimir su firme decisión de voluntad libre y volver a la memoria de las palabras para hallar en ellas el tiempo sensible. En esta época —que presentimos de decadencia o, por lo menos, de conflicto—, el cuestionamiento constituye el único pensamiento posible, indicio de una vida simplemente viva.

La intimidad no es la nueva prisión. Su necesidad de vínculos podría, un día, sentar las bases de otra política. Hoy la vida psíquica sabe que su salvación reside en brindarse el tiempo y el espacio necesarios para las revueltas: romper, rememorar, rehacer. De la plegaria al diálogo, pasando por el arte y el análisis, el hecho clave es siempre la liberación infinitesimal: un permanente volver a empezar. Sin él, la globalización apenas servirá para calcular las tasas de crecimiento y las probabilidades genéticas.

Las verdades, incluso las científicas, tal vez sean meras ilusiones; tienen, sin embargo, un porvenir por delante. A diferencia de las certezas y de las creencias, la revuelta permanente es ese cuestionamiento de sí mismo, del todo y de la nada que, evidentemente, ya no tiene lugar o razón de ser.

No obstante y si aún fuera posible, hagamos una apuesta sobre el porvenir de la revuelta. "Me rebelo, luego existimos" (Albert Camus). O mejor aún: Me rebelo, luego existimos *en el porvenir*.

Una experiencia luminosa y de largo aliento.

Julia Kristeva, mayo de 1998.

Primera parte

EL ESPÍRITU DE LA REVUELTA

¿QUÉ REVUELTA ES POSIBLE HOY?¹

Desde hace dos siglos por lo menos, la palabra “revuelta”, que en sus orígenes fue compleja y rica,² ha adquirido una significación política. Actualmente, se entiende por revuelta un cuestionamiento de las normas, los valores y los poderes establecidos. Desde la Revolución Francesa, la “revuelta política” es la versión laica de esta negación característica de la vida consciente cuando esta intenta seguir siendo fiel a su lógica profunda. La revuelta es nuestra mística, es sinónimo de dignidad.

Ahora bien, nos damos perfecta cuenta de que el “nuevo orden mundial” –cuyas ventajas democráticas no es preciso elogiar aquí, a pesar de sus riesgos y de las crisis del Este– es cada vez menos propicio para esta revuelta. ¿*Contra quién* rebelarse ante la falta o la corrupción del poder y de los valores? Y lo que es más grave aún, ¿*quién* puede rebelarse, si el hombre está cada vez más reducido a un conglomerado de órganos, si ya no es un “sujeto”, sino una “persona patrimonial”, con un “patrimonio” que no

¹ *Frankfurter Rundschau*, 21 de enero de 1997.

² Las antiguas formas **wel* y **welu*, que indican un acto voluntario, artesanal, usadas para la denominación de objetos técnicos de protección y de envoltura, generaron los sentidos de “retorno”, “descubrimiento”, “movimiento circular de los planetas”, así como las palabras *volte-face* [cambio súbito de opinión], de origen italiano, *volume* [volumen] de un libro, *vaudeville* [vodevil], de origen francés, e incluso el “Volvo” de los suecos.

solo es financiero, sino también genético o fisiológico, apenas libre de elegir con el control remoto su programa favorito? Presento esquemáticamente –y hasta con cierta rigidez– el panorama de nuestra actualidad para lograr poner en evidencia lo que todos sentimos: la revuelta política se atasca en los compromisos entre partidos cuyas diferencias se hacen cada vez menos nítidas. Y lo que es peor aún, un componente esencial de la *cultura* europea –una cultura de duda y crítica– pierde su dimensión moral y estética. Existe apenas como fenómeno marginal, una manipulación decorativa bien tolerada por la sociedad de espectáculo o, simplemente, sumergida y condenada a la imposibilidad por la cultura-diversión, por la “cultura-performance”, por la “cultura-show” (los anglicismos responden aquí a una mera necesidad circunstancial).

Quisiera retomar una vez más algunos aspectos de mi novela *Posesiones*,³ a riesgo de consolidar mi imagen de persona dramática que se complace en hacer más sombría la actualidad. En el marco de una intriga policial, en una ciudad imaginaria llamada Santa Bárbara –símbolo de la aldea planetaria–, se descubre el cuerpo decapitado de una mujer, Gloria Harrison, traductora y madre de un niño difícil. El lector podrá constatar que, ya antes de la decapitación final, hubo en realidad varios asesinos, varios autores de esta muerte. Esta imagen del sufrimiento femenino y materno, que resume la dificultad de ser mujer, refleja en gran parte mi experiencia personal: la mujer decapitada soy yo. También soy yo esa otra mujer, Stéphanie Delacour, una periodista parisina que lleva adelante la investigación policial junto al comisario principal Northrop Rilksy. En Santa Bárbara, universo mafioso y virtual, la búsqueda todavía es po-

³ *Possessions*, Paris, Fayard, 1996. [Hay traducción al español: *Posesiones*, Buenos Aires, Perfil, 1999.]

sible. “Tú puedes saber” es el mensaje que la novela policial, un género popular que mantiene viva la posibilidad del cuestionamiento, envía al lector. ¿Acaso no es esta la causa de que, en una época en que no se lee, se sigan leyendo novelas policiales? La interrogación, el grado cero de esta aptitud para el juicio, sería así nuestra única protección contra la “banalidad del mal”. Considero mi novela *Posesiones*, igual que tantas otras, una forma menor de la revuelta. Me pregunto, sin embargo, si las otras formas, no menores, son más eficaces.

Además, el universo de las mujeres me permite proponer una alternativa a la sociedad robotizante y de espectáculo que obstruye la cultura-revuelta; esta alternativa es sencillamente la intimidad sensible. Algunos seres, dominados por su sensibilidad y sus pasiones, siguen, no obstante, formulándose preguntas. Estoy convencida de que, ya lejos de tantos proyectos y eslóganes, más o menos prometedores, de los movimientos feministas de los años setenta, la instalación de las mujeres en la cima del acontecer moral y social permitirá revalorizar la *experiencia sensible* como antídoto para el raciocinio técnico. La inmensa responsabilidad de las mujeres con respecto a la supervivencia de la especie –¿cómo preservar la libertad de nuestros cuerpos y garantizar al mismo tiempo condiciones óptimas para la vida de nuestros hijos?– está estrechamente vinculada a esta rehabilitación de lo sensible. La novela es el ámbito privilegiado para esta exploración y para su difusión entre la mayor cantidad de gente posible. Frente a la cultura de la imagen, a su seducción, velocidad, brutalidad y liviandad, la cultura de las palabras, la narración y la meditación que esta permite constituyen, a mi entender, una forma menor de la revuelta. Irrelevante sin duda. Pero, ¿están seguros de que no hemos llegado a un punto de no retorno desde el cual debemos, justamente, *re-tornar* a las pequeñas cosas y ge-

nerar una *re-vuelta* infinitesimal para preservar la vida del espíritu y de la especie?

La *revuelta*, como vuelta-retorno-desplazamiento-cambio, es la lógica profunda de una cultura que yo quisiera rehabilitar pues su agudeza me parece hoy amenazada. Pero volvamos una vez más sobre el sentido de esta *revuelta* que encarna, creo, lo más vital y prometedor de nuestra cultura.

SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS CON EL "RETORNO RETROSPECTIVO"

Ya a partir de Sócrates y Platón y, de modo aún más explícito, en la teología cristiana, se invita al hombre a un "retorno" del que algunos de ustedes tal vez conserven todavía el recuerdo o la práctica. Ese es el sentido del *redire* de San Agustín, basado en el vínculo retrospectivo con la preexistencia del Creador: la posibilidad de cuestionar el propio ser, de buscarse a sí mismo (*se quaerere: quaestio mihi factus sum*) se establece por esta aptitud para el "retorno", *memoración, interrogación y pensamiento* al mismo tiempo.

Sin embargo, el desarrollo de la técnica ha favorecido el conocimiento de valores estables en detrimento del pensamiento como retorno, como búsqueda (como *redire*, como *se quaerere*). Por otra parte, la desacralización del cristianismo y de sus propias tendencias intrínsecas que favorecen la estabilización y la reconciliación en la inmutabilidad del ser han desvalorizado —han imposibilitado incluso— ese "combate" con el mundo y consigo mismo, propio de la escatología cristiana.

Así, la interrogación de los valores se transformó en *nihilismo*; entendemos por "nihilismo" el rechazo de los antiguos valores en pos de un *culto* de nuevos valores sin *interrogación*. Desde hace dos siglos, se considera "revuelta" o

"revolución" —especialmente en la política o en las ideologías que la rodean— a un *abandono del cuestionamiento retrospectivo*, que ha sido reemplazado por el mero rechazo de lo antiguo y su sustitución por nuevos dogmas.

Cuando se dice "revuelta", cuando los medios emplean la palabra "revuelta", se alude, generalmente, ni más ni menos que a esta suspensión nihilista del cuestionamiento en pos de supuestos nuevos valores que —en tanto "valores" justamente— han dejado de cuestionarse a sí mismos, traicionando, por lo tanto, el sentido de la *re-vuelta* que intento transmitirles. El nihilista no es un hombre en *re-vuelta* en el sentido que otorgamos a este término, y que no voy a profundizar aquí. Ustedes podrán leer un amplio desarrollo sobre el tema en *Sentido y sinsentido de la revuelta* y *La revuelta íntima* (*La révolte intime*).⁴ El nihilista en pseudo-*revuelta* es alguien que se ha reconciliado con la estabilidad de los nuevos valores. Esta estabilidad ilusoria es mortífera, totalitaria; nunca insistiré lo suficiente: el totalitarismo es el resultado de la fijación de la *revuelta* por la cual se suspende el retorno retrospectivo, que no es otra cosa que suspender el pensamiento. Se traiciona así su esencia. Hannah Arendt⁵ desarrolló brillantemente esta reflexión.

Busco, desde entonces, experiencias en las que se prolongue y se renueve este trabajo de *revuelta* que, a pesar de errores y crisis, abre la vida psíquica exponiéndola a una infinita *re-creación*. No nos hagamos ilusiones: no basta con reavivar la permanencia de la *revuelta* que la técnica ha intentado impedir para poder alcanzar la felicidad o vaya a saber qué serena estabilidad del ser. La *revuelta* expone al

⁴ *Sens et Non-Sens de la révolte*, París, Fayard, 1996, y *La révolte intime*, París, Fayard, 1997. [Hay traducción del primero al español: *Sentido y sinsentido de la revuelta*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.]

⁵ Hannah Arendt, en su trilogía sobre *Los orígenes del totalitarismo*.

ser hablante a una conflictividad insoportable; nuestro siglo se ha atribuido el temible privilegio de sostener la necesidad de gozar de ella y de sus crisis mórbidas. Pero lo hace de manera diferente de la del nihilista fijado en la celebración de su mero rechazo de "lo antiguo", o en la positividad sin retorno de "lo nuevo".

Se abren ante nosotros dos caminos: o bien renunciar a la *re-vuelta* y replegarse sobre "antiguos valores" o "nuevos valores" que no vuelven sobre sí mismos, que no se cuestionan, o bien retomar sin cesar el retorno retrospectivo para llevarlo hasta las fronteras de lo imaginable, de lo pensable, de lo sostenible, hasta la "posesión". Fronteras que nuestra cultura y sus avances han hecho evidentes.

Prestemos atención a esto: la *revuelta* del hombre moderno no consiste en una mera recuperación del vínculo retrospectivo que sostiene el fuero íntimo del hombre cristiano, sereno en su búsqueda que lo conduce en su retorno al *summum esse*. Por el camino del cuestionamiento retroactivo, el hombre moderno llega a una *conflictividad por siempre irreconciliable* que, aunque haya podido producirse anteriormente en los márgenes del arte o de la mística, nunca alcanzó el paroxismo ni la amplitud que manifiesta en la modernidad.

Así como el concepto de "proceso" diferencia la historia moderna de la antigua, estructurada alrededor del destino y el genio de los grandes hombres, el concepto de "autoorganización" caracteriza la historia contemporánea que se hace, a fuerza de crisis, en nuestro siglo. Sostengo también que el concepto de hombre en *re-vuelta* permite diferenciar al hombre moderno tanto del de la cristiandad, reconciliado ante Dios (*coram Deo*), como del nihilista, su opuesto apasionado, pero simétrico.

EL PSICOANÁLISIS COMO RE-VUELTA

Ahora bien, ¿en qué sentido la "*re-vuelta*" —según podemos concebirla, en coincidencia con Freud, quien nos invita a retomar el inconsciente diabólico, y con otros autores contemporáneos que han explorado los estados límites del psiquismo— se diferencia esencialmente de la relación retrospectiva propia del creyente, del *tendere esse* al "todavía no" o al "ya no"? Intentemos una primera respuesta: se distingue de ella, fundamentalmente, por la fuerte presencia de las fuerzas centrífugas de la *disolución* y de la *dispersión* que acompañan la tensión hacia la unidad, hacia el ser o hacia la autoridad de la ley, que también actúan en la *re-vuelta* moderna.

Es más, de esta conflictividad proviene un *goce* que no es simplemente un capricho narcisista o egoísta del hombre consentido por una sociedad de consumo o de espectáculo. El goce en cuestión —y, en esto, el aporte de Freud es de radical importancia— es indispensable para el mantenimiento de la vida psíquica, indispensable para la facultad de representación y cuestionamiento que es propia de lo humano. En este sentido, el descubrimiento freudiano del inconsciente ha sido el nuevo punto de apoyo de Arquímedes, y se ha constituido en el lugar privilegiado del psiquismo, siempre tributario del Otro y del otro, en el que la vida halla su sentido si y solo si él es capaz de una *re-vuelta*. Sobre esta base, Freud fundó el psicoanálisis en tanto invitación a la *anamnesis*, en función de un *re-nacimiento*, de una *re-estructuración* psíquica.

A través del relato por asociación libre y en la *re-vuelta* regeneradora contra y con la antigua Ley (interdicciones familiares, superyó, ideales, límites edípicos o narcisísticos,

etc.), adviene la autonomía singular de cada uno así como su vínculo renovado con el otro. Pero este otro "palacio de la memoria freudiana" que el psicoanálisis frecuente y transforma no había sido descubierto por Hannah Arendt, que alababa, en cambio, el palacio de la memoria de Agustín, encasillada en una recusación de la psicología y del psicoanálisis, supuestas ciencias de "lo general".

REENCONTRAR EL SENTIDO DE LO NEGATIVO

La Edad Moderna, que comienza —para ubicarla rápidamente en el marco de esta reflexión— con la Revolución Francesa, ha puesto en evidencia la parte *negativa* de este retorno retrospectivo. La experiencia, personal o colectiva, se ha vuelto una experiencia de conflicto, de contradicción. La filosofía —principalmente a partir de Hegel, y de un modo diferente con Heidegger y Sartre— sostiene esencialmente que en el ser mismo actúa la nada.

Esta copresencia de la nada en el ser adquirió la forma de una dialéctica en Hegel.

Heidegger, ya en su texto *¿Qué es metafísica?* (1929), establece la diferencia entre la negación interna al juicio y una nada que también aniquila aunque de un modo diferente al del pensamiento; el filósofo buscará en la sensación y en la angustia las formas nucleares de lo que él llama una *repulsión*, rasgo característico del hombre, ese "*re-jeté*", ese "*je-té*" del ser.* El *Dasein* es una repulsión, el éx-tasis es el otro

* En la versión castellana de los textos de Heidegger, se ha traducido como "ser arrojado" la noción que en francés se tradujo como *être jeté*; también aparece, en referencia a este estado del ser, la expresión "estado de yecto", correspondiente al vocablo alemán *Geworfenheit*. En francés, *rejeté* y *jeté* connotan también "lo rechazado", "lo expulsado".

nombre de la ab-yección: ¿se ha analizado en profundidad esta similitud?

En *El Ser y la Nada* (1943), Sartre se basa en la diferencia entre la negación propia del pensamiento y un anondar-nada primordial; reafirma la libertad más que la repulsión y se afirma, en definitiva, más hegeliano que heideggeriano tanto en el campo de la filosofía como en su anarquismo político.

Aún releo estos textos —y les pido a ustedes que hagan lo mismo— porque dan testimonio de un momento inaudito del pensamiento occidental. Se trata del momento en el que el "retorno retrospectivo", es decir el cuestionamiento, conduce al sujeto, que se conoce a sí mismo y conoce su verdad, a establecer —ni más ni menos— un trato familiar con la psicosis. Tanto la "fuerza" (*Kraft*) aniquiladora —que se halla en el reverso del concepto y cuya noción reabsorbe el impulso inquietante (Hegel)— como el sentimiento de disociación o de repulsión en Heidegger y hasta "la nada pre-judicativa" de Sartre —que alimenta su noción de la libertad como violencia radical, como cuestionamiento de cualquier identidad, de cualquier fe, de cualquier ley—, todas estas ideas chocan con una realidad psíquica que obstruye la conciencia y se exponen a la palpitación del ser cuando se intenta hacer accesible su lógica confrontándolas con realidades humanas. Se desdibujan las fronteras entre sujeto y objeto; la pulsión nos asalta; la lengua se vuelve "tonalidad" (*Stimmung*), memoria del ser, música del cuerpo y de la materia. Heidegger intenta captar esta

Hemos conservado los términos en su lengua original para respetar el juego de palabras de la autora ya que *je* es el pronombre personal sujeto de la primera persona del singular ("yo") y *te* es el pronombre personal complemento de la segunda persona del singular ("a ti"); así, *je-te*: "yo-te". [N. de T.]

psicosis diletante visitando respetuosamente la obra de Hölderlin. Sartre huye de ella y adhiere a una conciencia totalizadora y translúcida; en Flaubert, en *El idiota de la familia*, y en Genet, en *Comediante y mártir* —próximo a la melancolía y a la perversión, por el estilo y el juego—, esta conciencia otorga más espacio al razonamiento y al humanismo mientras que, en Artaud, asume la forma de la destrucción radical.

Espero sorprenderlos con mi afirmación de que la corriente psicoanalítica inaugurada por Freud pertenece a esta interrogación sobre la nada y la negación. No me estoy refiriendo al psicoanálisis norteamericano dominado por la *Ego Psychology*, sino a la interrogación radical que Freud, ubicado justo en la frontera entre la biología y el ser, lleva adelante sobre el psiquismo. Un texto todavía enigmático, *Die Verneinung* (*La negación*), de 1925, da testimonio de esta indagación. Por primera vez en la historia del pensamiento, unos años antes de *¿Qué es metafísica?* de Heidegger, Freud vincula el destino de dos tipos de negación: el rechazo propio de la pulsión (*Ausstossung* o *Verwerfung*) y la negación interna al juicio. Sostiene, fundamentalmente, que el símbolo y/o el pensamiento son del orden de una *negación*, que no es más que una transformación, en ciertas condiciones, del *rechazo* o de la desunión propia de la pulsión, que denomina, por otra parte, “pulsión de muerte”. Preguntas: ¿en qué condiciones la pulsión rechazante se vuelve negación simbolizante? Toda la investigación psicoanalítica sobre la función paterna (Lacan) o la “madre suficientemente buena” (Winnicott), entre otras, intenta responder a esta pregunta; Melanie Klein, por su parte, basa lo más original de su obra en la importancia de esta pulsionalidad disociativa, rechazante, mucho antes de la aparición de la unidad del yo: la posición “esquizoparanoide” precede a la posición

“depresiva”, generadora del simbolismo y del lenguaje. Los trabajos sobre el narcisismo, las personalidades “borderline”, etc., intentan profundizar esta modalidad del psiquismo tributaria de lo arcaico, de lo pulsional, de lo materno y hasta de lo extrapsíquico, la biología y el ser (según las escuelas).

La filosofía y el psicoanálisis, distintas corrientes del pensamiento teórico, comparten esta particularidad: han abordado a través del cuestionamiento retrospectivo (me refiero a la interrogación o el análisis) la psicosis, esta región fronteriza del ser hablante.

De modo paralelo a la filosofía y al psicoanálisis, por medios no teóricos esta vez, sino propios del lenguaje, la práctica de la *escritura*, al desplegar el sentido hasta las sensaciones y las pulsiones, alcanza el sinsentido y hace manifiesta su palpitación en un orden ya no “simbólico”, sino “semiótico”. Yo pienso en esta desemantización del estilo a través de elipsis en Mallarmé o por polifonías y palabras híbridas en Joyce. A través del lenguaje, y gracias a una sobrecompetencia lingüística, se obtiene una aparente regresión, un “estado infantil del lenguaje”. La *chora* semiótica,⁶ esta musicalidad infralingüística que apunta a todo el lenguaje poético, deviene la finalidad principal de la poesía moderna, una “psicosis experimental”. Quiero decir que se trata de la obra de un sujeto —pero de un sujeto en proceso—; ella logra alcanzar regiones peligrosas en las que la unidad se ve aniquilada a través del retorno a la arqueología de su unidad con el propio material de la lengua y del pensamiento.

⁶ Cf. Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, París, Seuil, 1974.

LÓGICAS PARADÓJICAS DE LA RE-VUELTA

Los pensamientos o las escrituras en *re-vuelta* (algunas de cuyas figuras analicé recientemente en Sartre, Aragon y Barthes) intentan encontrar una representación (un lenguaje, un pensamiento, un estilo) de esta *confrontación* del hombre con la unidad o con el límite de la ley, del ser y del ello, a la que el hombre accede a través del goce. Ustedes lo saben, el goce es considerado un mal por la antigua norma. No obstante, en la medida en que este goce es pensado-escrito-representado, deviene travesía del mal y, por ende, tal vez, la manera más profunda de evitar un mal radical, la interrupción de la representación y del cuestionamiento. La cultura *re-vuelta* explora la permanencia de la contradicción, lo provisorio de la reconciliación, la evidencia de todo lo que pone a prueba la posibilidad del sentido unitario (la pulsión, lo femenino, lo innombrable, la destrucción, la psicosis, etcétera).

En esta cultura *re-vuelta* se anuncia una verdadera mutación del hombre surgida de la escatología cristiana de la retrospcción como camino de la verdad y de la intimidad. Se entiende, así, que el descubrimiento freudiano no es un rechazo de esta tradición, sino su profundización hasta los límites de la unidad consciente. Solo a partir de allí es posible la mutación de nuestra cultura que esta vía freudiana anuncia aunque defina una relación diferente con el sentido y con el Uno.

Esta *re-vuelta* —que, a mi entender, manifiesta tanto las crisis como los progresos del hombre moderno— no se realiza en el mundo de la acción, sino en el de la vida psíquica y en el de sus manifestaciones sociales (escritura, pensamiento, arte). Sin embargo, en la medida en que se

trata de una mutación del vínculo del hombre con el sentido, esta *re-vuelta* cultural concierne intrínsecamente a la vida de la ciudad y tiene consecuencias profundamente políticas; plantea *otra* política, la de la conflictividad permanente.

Los ataques, las denigraciones y las marginalizaciones que sufrió el psicoanálisis últimamente son muy conocidos. A la inevitable resistencia que ha sufrido el psicoanálisis desde sus orígenes por enfrentar el “no querer saber” del ser humano —que se complace en la mistificación sexual y evita justamente afrontar verdades susceptibles de ponerlo en *re-vuelta*—, se suman hoy nuevos temores que parecen responder a otras causas. Las modernas condiciones de vida, la primacía de la técnica, de la imagen, de la velocidad, etc., que inducen al estrés y a la depresión, tienden a reducir el espacio psíquico y a abolir la facultad de representación psíquica. La curiosidad psíquica, supuestamente natural, cede ante la exigencia de una pretendida eficacia y se muestra cada vez menos natural; los indiscutibles progresos de las neurociencias son valorizados ideológicamente y difundidos como antídotos para los padecimientos psíquicos negados paulatinamente en su propia existencia para ser, en cambio, reemplazados por su sustrato, la deficiencia neurológica. Un materialismo esquemático pretende dejar de lado el dualismo freudiano que preservaba el lugar de la iniciativa, la autonomía o el deseo del sujeto. Un cognitivismo extremista subsume en la misma lógica la heteronomía de las representaciones psíquicas, por un lado, y la economía neuronal, por el otro. Finalmente, reivindicaciones consideradas *políticamente correctas** ensalzan las diferencias étnicas y sexuales rechazando enfoques racionales (el psicoanálisis, entre otros), que permi-

* En inglés en el original (*politically correct*). [N. de T.]

toicos, de "voluntad" para Agustín. En este campo y no en el de un deseo natural puro, el Occidente desarrolla sus especulaciones sobre la libertad. Recordemos que, para los griegos, la libertad no pertenece al orden de los deseos o de los apetitos, que —a diferencia de ella— someten al hombre y lo vuelven pasivo. Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, los ubica en el orden bestial y hasta inventa una palabra nueva, *pro-áiresis*, que significa "elección entre dos preferencias", con lo que se acerca a lo que será el concepto de Voluntad cristiana, una zona exquisita y muy problemática que abarca los caminos de la libertad.

Freud instala, así, el psicoanálisis en el camino trazado por Aristóteles, San Pablo y San Agustín; Lacan, sin temor a los atajos, lo define como de un "muy particular cristocentrismo".¹⁴ Para Freud, el sujeto es libre de morir en esta libertad de su deseo, para ofrecer su carne al ideal de su padre: gloria e infierno de la redención, el monoteísmo judeocristiano afirma, de modo paroxístico y, por ende, verdadero, una estructura universal del deseo humano en la medida en que este queda atrapado en la red del sentido. Nietzsche devela las crisis de dicha libertad del deseo: el deseo —que no es otra cosa que deseo de muerte— es, en última instancia, deseo de poder que realiza la voluntad encarnizada del hombre, del superhombre, de seguir viviendo; mantenerse vivo es el único valor de la dialéctica libertaria. Freud tampoco decía otra cosa aunque diagnosticara, con más decepción que optimismo, un "malestar en la cultura".

La respuesta de la *Kehre* heideggeriana a esta obstinación del poder supremo libertario del "querer estar vivo" es ampliamente conocida: la vuelta al "Ser errante", a la "sere-

¹⁴ Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, ob. cit. (1959-1960), p. 207.

nidad" de su "abandono" en el "historial". Se combate el subjetivismo en pos de una meditación ontológica que solo la lengua del poeta puede realizar. Evidentemente, en esta perspectiva, el psicoanálisis parece inadmisibile no solo porque "biologiza[ría] la esencia del hombre", sino porque, además, sucumbiría ante el subjetivismo del deseo asimilado al voluntarismo.

Lacan, contradiciendo a Heidegger pero siguiendo sus lineamientos, mantiene el valor transcristiano de la interioridad subjetiva, llevándola a su posición más radical. El sujeto es libre —incluso heroico— si "no cede en su deseo" y únicamente "culpable de haber cedido en su deseo".¹⁵ Al insistir en que el aporte del psicoanálisis habría consistido justamente en autorizar al sujeto a descubrir su deseo y llegar hasta sus propios límites, Lacan lo protege de un psicoanálisis normalizador al que acusa, y con razón, de no ser más que un "moralismo comprensivo" o una "domesticación del goce perverso". Asigna al psicoanálisis el poder de conducir al sujeto al reconocimiento de que el deseo es un deseo de muerte, y de inscribir este desamparo como condición de cualquier acción por fuera del análisis.

Esta no fue solo una posición antinormativista —en implícito enfrentamiento con la egopsicología y otras desviaciones conductistas del psicoanálisis, principalmente del norteamericano—, sino también una actitud *desculpabilizadora*, que rehabilitó el deseo en el sentido freudiano de su peligrosidad —tal como hemos intentado caracterizarlo— y reveló la verdad capital del descubrimiento freudiano, es decir, la incomodidad que genera como la razón principal por la que encuentra y encontrará siempre resistencias en el universo moralizante de la técnica y de la adaptación.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 368 y siguientes.

ten, sin embargo, establecer con claridad sus singularidades. Al denigrar lo que llaman un universalismo analítico, estas corrientes oscilan entre la militancia y las lógicas de secta. Cabe señalar también que la política de las propias sociedades psicoanalíticas —demasiado temerosas y preocupadas frecuentemente por salvaguardar su pureza clínica y, otras veces, por el contrario, agresivamente ideológicas, cuando no espiritualistas— contribuye a desvirtuar esta “revolución copernicana” que Freud introdujo en este siglo y que —esto se reconocerá paulatinamente— forma parte, tal vez, del escaso grupo que no se aleja ni de los padecimientos ni de las re-vueltas de nuestra modernidad.

Tal vez sea conveniente recordar algunas lógicas paradójicas de la cura psicoanalítica para ayudar a la mejor comprensión del tipo de intimidad que pusieron en juego la experiencia psicoanalítica y el arte moderno, aunque con recursos diferentes, por supuesto.

Recuerden el “des-tiempo” (*Zeit-los*) inaudito que ninguna filosofía logró poner de manifiesto antes que Freud y que, según él, caracteriza no solo el *nunc stans* místico, sino también la temporalidad del inconsciente. Mientras la existencia humana está intrínsecamente vinculada al tiempo, la experiencia analítica nos reconcilia con este des-tiempo que es el de la pulsión y, más precisamente, el de la pulsión de muerte; la interpretación analítica, a diferencia de cualquier otra traducción o desciframiento de signos, aparece como una versión laica del “per-dón”,* en el que creo ver, más que una suspensión del juicio, una donación de sentido más allá del juicio en el corazón de la transferencia/contratransferencia.

* En el original, *par-don*. En francés, *pardon* significa “perdón” y *par don*, “por don”. [N. de T.]

Des-tiempo, modificación del juicio; la experiencia analítica nos conduce a las fronteras del pensamiento; y como comprenderán, tanto al filósofo como al moralista les interesa aventurarse en esas regiones pues el cuestionamiento del pensamiento (¿qué es acaso un pensamiento sin tiempo, sin juicio?) implica también cuestionar el juicio, por ende, la moral y, finalmente, el vínculo social.

Sin embargo, podemos interesarnos más específicamente por las variantes estéticas o literarias del des-tiempo y del perdón tal como la experiencia analítica las presenta. Podríamos volver, en definitiva —con el “des-tiempo” y el perdón—, ni más ni menos que a la *intimidad*, que nos parecerá una experiencia de sufrimiento. ¿No es cierto acaso que las diversas formas de “posesión” de nuestra intimidad justamente —inclusive las posesiones más demoníacas, las más trágicas— siguen siendo nuestros refugios y nuestras resistencias ante un mundo llamado “virtual”, en el que se deshacen los juicios que carecen de una forma arcaica y bárbara? Ahora bien, esta intimidad se despliega con su des-tiempo en su extraño per-dón en la experiencia imaginaria, especialmente en la literatura.

¿Estoy defendiendo acaso, en definitiva, la causa de la *revuelta íntima* como la única revuelta posible? No ignoro las crisis comerciales y los estancamientos espectaculares de todas las producciones imaginarias en las que se manifiesta nuestra intimidad en revuelta. Existen épocas en las que incluso la vía mística —esta aceleración de las mutaciones libertarias— se deja confinar en los cuidados de la patología, cuando no en los guetos espiritualistas o decorativos. Nuestra época es una de estas. Pero, incluso ante la invasión del espectáculo, podemos meditar acerca de las potencialidades en revuelta que lo imaginario puede resucitar en nuestra intimidad.

Tal vez todavía no sea el tiempo de las grandes obras o tal vez estén sucediendo ante nosotros, sus contemporáneos, sin que seamos capaces de verlas. Podemos, sin embargo, proteger la posibilidad de que aparezcan manteniendo en *re-vuelta* nuestra intimidad.

Segunda parte EXPERIENCIAS DE LA LIBERTAD

La posición de Lacan también tuvo el coraje de plantear –aunque sin resolverla– la cuestión de la ética del psicoanálisis, que Freud no abordó.

Pues, si bien es cierto que la benévola neutralidad del analista permite al paciente “no ceder en su deseo”, también para nosotros esta libertad va acompañada por algunos ideales. El analista no permite que los deseos en los que “no se cede” desborden pura y simplemente. Su escucha y su interpretación acogen estos deseos a partir de una elección moral –que, evidentemente, constituye una ética no educativa aunque no carente de objetivos comunitarios que encuadran e, incluso, refrenan, a veces, los deseos liberados en la transferencia–. El mismo Lacan evoca algunos de sus ideales: hacer que el paciente sea capaz de amar, favorecer su autenticidad contra los “como si”^{*} o los “falsos *selves*”, reforzar así su independencia. Se puede afirmar que este marco impone, por lo menos, una fuerte negociación al que “no cede en su deseo”. ¿Cuál? La modernidad supuestamente liberada no ha sido capaz de descubrir nuevas perversiones; ahora bien, ¿hemos sido capaces acaso de descubrir nuevas respuestas a esta vieja e indeleble perversidad de nuestras libertades... sadomasoquistas?

Henos aquí otra vez en el punto de partida. El psicoanálisis, ¿restituye al hombre el carácter salvaje de sus deseos, para el que no queda más que la redención? ¿Esto hace del psicoanálisis un “cristocentrismo” sin más Dios que el Significante? ¿O anuncia un ateísmo grave y tal vez trágico, que rehabilita sin más la pluralidad de los vínculos comunitarios y de su posible restablecimiento?

* En inglés en el original (“*as if*”). [N. de T.]

EL PSICOANÁLISIS, ¿ES UN MORALISMO COMPRENSIVO?

El abanico de las “nuevas enfermedades del alma” que los pacientes despliegan ante nosotros en este fin del segundo milenio podría organizarse, a mi entender, en dos categorías: los que han decidido seguir su deseo hasta las últimas consecuencias y padecen por ello, y los que ni siquiera lo han descubierto. El perverso, por definición insatisfecho –al que la sociedad de consumo y de espectáculo elogia sin cesar– carece de límites, interdictos, padre o valores. Al anoréxico (tal vez también al *borderline*, al enfermo psico-somático o al melancólico) se lo quiere liberar de sus síntomas restituyéndole el acceso a sus deseos. El trabajo del psicoanálisis no consiste ni en liberar ni en reprimir, sino en elaborar-reelaborar el aparato psíquico, para permitirle renovarse en cada prueba interna o externa.

El gran logro de la historia del psicoanálisis es haber incorporado esta complejidad del aparato psíquico. En este aspecto, Freud hizo los primeros aportes, que sus sucesores, kleinianos, lacanianos, seguidores de Winnicott y tantos otros enriquecieron.

Este modelo, cuya excelencia supera ampliamente los modelos estructuralistas o cognitivistas, es indisoluble de la experiencia de la transferencia-contratransferencia. El hecho de que Freud no lo haya conceptualizado no desmerece su descubrimiento. Corresponde al psicoanálisis moderno elaborar y desarrollar su teoría. La particularidad que la define es que, tal como el psicoanálisis la muestra, *la libertad del deseo –cuyo carácter sadomasoquista debe ser reconocido–* se actualiza en un vínculo paradójico, el vínculo psicoanalítico. Real y, sin embargo, eminentemente ima-

PSICOANÁLISIS Y LIBERTAD⁷

UN POCO DE HISTORIA, FREUD Y LACAN

La libertad no es un concepto psicoanalítico. Según el índice de la *Standard Edition*, Freud emplea esta palabra solo rara vez (en *Lo ominoso*, 1919, y, sobre todo, en *El malestar en la cultura*, 1929), y le da el sentido de *empuje pulsional* obstaculizado por la necesidad de los humanos de vivir en comunidad. Este impulso libidinal es profundamente ambivalente, siempre guiado o dominado por la pulsión de muerte que la cultura rechaza. Al retomar y profundizar sus proposiciones de *Tótem y tabú* (1913) sobre el mito fundador del "asesinato del padre", Freud establece las dos condiciones inherentes al ser humano que le impedirían la libertad absoluta que él le asigna y que no serían más que *la realización de sus deseos*.

Por un lado, la necesidad de *compartir las satisfacciones* con los demás miembros de la comunidad, a los que necesita por su debilidad física y su insuficiente técnica para dominar la naturaleza.

Por otro, la *conciencia* —y esto es de radical importancia— pues ningún progreso técnico ni moral podría modificar lo

⁷ Texto redactado según una conferencia pronunciada en el Congreso de la Sociedad Canadiense de Psicoanálisis, Montreal, 18 al 20 de junio de 1998.

que debe llamarse la esencia trágica del ser humano—, constituida originalmente por la barrera de la libertad pulsional (por la represión, por la censura, es decir, por la “cultura”), que impone una creciente restricción a la realización de los deseos (y, por ende, a la libertad).

A través de la censura, la conciencia transforma el deseo reprimido en remordimientos, culpabilidad, pero también en autodestrucción; así, en el masoquismo o en la melancolía, el yo es el blanco de la agresividad.

La libertad individual no es un patrimonio de la cultura. Fue máxima antes de toda cultura; es verdad que en esos tiempos las más de las veces carecía de valor porque el individuo difícilmente estaba en condiciones de preservarla. Por obra del desarrollo cultural experimenta limitaciones, y la justicia exige que nadie escape a ellas. Lo que en una comunidad humana se agita como *esfuerzo libertario* [*der Freiheitsdrang*, en alemán, y *the desire for freedom* o *the urge of freedom*, en inglés]⁸ puede ser la rebelión contra una injusticia vigente, en cuyo caso favorecerá un ulterior desarrollo de la cultura, será conciliable con esta. Pero también puede provenir del resto de la personalidad originaria, un resto no domeñado por la cultura, y convertirse de ese modo en base para la hostilidad hacia esta última. El esfuerzo libertario se dirige entonces contra determinadas formas y exigencias de la cultura, o contra ella en general.⁹

⁸ Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 14, 1925-1931, p. 455, y *Standard Edition*, vol. 21, 1927-1931, p. 96.

⁹ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, París, PUF, 1971, p. 45. [Hay traducción al español: *El malestar de la cultura y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. 21, p. 94, que es la versión que transcribimos.]

Más adelante, veremos la distinción entre una “mala” libertad de los instintos opuesta a una “buena” libertad de la seguridad:

De hecho, al hombre primordial las cosas le iban mejor, pues no conocía limitación alguna de lo pulsional. En compensación, era ínfima su seguridad de gozar mucho tiempo de semejante dicha. El hombre culto ha cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad. Mas no olvidemos que en la familia primordial! solo el jefe gozaba de esa libertad pulsional; los otros vivían oprimidos como esclavos. Por tanto, en esa época primordial de la cultura [...], no es lícito envidiar [a los pueblos primitivos] por la libertad de su vida pulsional; está sometida a limitaciones de otra índole, pero acaso de mayor severidad que la del hombre culto moderno.¹⁰

La conciencia moral y su órgano, el Superyó, imponen, ya a los primeros homínidos, un renunciamiento a la libertad pulsional que Freud lamenta en cierto modo, pero acaba por aceptar como compromiso necesario para salvaguardar la vida:

En algún momento de esta indagación, se nos impuso la idea de que la cultura es un proceso particular que abarca a la humanidad toda en su transcurrir, y seguimos cautivados por esa idea. Ahora agregamos que sería un proceso al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad. *Por qué deba acontecer así, no lo sabemos*; sería precisamente la obra del Eros. [...] Ahora bien, a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. [...]

¹⁰ *Ibíd.*, p. 69 [pp. 111-112 de la traducción al español].

Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana. ¡Y esta es la gigantomaquia que nuestras niñeras pretenden apaciguar con el “arrorró del cielo”!¹¹

(Se trata de un texto tomado de Heine, que cita este canto popular del renunciamiento y coincide con él en que “hay que acunar al pueblo, ese gran tonto, cuando lloriquea...”.)

He citado ampliamente este texto único de Freud sobre las aporías de la libertad, no solo porque sé que se leen cada vez menos los textos canónicos, y menos aún los textos fundadores del psicoanálisis, sino también porque este escrito tardío de Freud –lejos de ser somero como a menudo se ha sugerido– parece revelar, a mi entender, una de las más actuales audacias del fundador del psicoanálisis. No tengo ninguna intención de subrayar las paradojas y los progresos de esta libertad, según Freud, de acuerdo con la larga historia de la filosofía de la libertad que, ya se lo ha dicho, proviene del pensamiento precristiano y de la teología más que de la filosofía antigua. Me limitaré a indicar algunos puntos de interés para el psicoanálisis actual.

Freud parece tener, al comienzo, una concepción naturalista del placer, del hombre de placer que aspira a realizar naturalmente sus pulsiones. No estamos lejos de la noción griega de la libertad como “yo puedo” más que como “yo quiero”, que conlleva un estado objetivo del cuerpo (hacer lo que me gusta) sin límite que surja de un amo o de una fuerza física: recuerden que, para los griegos, la libertad, *eleuthería*, es esencialmente libertad de *movimiento* (Freud dice *impulso*, *urge* [inglés], *drang* [alemán]): *eleuthein hopos ero*; “ir donde te plazca”. Muy pronto, sin embargo, la

¹¹ *Ibid.*, pp. 77-78 [pp. 117-118 de la traducción al español]. El subrayado es mío.

fábula del “asesinato del padre” lo confronta con una libertad surgida como consecuencia del *mandamiento*, la tiranía del padre asimilada-introyectada deviene conciencia moral o Superyó que prohíbe: no fornicarás con tu madre, no matarás a tu padre.

Sin embargo, este resurgimiento bíblico en el pensamiento freudiano, que estructura –es bueno recordarlo– nuestra concepción psicoanalítica del aparato psíquico, inicia lo que Lacan, lector de *El malestar*, llamó “una ética más allá del mandamiento”,¹² es decir que el deseo no está subordinado a un mandamiento externo. Más sutilmente, la obligación moral tiene sus raíces en el propio deseo, la energía del deseo engendra su propia censura. ¿Por qué? “Nada sabemos al respecto”, confiesa modestamente Freud, enigmático: “Esto sería obra del Eros”.

Sin embargo, lo sabe y lo ha dicho a lo largo de toda su obra: la emergencia del pensamiento tal como la realiza el lenguaje compartido frena la pulsión y la rige. Este “mandato” deviene, entonces, intrínseco a la pulsión *en la medida de su humanidad* (una pulsión es, básicamente, una trama de energía y representación) y la eleva a un grado superior del aparato psíquico en el que la pulsión se torna “deseo” y se traduce en el código de la comunicación social, ya estructurado por el lenguaje, en el que puede desplegarse la dialéctica de la libertad. Pulsión y deseo están atrapados en la misma red, la lengua compartida –lo que Kant llamaba, en su *Crítica del juicio*, una “mentalidad ampliada”, capaz de “pensar en el lugar de otro” (el prójimo, el padre, el hermano, la familia, el clan, la nación, y

¹² Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960), París, Seuil, 1986, p. 11. [Hay traducción al español: *Ética del psicoanálisis*, en *El seminario de Jacques Lacan*, libro 7 (1959-1960), Buenos Aires, Paidós, 1997.]

ginario, este vínculo requiere la reactualización de la experiencia pasada, de la memoria y, principalmente, de la memoria traumática y su reelaboración. El otro analista no solo es un vínculo parental del interdicto simbólico –también lo es–, sino un lugar real de mi deuda social –que yo pago– y un lugar imaginario en el que expreso mis deseos y/o mis deseos de muerte hasta agotarlos. Y, viceversa, por y en la contratransferencia.

Se crea, así, un laboratorio en el que se experimenta no solo esta “conciencia trascendental” –a la que Kant asigna tanta importancia– que me permite, a través del lenguaje, universalizar mis particularidades y comunicarlas al otro, a los otros, sino también un vínculo concreto, sensorial, “mundano” en el sentido griego del término, germen de lo político. Ustedes habrán observado que los avances lacanianos y bionianos en la lógica de la desestructuración del sujeto en la comunicación analítica (comunicación lingüística para uno, *alpha* y *bêta* para el otro) se dedican escasamente a la consecuencia transfero-contratransferencial de los deseos concretos y a la identificación de los fantasmas liberados. Sin embargo, todo el mundo sabe que el deseo del paciente y sus avatares dependen de la escucha del analista. Pero, ¿cómo? Y ¿para qué? El análisis de la contratransferencia tiene un largo camino que recorrer aún para establecer con precisión los límites del analista en los que se despliega la libertad del paciente.

Antes de intentar responder esta pregunta, permítaseme plantear algunas consecuencias del hecho de que *el deseo humano se realice, en el psicoanálisis, en el interior de un vínculo* (transferencia-contratransferencia). El sujeto, que se reconoce en él, se reconoce de entrada sujeto de una pluralidad humana, la de su familia concretamente, y también la de su analista y de otros pacientes. Entonces, por el aná-

lisis, el *Hilflosigkeit* del fin de mi análisis, es decir, cuando ya no espero nada de nadie, o como decía el presidente Mao en mi juventud: “No puedo contar más que con mis propias fuerzas”, se inscribe, de entrada, como un destino compartido, común a otros desamparos. No obstante, esta comunidad no es tal ya que ninguna institución (salvo las sociedades psicoanalíticas para privilegiados –y esto es otro tema–) sella este compartir, esta percepción de pertenecer a una pluralidad de “jetés”, los otros pacientes.

Por otra parte, la suspensión del vínculo transferencial que deja una parte no elaborada o no sublimada de mi deseo y de mi pulsión –en la medida en que mi análisis está terminado, pero no finalizado– me incita a volver mi agresividad sobre cualquier unidad, identidad, norma o valor; en otras palabras, hace de mí un sujeto en revuelta perpetua, que cuestiona sin cesar.

Finalmente, como la liberación de mi deseo pasa por su elaboración o su sublimación, al final de mi análisis, me encuentro en estado de perpetuo *renacimiento*. Winnicott dijo, al respecto, palabras nuevas e imprescindibles. Parece considerar que el nacimiento presupone la adquisición de cierta autonomía del embrión –autonomía de su vida biológica-y-psíquica–, capaz de sustraerse a la intrusión del ambiente, lo que le permite no sufrir el traumatismo del violento acto del parto. Esta independencia nuclear constituiría, de cierta manera, la precondition del “interior psíquico” ulterior. Winnicott la concibe como la más preciosa y misteriosa libertad del ser humano en tanto *ser* diferente del actuar, del *hacer*. La identificará también tanto con la capacidad de estar *solo* como con el *secreto* del cuarto oscuro en las elecciones democráticas. O, mejor aún, en la cura analítica que deshace los “falsos-selves” construidos como defensas contra la invasión exterior y como rehabilitación de *esta interioridad imata*, que

debe ser aún y siempre recreada y que solo así puede hacernos libres. "Libres" es, entonces, sinónimo de un "interior por recrear" en relación con un *exterior por interiorizar*. Libre no de resistir a los deseos instintivos y a la realidad exterior —dos tiranos para Freud—, sino de interiorizar el afuera si y solo si ese afuera (la madre, en primer lugar) deja jugar, se deja jugar.¹⁶

Al final de un análisis terminado, pero infinito, hemos develado la libertad a muerte de nuestros deseos, no solo como mortales, sino también como "nacenciales", para retomar un término de Hannah Arendt.

Henos aquí ante otra perspectiva en lo que respecta a la libertad en psicoanálisis: lejos de la liberación del que no cede en su deseo, la libertad en psicoanálisis implica dos lógicas que la filosofía ya había hallado y que el psicoanálisis aborda una vez más: la de la elección y la del comienzo.

Como herederos del humanismo, sabemos que el hombre —al igual que la obra de arte— no tiene metas exteriores; él es su propia meta. Entonces, si la libertad reside en la libertad de elección entre el bien y el mal, no tenemos otra meta que proponer más que el bienestar del sujeto. Este bienestar proviene de su capacidad de establecer un máximo de vínculos óptimos con los otros, no para volverse útil a una comunidad cuyos criterios han sido fijados (a esto se dedican las ideologías y las religiones), sino para permitirle una pluralidad de vínculos en comunidades móviles y susceptibles de ser cuestionadas. Esta capacidad de encontrarse con los

¹⁶ Cf., entre otros, D. W. Winnicott, "Los recuerdos del nacimiento, el trauma del nacimiento y la angustia" (1949), en *Collected Papers*, Hogarth Press, pp. 182-183. Hay traducción al francés en *Psychologie*, 1988, núm. 3, pp. 115-128. [Hay traducción al español en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Barcelona, Laia, 1979, y Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1999, pp. 237-261.]

otros como otros y, en particular, de ver a su analista como otro —este debería ser un criterio de fin del análisis—, podría ser la precondition de la "elección" que le permitiría, fuera del marco analítico, decidir libremente entre el bien y el mal. Cuanto mayor sea la aptitud del sujeto analizado para *transferirse al lugar de otros* y liquidar luego esta transferencia, mayor será su aptitud para establecer vínculos justos y juicios pertinentes.

Finalmente, la preocupación bíblica del "comienzo" ("Al comienzo, Dios creó ..."; "Al comienzo, era el Verbo") divino, bajo la pluma de San Agustín, una insistencia en ese comienzo específico, el nacimiento de cada ser humano, en su singularidad inconciliable: este simple hecho, este nacimiento singular, garantiza la libertad singular de su pensamiento-voluntad-juicio en el porvenir que deberá ser protegida, alentada. Al *principium* del Verbo, Agustín agrega el *initium* del hombre: "Para que el comienzo fuera, un hombre fue creado antes que cualquier otro".¹⁷

Digámoslo sin falsa modestia: ninguna otra experiencia humana, fuera del psicoanálisis, brinda al hombre una posibilidad de recomenzar su vida psíquica y, por ende, su vida toda con la amplitud de elecciones que le garantiza la pluralidad de sus capacidades de vínculos. Esta versión de la libertad es, tal vez, el regalo más preciado y el más importante que el psicoanálisis le ha hecho a la humanidad. Debemos reconocer también que, en oposición a la pesada carga de lo que todavía —y ya desde Agustín— se denomina un "destino" biológico o histórico, solo el psicoanálisis intenta —e, incluso, a veces logra— esta apuesta a un nuevo comienzo.

¹⁷ San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 21.

así sucesivamente, hasta llegar a esta totalidad ampliada que se denomina, ya desde Pascal, la "humanidad")-. El deseo, en la medida en que es pensado y hablado, inscribe el empuje de la pulsión en una representación primeramente y, luego, en la necesidad de aceptar la muerte del otro así como la propia.

Detengámonos un instante en las consecuencias de este descubrimiento freudiano para la libertad. El empuje de la pulsión (su libertad espontánea, natural), captado por el pensamiento y el lenguaje, está regido desde el interior de su circulación psíquica. Se trata, en definitiva, de una negociación con la pulsión de muerte. Freud había develado esta inscripción de la muerte en el simbolismo cuando reflexionó sobre la negación (1925) y sobre la sublimación en *El yo y el ello* (1923); recomiendo, al respecto, la muy adecuada interpretación de André Green.¹³ He allí los posibles destinos de la libertad del deseo estructurado por el lenguaje.

Por un lado, el *sadomasoquismo*. Ya San Pablo lo había intuido. Fue el primero en observar la dialéctica de lo prohibido y del deseo: "Allí donde la ley abunda, el pecado sobreabunda". Pero Sade, que sabía como Freud que "el Superyó ordena: ¡Goza!" hasta el aniquilamiento de tu prójimo como de ti mismo, tuvo la última palabra.

Por otro lado, y tal vez simultáneamente, la *sublimación* lograda que culmina en el precepto bíblico y evangélico "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Una alquimia imposible, según Freud, y no se equivoca: ¿cómo podría transferirse a otro, por más cercano que estuviese,

¹³ André Green, *Travail du négatif*, París, Gallimard, 1993. [Hay traducción al español: *El trabajo de lo negativo*, Buenos Aires, Amorrotu.]

la satisfacción de sí mismo, ya sea erótica o tanática? Esto solo es posible en la experiencia del amor materno. Para la madre, el niño -y, sobre todo, el hijo varón- no es un "objeto", sino un "otro", el primer -¿el único?- otro al que se dirige una pulsión inhibida en su meta, no realizada sexualmente, sino diferida en ternura. Y también en la experiencia del místico, del santo que -al igual que algunos artistas hoy- logra una enigmática sublimación total de los placeres perversos.

He citado aquí las dos experiencias del amor que, agotando el deseo en la sublimación, acaban por blanquear el lugar del otro. De hecho, ¿qué queda del prójimo e, incluso, del mismo Dios en este goce en el que lo mismo se transfiere totalmente al otro? El santo, como el escritor, está solo -en lo absoluto del *Hilflosigkeit*- al borde de la melancolía o del ateísmo y no espera la ayuda de nadie; este desamparo de la sublimación, seguramente, les recuerda el final del análisis, cuando se rompe la dependencia transfero-contratransferencial. A la madre, cuando su derelicción no se invierte en ajustes de cuentas con su vástago -ajustes que retoman los amores-odios con el marido y, sobre todo, con la madre de la madre-, como ustedes saben, se le asigna el papel de la "madre suficientemente buena", un ideal aún más utópico que la santidad medieval, pero necesario como horizonte de una psiquis óptima.

Es así como, aunque ciertas formulaciones de Freud sugieran la libre naturalidad de la pulsión, toda la aventura del psicoanálisis consiste en inscribirla en la representación y en hacerla depender de la interiorización de los interdictos. En este sentido, Freud respeta fielmente -aun sin saberlo tal vez- la tradición estoica y el cristianismo que, desde Epicteto a San Agustín, descubrieron la *interioridad* del hombre: hecha de *phantasia* o "representación" para los es-

¿POR QUÉ EL PSICOANÁLISIS ES UN ATEÍSMO?

Se afirma que la filosofía es una teología blanca porque salvaguarda el armazón lógico de la teología y blanquea el lugar de Dios. Podría decir, a mi vez, que el psicoanálisis es un judeo-cristianismo matizado de deseo, pulsión y hasta de biología. Esto cambia mucho las cosas, por cierto.

El psicoanálisis, teoría y práctica de la copresencia sexualidad-pensamiento, es aparentemente el único que "inmanentiza" radicalmente lo que la metafísica occidental considera como una "trascendencia". Repito: considero, como psicoanalista, que la aptitud de los seres humanos de producir sentido a partir de cierta maduración neurobiológica y el acontecimiento mítico que fue la represión de la pulsión por asesinato-asimilación-identificación con el padre constituyen esta *höhere Wesen in Menschen*, según Freud, esta "esencia superior del hombre", que modula y modela el empuje energético en una dinámica del sentido con el otro, en la que se inscribe la libertad de los sujetos.

Desde este punto de vista, las religiones aparecen como un reconocimiento de esta esencia superior del hombre, de esta capacidad de producir sentido que ellas celebran en la imagen o en el fantasma de una o varias figuras con gran poder simbólico de efectos reales, las divinidades garantes del Sentido. El reconocimiento de una capacidad humana esencial garantiza a las religiones su función de verdad, más allá de la fascinación consoladora que procuran. De hecho, las religiones reconocen la capacidad propia de los seres humanos de crear sentido negando esta dinámica intra y extrapsíquica para hacer de ella un sistema jerárquico de valores. Las religiones, sistemas de valores protectores y de

consuelo, aseguran ciertas libertades humanas (ya vimos cómo, en el precristianismo y en el cristianismo, la teología promueve la problemática de la libertad). El precio que se paga por este avance no reside solo en la exclusión persecutoria de los otros (religiones y disidentes) que no comparten el mismo sistema de valores sino, y lo que es más grave aún, en la represión sexual que refuerza la amenaza divina y que conduce, en definitiva, a la inhibición del pensamiento crítico o, incluso, del pensamiento. La religión, que genera neurosis en el plano personal, también brinda consuelo a través del mecanismo de la creencia misma: *credo*, dar su corazón a cambio de una recompensa, cuya versión suprema no es otra que la vida eterna otorgada por el Padre Celestial. La neurosis, favorecida por la amenaza religiosa, se compensa en el sujeto por zonas de transgresiones autorizadas que satisfacen la perversión (¿per-versión?)* del creyente. Los monoteísmos, y muy particularmente el catolicismo, se destacan en esta oscilación y se orientan hacia un estado de equilibrio entre la amenaza-represión y la libertad-perversión que, en el contexto económico favorable de las democracias occidentales, adquiere, cada vez más, el aspecto de un moralismo libertario. No se distingue claramente del moralismo humanista, pero posee una ventaja adicional porque tiene a la tradición de su lado, con la seguridad y el confort que esta brinda.

La historia trágica de nuestro siglo, con sus dos totalitarismos, y los síntomas de la sociedad posmoderna (caída de los interdictos, generalización de la sexualidad sadomasoquista, de la delincuencia y del vandalismo, y de nuevas en-

* En el original, *père-version*, homófono de *perversion*. En francés, *père* significa "padre". [N. de T.]

fermedades del alma –psicosomáticas, toxicomanías, difusión de la psicosis en las estructuras neuróticas, etc.–) permiten entrever, sin embargo, que el *sistema mismo* de reconocimiento-renegación está en crisis.

Disponemos de dos modelos de libertad: la libertad-adaptación y la libertad-revelación.

Kant, bajo la influencia de la Revolución Francesa, enunció la primera de estas formas de libertad en sus obras *Crítica de la razón práctica* y *Crítica de la razón pura*. Haciendo un paralelo con el *initium* de San Agustín, el filósofo definió por primera vez la libertad, no por la negativa, como transgresión a una imposición, sino positivamente, como un autocomienzo. Es posible transferir su razonamiento cósmico relativo a la Razón y al Ser al plano limitado de la vida humana para entender la aptitud de cada uno para emprender una acción, para autocomenzar un acto. Magnífica libertad pero con posibles desviaciones: todos somos libres de hacer dentro de un orden lógico preestablecido: el moral, de un Dios, o el económico, de la libre empresa, la globalización y el dólar.

En su lectura de Kant, Heidegger retoma otra versión de la libertad, la del pensamiento presocrático, anterior al advenimiento de categorías lógicas o de valores. Esa otra libertad es la de la revelación de sí mismo en presencia del otro a través de la palabra dada. No insistiré ya sobre las connotaciones crísticas de este presocratismo ni sobre los detalles del debate de Heidegger con Kant, una especie de deconstrucción de la metafísica, ni mucho menos sobre su falta de compromiso político que Hannah Arendt corrige cuando propone una filosofía del “juzgar”.

Diría, simplemente, que si la existencia de esta libertad-revelación –y no la de la libertad-adaptación– es posible más allá de la mera especulación solitaria, esta se realiza en la experiencia de la transferencia-contratransferencia. En el

relato de asociación libre en la transferencia, el sujeto se confronta, al mismo tiempo, con lo innombrable de su pulsión, de su deseo y de sus traumas y con la interdicción que le imponen el lenguaje en sí (la capacidad simbólica) y el propio lugar del analista. Se constituye en él mismo para el otro y –en el sentido más amplio del término– se revela, es decir, se libera.

En el discurso analítico, un cuestionamiento permanente es posible. He podido establecer ya en otras oportunidades cómo el *cuestionamiento*, el *cuestionar* (que no tiene nada que ver con “hacer preguntas” o responderlas) es el modo por excelencia de la palabra en análisis, el equivalente lógico de la castración –si se concibe este fantasma como la realización de la carencia, de la incertidumbre y del relato dentro del relato constitutivo del clivaje psíquico–.¹⁸ Su eterno retorno nos instala en el destiempo del tiempo de la sesión, que actualiza, en la palabra analítica, el destiempo del inconsciente. Cuestiona nuevamente identidades y valores, pero también estructura provisoriamente al sujeto en un nuevo renacimiento, que el vínculo transferencial con el analista le permite. No obstante, este mismo vínculo puede deshacerse al término de la cura porque el paciente no ha sido reestructurado de una vez y para siempre por su analista o su escuela. Pero obtiene una flexibilidad psíquica apta para superar la barrera de la represión, movilizar una vez más las pulsiones y permitir creativities nuevas en las experiencias ulteriores de su vida de sujeto. Se instaura, así, una *aptitud para recomenzar vínculos* en el caso óptimo del fin de una cura –y bien sabemos cuán lejos estamos de alcanzarla la mayoría de las

¹⁸ Cf. Julia Kristeva, *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, París, Fayard, 1993. [Hay traducción al español: *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid, Cátedra, 1995.]

veces!-. El alcance implícitamente político de dicha aptitud resulta evidente en la medida en que el sujeto analizado es un sujeto no reconciliado y, por ende, un sujeto en *re-vuelta*.

Para terminar, insisto una vez más:

- El análisis descubre su conflictividad inconciliable, el dramático clivaje que lo constituye y que lo aleja de cualquier voluntad de dominio, de poder e incluso de unidad. Esta libertad separa al psicoanalista de cualquier humanismo moralista y beatífico.

- La aptitud para la *re-vuelta* conduce al analizado a recrear vínculos; esto podría significar que la experiencia analítica daría origen a un humanismo de envergadura.

Repito que empleo la palabra "*re-vuelta*" en el sentido etimológico y proustiano del término: retorno del sentido a la pulsión y viceversa, para revelar la memoria y recomenzar el sujeto. Abrir, en definitiva, un cuestionamiento constante de los sistemas de valores no es una creencia ni un nihilismo, sino saber tomar posición para asumir un juicio en una situación dada y ser capaz de volver a cuestionarla desde el lugar de otro sujeto, en esta aprehensión de la benévola neutralidad que obtenemos por plurales liquidaciones de transferencias también plurales.

Considero que el alcance ateo de la experiencia analítica -un agotamiento de la trascendencia y de sus imágenes inhibitoras o consoladoras en la trascendencia misma que nosotros, en psicoanálisis, llamamos clivaje, la heterogeneidad psíquica biología-sentido- es profundamente liberador. Para Sartre, el ateísmo es una "empresa cruel y de largo aliento". Como podrán comprender, desde el punto de vista del psicoanálisis, puede constituir una experiencia luminosa y, de hecho, de muy, muy largo aliento.

LA LIBERTAD COMO RE-COMIENZO: EL CASO DE MARIE-ROSE

Quisiera concluir esta reflexión con un caso clínico cuya modestia no está a la altura de los problemas esenciales que he querido ubicar en el centro de la cotidianeidad analítica. Sin embargo, da testimonio de esta "banalidad de la revelación" que la experiencia analítica nos brinda y que, tal vez, constituya el único contrapunto de la "banalidad del mal". Constituye, para mí, la mejor versión de la aventura psicoanalítica que permite al sujeto atenuar sus sufrimientos, volver a encontrar sus deseos y re-comenzar su creatividad indefinidamente.

La anoréxica es una paranoica sin manifestación externa. Marie-Rose traga mis interpretaciones para vomitarlas mejor, para crearse escenas de persecución y adoración más o menos divinas, lejos de la palabra, en el secreto de su tubo digestivo. Al igual que el paranoico, ella no soporta la sexuación, pero el sadomasoquismo actúa sobre su propio cuerpo hasta martirizarlo; su lenguaje está preservado, su clara inteligencia observa esta momificación sin inmutarse. Recuerda los primeros accesos de vómitos, durante las vacaciones, en la habitación de sus padres; deseo y horror de ser hombre y mujer al mismo tiempo. La escena rivaliza con la que describe Céline sobre el puente de Londres. Marie-Rose es el paje, el admirador de su madre; no puede separarse de ese cuerpo doble, macho y hembra, que solo puede hacer el amor a su progenitora matando la materia viva -la *mater viva*- hasta en su plasma germinal, somatizando por la amenorrea o la caída de los dientes.

En la transferencia, Marie-Rose se decide a contarme esta opresión que ejerce, sobre su propio cuerpo, el cuerpo doble

de sus padres unidos en la escena originaria. Al hacerlo, Marie-Rose identifica la etiología sexual, bisexual, de sus trastornos, sin renunciar a ellos sin embargo. Los transforma; la anorexia deviene dolor psíquico. El relato hizo aflorar su angustia, el sufrimiento moral que pone en peligro incluso la posibilidad de continuar el análisis: ¿acaso no es esta la vía obligada de la perlaboración que sustituye el *acting* somático por el drama entre el Yo y el *Superyó*? Si bien el sufrimiento psíquico no es necesariamente un progreso comparado con el dolor de los vómitos, es una victoria indiscutible sobre la muerte física y una forma de tomar en cuenta la alteridad en sí mismo (Yo-Superyó), que puede proyectarse en conflicto con el otro, en este caso, con la analista. La amabilidad de Marie-Rose se hace trizas y me dice todo lo malo que piensa de mí, de mi hijo, de mi marido evidentemente también, etcétera. Al final de la sesión, agrega, sin temor a la paradoja, que el análisis es el único "momento de su vida en el que puede ser tierna". Me permito meditar sobre esta rara ternura. ¿Tierna *con*? ¿O tierna *hacia*? La asociación libre, ese relato sexuado en la transferencia, pone en juego el sadomasoquismo que evita la propia destrucción de la paciente al permitirle ser tierna con su ser pulsional. ¿Qué es, entonces, este ser pulsional? ¿Fuerza muda, ameba u homínido de la glaciación, cadáver inorgánico, materia inanimada? La fábula freudiana nos llama. Marie-Rose es tierna con este ser pulsional, con su autoerotismo ahora anoréxico, en la medida en que es capaz de darme un relato sadomasoquista para ese ser. Antes de morir, Freud leía novelas policiales (Agatha Christie y Dorothy Sayers) para desasosiego de Anna y de Jones.

El lenguaje en el sentido freudiano del término, ¿sería la ternura del *parlêtre*?* Tierno con el *parlêtre*, por asociación

* Término acuñado por Lacan para referirse al sujeto hablante (de *parler*, "hablar", y *être*, "ser"). [N. de T.]

libre del relato sadomasoquista. Más allá de la alucinación y la crueldad puestas en juego con el analista, el relato (implícito o explícito, posible u obstaculizado) de la asociación libre es esta reconciliación entre las representaciones de palabras y las representaciones de cosas, que nos ha hecho sentir —inconscientemente— que el sentido comunicado a otro es una violencia que nos resguarda —provisoriamente— de la muerte. El relato de la crueldad, como el teatro de la crueldad en Artaud, nos mantiene vivos, *en cuerpo y alma reunidos*. Tierna a fuerza de relato. Marie-Rose escribía poemas al principio de su análisis. El análisis cambió su comportamiento: la anorexia desapareció y Marie-Rose publicó un libro de cuentos.

EL AMOR POR LA OTRA LENGUA¹⁹

LA OTRA LENGUA O TRADUCIR LO SENSIBLE

Se distingue inmediata y básicamente al extranjero del que no lo es porque habla otra lengua.

En una observación más minuciosa, el hecho es menos banal de lo que parece; revela un destino exorbitante, tragedia y elección al mismo tiempo.

Tragedia porque el ser humano, ser hablante, habla naturalmente la lengua de los suyos, lengua materna, lengua de su grupo, lengua nacional. Cambiar de lengua es equivalente a perder esta naturalidad, a traicionarla o, por lo menos, a traducirla. El extranjero es esencialmente un traductor. Puede lograr integrarse perfectamente en la lengua local sin por ello olvidar su lengua natal u olvidándola parcialmente. La mayoría de las veces se lo identifica, sin embargo, como tal justamente porque su traducción, por perfecta que sea, pone en evidencia cierta melodía, cierta mentalidad que no es afín a la identidad del nativo. Por más curiosa, divertida, excitante que resulte, esta marca alógena irrita a los autóctonos: "Esa es otra lengua", se dicen, "el que se expresa así es otro (un traductor), no es de los nuestros, no lo es, qué quiere, nosotros no lo queremos...". Por suerte, este razonamiento no se

¹⁹ Conferencia dictada en el Barnard College de Nueva York, en otoño de 1996, "L'Autre langue, ou traduire le sensible", *L'Infini*, núm. 57, primavera de 1997.

cumple siempre estrictamente. Pero subyace hasta en las actitudes más tolerantes y, en estos tiempos de crisis, llega a producir los peores efectos de los que los humanos somos capaces, la persecución del hombre o de la mujer, y el asesinato.

Sin embargo, el traductor, intrínsecamente desgarrado, saborea con desolación su posición límite y sabe que la sospecha que genera es también su salvación. Él dejó sus orígenes —su lengua materna— porque una necesidad o una elección lo llevaron irremediabilmente hacia la lengua de sus anfitriones. La nueva lengua, objeto de un amor lúcido y, sin embargo, pasional, es el pretexto para su renacimiento: nueva identidad, nueva esperanza. El traductor aspira a asimilarla absolutamente, le insufla no obstante, de modo más o menos inconsciente, los ritmos arcaicos y las bases pulsionales de su idioma natal. Por ello, este espíritu desdoblado solo puede vivir agudizando su espíritu crítico. A partir de esta brecha, lo antiguo como lo nuevo, la familia originaria como la nueva comunidad le parecen tan cautivantes como problemáticas, devienen un cuestionamiento sin consuelo, una preocupación constante. ¿Hay mejor elección que la lucidez insomne del traductor?

Se considera —según las normas vigentes— que el traductor ideal no debe transparentar en lo más mínimo la lengua de origen. Esta concepción de la traducción puede ser discutida, pero es la más aceptada y parece satisfactoria. Desde este punto de vista, el extranjero es un traductor no ideal: uno siempre puede distinguir “ese algo” que hace evidente su diferencia. Por otra parte, el traductor, tan herido como orgulloso de ser reconocido, tiende a sorprenderse de que su inquietante extrañeza* no sea considerada una suer-

* En el original, *inquiétante étrangeté*. Con esta frase, se tradujo al francés el término alemán *Das Unheimliche* que, en la versión española, aparece como “lo ominoso”, “lo siniestro”. [N. de T.]

te, un enriquecimiento, una evolución, una nueva vida del alma, de la lengua, de la nación, de la humanidad. Y esto es así porque nuestro traductor, a pesar de su falsa modestia, es un espíritu abierto que sueña con la amplitud mental de todos y también un profeta que anuncia y construye con entusiasmo la utopía del paraíso cosmopolita.

Sucede, entonces, que nuestro extranjero-traductor no puede elegir otra patria que la de los constructores de lenguas, los escritores. ¿Acaso Mallarmé no había escrito que toda literatura propone “una palabra total, nueva, extranjera a la lengua”? El estilo es una visión que modifica la lengua avejentada y sus recovecos más primitivos, y hace de ella una construcción sorprendente, irreconocible, que altera en principio los hábitos del clan. El escritor, ¿no es desde siempre —y por esta misma razón— algo así como el equivalente al legislador, un “logoteta” frente al “nomoteta”, que modifica la lengua así como el jurista modifica las leyes?

Esta ambición no tiene en cuenta la necesidad de identidad de los grupos. ¿Cuál es el indicio característico de una identidad grupal? Hay naciones que definen su identidad a partir de su pertenencia al territorio, otras lo hacen sobre la base de su pertenencia de sangre; la mayoría, sin embargo, más allá del suelo y de la sangre, asienta la imagen de su identidad en la lengua. Esto es especialmente cierto en Francia. La historia de la Monarquía y de la República, de su cultura administrativa, de su código verbal, de sus instituciones retóricas y educativas llevó a una fusión sin precedentes entre el hecho nacional y el hecho lingüístico.

De esto resulta que, para revolver la capa protectora de la retórica, las vanguardias literarias deben ser más subversivas y extremistas en Francia que en otros sitios. En una época de depresión nacional —que siempre va acompañada por un repliegue de la identidad—, estas vanguardias son violentamente marginalizadas e, incluso, abolidas. Se ins-

taura, así, el culto de un modo de hablar tradicional, del "buen gusto francés", para dar una base sólida a una identidad maltrecha y hasta inhallable.

Nuestro extranjero-traductor no tiene suerte en este contexto. Obviamente, siempre existieron judíos en la corte, y siempre habrá extranjeros en la Academia. Pero estas coartadas de la conciencia nacional no deberían hacer olvidar la tendencia básica: los que tienen el coraje de realizarse en la "otra lengua" comparten la audacia de las vanguardias; reciben, por ello, el castigo de la sospecha y el ostracismo en el cual pronto sucumben. Es comprensible, entonces, que en Francia, los medios más finamente nacionalistas, más sutilmente xenófobos se instalen en las instituciones que deciden el destino de las Letras y ejerzan desde allí impunemente su poder. Se invita así a nuestro extranjero-traductor, aquel que habla la "otra lengua", a callarse o a integrarse a uno de los clanes reconocidos, a una de las retóricas vigentes. Naturalmente, también puede intentar volver al extranjero, hacerse traducir en el extranjero. De hecho, el destino del traductor es un destino, por definición, abierto, interminable, indefinido; es, por ende, su salvación...

Seamos concretos. Supongamos que yo soy ese traductor.

PERO, ¿QUÉ LENGUA?

Yo no he perdido mi lengua materna. Vuelve a mí en sueños cada vez con mayor dificultad, es verdad. O cuando oigo hablar a mi madre. Debo decir también que, después de veinticuatro horas de inmersión en esa agua lejana, nado en ella con bastante habilidad, lo que me resulta por demás sorprendente. Vuelve también cuando me veo obligada a hacer uso de un idioma extranjero —el ruso o el inglés, por

ejemplo—; entonces, a falta de palabras o de gramática, me aferro a este salvavidas que mi lengua original, de sueño poco profundo, después de todo, pone a mi disposición. Cuando tengo un problema en medio de un código artificial, el francés no viene en mi ayuda, tampoco lo hace cuando desfallezco ante las sumas y multiplicaciones. En cambio, en esas situaciones, el búlgaro acude solícito para recordarme que no he olvidado mis comienzos.

Sin embargo, para mí, el búlgaro es ya casi una lengua muerta. Una parte de mí se fue apagando lentamente a medida que aprendía el francés con los dominicanos, después en la Alianza y la Universidad; finalmente, el exilio volvió cadáver ese viejo cuerpo y lo sustituyó por otro, al principio frágil y artificial, luego, cada vez más indispensable y, actualmente, el único con vida: el francés. Me inclino a creer en el mito de la resurrección cuando ausculto este estado bífido de mi mente y de mi cuerpo. No he hecho el duelo de la lengua infantil en el sentido en que un duelo "terminado" sería un desprendimiento, una cicatriz, hasta un olvido. Pero, por encima de esta cripta oculta, sobre ese depósito de agua estancada que se corrompe y se desmorona, he construido una nueva morada en la que habito y que me habita, en la que se desarrolla lo que podríamos llamar, pretenciosamente tal vez, la verdadera vida del espíritu y la carne.

"Me estremezco con esta bruma de perlas que apenas rozan los pantanos del Atlántico y sofoca con una seda de Cantón los chillidos de risueñas gaviotas y la siesta indolente de los patos salvajes. Sueño con una primavera en la que 'todos los carruajes estén perfumados y los pobres caballos coman flores'" (Apollinaire).

De esta vaguedad que es mi inmersión en el Ser —que ninguna palabra puede resumir fielmente pues el vocablo "alegría" la hace banal y "éxtasis" la embalsama—, conservo cierta serenidad marcada por palabras francesas. Con

mis percepciones al límite, un temblor imperceptible busca la lengua francesa; simultáneamente y a la inversa, en lo alto, una acumulación lúcida de ese fluir, todo un arsenal de lecturas y conversaciones francesas hace descender un tejido luminoso que se deja elegir por mi sentir para dar existencia a mi serenidad. Alquimia de la nominación en la que yo estoy sola con el francés. Nombrar el ser me hace ser; cuerpo y alma, vivo en francés.

No obstante, cuando la intriga se entromete, es decir, cuando el Ser llega a mí como una historia –la de la bruma de perlas o la de los patos salvajes, la de un sueño, de una pasión o de un asesinato–, un oleaje que no es de palabras, con música propia, me impone una sintaxis desprolija y estas metáforas abisales que, sin afinidad con la gentileza y la evidencia francesas, infiltran una inquietud bizantina en mi serenidad. Transgredo el gusto francés. El gusto francés es un acto de gentileza entre gente que comparte la misma retórica, la misma acumulación de imágenes y de frases, el mismo dispositivo de lecturas y de conversaciones en una sociedad estable. Es inútil, no puedo resucitar en francés; ya hace más de cincuenta años que mi gusto francés no resiste los sobresaltos de una antigua canción agazapada en una memoria aún en vigilia. De estos vasos comunicantes emerge una palabra extraña, extranjera aun a sí misma, ni de aquí ni de allá, una monstruosa intimidad. Como los personajes de *El tiempo recobrado* en los que Proust ve encarnarse en espacios desmesurados sus recuerdos, voluntarios e involuntarios, acumulados a lo largo de muchos años. Soy un monstruo del encuentro y la confrontación.

En el entrecruzamiento de dos lenguas y de dos tiempos, modelo un idioma que busca las evidencias para ahuecarlas y llenarlas de alusiones patéticas, para descubrir el oscuro dorado de los íconos ortodoxos bajo la impecable apariencia de las palabras francesas, tan pulidas como la piedra de

las pilas de agua bendita. Gigante o enano, el monstruo que de allí surge goza de cierta permanente insatisfacción de sí mismo y exaspera a los nativos, tanto a los de su país de origen como a los del país que lo ha recibido.

Cuando esta angustia –pozo de aire, dificultad respiratoria, anfetamina– se serena, logra una razón de ser ante los demás. Podría entonces explicarles cómo estos hombres y mujeres de fronteras, estos inclasificables, estos cosmopolitas entre los que me cuento representan, por una parte, la pulsación del mundo moderno que ha logrado sobrevivir a los famosos valores perdidos, gracias o a pesar del flujo de la inmigración y el mestizaje. Por otra parte, también encarnan esta nueva positividad que se yergue frente a los conformismos nacionales y a los nihilismos internacionalistas. Más exactamente, si tenemos en cuenta la historia tal como la cuentan los diarios, solo hay dos soluciones para acabar con Sarajevo y Chechenia: hacer fructificar las lenguas y las culturas nacionales y, al mismo tiempo, cuidar a estos monstruos híbridos, estas especies todavía raras, pero en vías de proliferación, los escritores inmigrantes que, entre la espada y la pared, arriesgamos lo que sabemos. ¿Por qué? ¿Pueden acaso responderme? Para engendrar nuevos seres de lenguaje y de sangre, sin raíces en ningún lenguaje y en ninguna sangre, diplomáticos del diccionario, negociadores genéticos, judíos errantes del Ser que desafían a los ciudadanos auténticos y, por ende, a militares de todo tipo para beneficio de la humanidad nómada que ya no quiere estar-se quieta en su lugar.

¿Y dónde está el sufrimiento entonces? Esperaba la pregunta. Mi respuesta aún no está completa. Hay matricidio en el abandono de la lengua natal. Pero, aunque he sufrido la pérdida de esta colmena tracia, dulce miel de mis sueños, también he gozado con el placer de la venganza y, especialmente, con el orgullo de cumplir lo que fue, en un princi-

pio, el proyecto ideal de las abejas natales. Volar más lejos que los padres, más alto, más rápido, más fuerte. No en vano somos los herederos de los griegos; nuestros hijos tendrán el ruso, el inglés, el francés, el mundo a sus pies. El exilio, destino inexorablemente doloroso desde Rabelais a la caída del muro de Berlín, es el único camino que nos queda para buscar el elixir divino que solo se encuentra en la búsqueda, sabiéndose en búsqueda o en el exilio, exiliándose de la certeza y la insolencia del exilio. En este duelo infinito, en el que la lengua y el cuerpo resucitan con los latidos de un francés trasplantado, ausculto el cadáver aún tibio de mi memoria materna. Digo materna –sé lo que digo, no es una elección involuntaria ni inconsciente– porque entre palabras musicales y pulsiones inenunciadas, cerca del sentido y de la biología que mi imaginación tiene la suerte de hacer existir en francés, vuelve a mí el sufrimiento, Bulgaria, mi sufrimiento.

No soy yo. Es esta memoria materna, este cadáver tibio que aún habla, un cuerpo en mi cuerpo que vibra a la par de los infrasonidos y las informaciones, de amores ahogados y conflictos evidentes, de músicas gregorianas y eslóganes mercantiles, de ternuras infantiles y brutalidades mafiosas, miserables, estupideces políticas, económicas, ideológicas, gente sin rumbo o bestias ambiciosas, aprovechadores y perezosos, especuladores excitados, individualistas desvergonzados sin proyectos y ustedes, los abandonados de la historia, que tratan de recuperarla sin saber cómo, búlgaros invisibles, indeseables, mancha blanca en el mapa, sombras balcánicas atravesadas por la indiferencia del Occidente al que pertenezco. Sus elogios son reproches, sus agradecimientos parecen más bien reclamos, sus esperanzas avanzan deprimidas, se adormecen antes de haber sido siquiera formuladas, sus cantos lloran, sus risas anticipan la desgracia; ustedes no están contentos, us-

tedes no están listos para partir. Aunque se hayan levantado temprano, llegan demasiado tarde a un mundo demasiado viejo que, sin embargo, rejuvenece sin cesar y al que no le gustan los retrasados. Ustedes creen –y no sé por qué extraña razón– que se les debe todo; ustedes, perezosos, errantes, tramposos quieren todo con tal de poder dormir o andar siempre por los bordes, con tal de trabajar a veces hasta matarse. Pero, ¿por qué matarse, Dios mío? Ustedes me hacen mal, mis semejantes, mis hermanos. Bulgaria, mi sufrimiento.

FRANCIA, MI SUFRIMIENTO

Dialogo con Bulgaria en esta experiencia de la “otra lengua”, pero sé también que, en la palabra sufrimiento [*souffrance*], hay algo de Francia [*France*]. De hecho, dialogo con la lengua de elección más que con la lengua adquirida con el nacimiento.

La claridad lógica del francés, la impecable precisión de su vocabulario, la nitidez de la gramática seducen con su rigor mi espíritu e imprimen –no sin dolor– un sello de imparcialidad a mi complicidad con el Mar Negro de las pasiones. Lamento abandonar las ambigüedades léxicas y la pluralidad de sentidos, a veces, indescifrables del idioma búlgaro, que –en resonancia con la plegaria del corazón y la noche de lo sensible– apenas domina el cartesianismo. Amo la manera latina de acuñar el concepto, la obligatoria elección del argumento clásico y la imposibilidad de tergiversar el juicio que, en francés, es más político que moral. Las elipsis de Mallarmé me seducen; la abundancia de las contracciones en la aparente blancura de un contenido insignificante otorga a cada palabra la densidad de un diamante, las sorpresas de una tirada de dados. A esta cuida-

da música del sentido, prefiero la abundancia metafórica y la hipérbole sintáctica de Proust, los sabores paganos de la prolífica vaguedad de Colette. Me enseñan que, aunque escriba en su lengua materna, el escritor no deja de ser un traductor de sus pasiones ocultas y que la lengua fundamental que él traduce con más placer es la lengua de lo sensible. El rumor de nuestras entrañas y de nuestros sueños, este innumerable fundamento, nunca puede ser íntegramente incorporado, reducido en el código de las escuelas, de los clanes, las instituciones y los medios de comunicación.

Hace más de cincuenta años que hablo esta otra lengua. Hasta tal punto me he transferido a ella que ya casi acepto la creencia de los norteamericanos que me toman por una escritora e intelectual francesa. Sin embargo, cuando vuelvo a Francia después de un viaje al este, al oeste, al norte o al sur, no logro reconocermé en los discursos franceses que dan la espalda al dolor, a la miseria del mundo y exaltan la tradición del desenfado —que no es nacionalismo— como remedio contra nuestro siglo que, lamentablemente, no es ni el “gran siglo” ni el de “Voltaire-Diderot-Rousseau”.

No hay nada más lamentable que escuchar, después de una jornada de sesiones de psicoanálisis —un espacio para la palabra deshecha, pero cierta—, a algún(a) periodista digno sucesor de Verdurin ofrecernos los estereotipos del proteccionismo estilístico y filosófico. El francés luce orgulloso los falsos elogios, los entusiasmos vacíos, las alabanzas diti-rámicas de los que “pertenecen”. La retórica de un fastuoso optimismo, una melancolía más simulada que experimentada y cierta inclinación hacia los valores y maneras tradicionales no son índices de una cultura antigua que se respeta y quiere evitar efímeros modernismos en oferta. Evidencian el íntimo pedestal de la ideología nacionalista y racista que algunos, no tan pocos, alimentan. Este pedestal no es más que la fascinación de la identidad que celebra su

culto a la familia, evidentemente, al suelo, a la sangre y, a menudo, principalmente al viejo arrullo de la lengua que nos fue transmitido por nuestros padres, maestros y antepasados. El francés, más resistente al mestizaje que el inglés, experimenta menos curiosidad ante los trasplantes que los cuerpos nuevos como el inglés norteamericano o, a pesar de todo, el ruso. Hoy exhibe con orgullo su autenticidad intraducible. Un templo, en definitiva. Sus instituciones y ciertos órganos de prensa —además de los mismos escritores, seres en carne viva y nómades por definición— defienden fervorosamente este cerramiento.

El extranjero-traductor, el de la otra lengua, está obligado a incluirse; la distancia molesta, ¿por qué pasar la noche en vela? Si se muestra preocupado, discute o critica, se lo acusa de “despreciar” a Francia, la idiosincracia francesa se encabrita en una postura regionalista y, como en los tiempos de Esquilo, permite únicamente un solo discurso a los extranjeros, el de los “suplicantes”.

No obstante, amo volver a encontrarme con Francia. Ya lo escribí en *Posesiones* y lo repito aquí: amo volver a encontrarme con Francia. Ya no más opacidades, no más dramas, no más enigmas. La evidencia. Claridad de la lengua y del cielo despejado. Cada árbol, al borde del camino, hace una respetuosa reverencia. Aquí, las intrigas siempre son sexuales y, por ende, violentas; sin embargo, si el terror se vuelve francamente erótico, se agota. Los campos recortados en rectángulos regulares, antigua geometría de los romanos, galos y otros propietarios seguros de sí mismos aunque no hayan pagado sus tierras. Sé perfectamente que existen Francia y Francia, y que no todos los franceses son tan límpidos como pretenden. Sin embargo, cuando uno regresa de Santa Bárbara, esta visión se nos impone. Ni un milímetro de paisaje que no reflexione, el ser es aquí enteramente lógico. Estos olmos frágiles, estos jardines cuidados, estos pan-

tanos limpios están al lado de gente que *es* porque *piensa*. Sin embargo, el esfuerzo se deshace y la argumentación –aunque permanente– se desvanece en seducción e ironía.

Muchos están enamorados de Italia, yo también: profusión de belleza que resulta siempre sorprendente hasta que también la excitación se deshace en serenidad. Otros se apasionan por España, la sin razones y, por ende, altanera; mística, pero indolente. Yo me refugio en Francia, definitivamente.

Conocí a una persona que solo volvía a sentir ganas de vivir cuando posaba su mano en el hueco dejado por los millones de peregrinos en la piedra de Santiago de Compostela; el tiempo encarnado en este vacío con forma humana lo reconciliaba con la presencia y la eternidad. Veinticinco mil años antes, en la pared de una cala de Marsella, el Cro-Magnon había apoyado su mano y soplado alrededor pintura negra. Doscientas cuarenta manos en la gruta de Gargas al pie de los Pirineos. La especie buscaba un refugio, pero, ya entonces orgullosa de sí misma, se apoyaba en el tiempo que nos alcanza hoy.

También yo instalo mi cuerpo en el paisaje lógico de Francia; busco protección en las calles de París, planas, risueñas y acogedoras, rozo a desconocidos –de una intimidad impenetrable aunque correcta– que escapan decepcionados. Construyeron Notre-Dame, el Louvre, conquistaron Europa y gran parte del globo para después, simplemente, volver a casa porque prefieren un placer realista. Justamente porque prefieren el placer a la realidad, siguen creyéndose los dueños del mundo o, por lo menos, una gran potencia. Este mundo molesto, pero condescendiente y fascinado, parece dispuesto a seguirlos. A seguirnos. A regañadientes a veces, pero, por ahora, dispuesto. La violencia de los hombres cede ante el gusto de la risa mientras que una discreta acumulación de encantos permite imaginar hoy que el

destino es sinónimo de alivio. La novela policial carece de peso en Francia a menos que se atasque en parodia. Y olvido la muerte que se yergue por sobre Santa Bárbara.

Si tuviera que resumir, diría que, en definitiva y a pesar de todo, me aferro al francés “otra lengua” porque uno de los más grandes escritores franceses, tal vez el más importante del siglo XX, era traductor. Hablo de Proust, claro está.

PROUST, EL TRADUCTOR

Este hombre atormentado, mitad judío, este homosexual que no quería “pertenecerles”* –ni a los judíos, ni a los franceses, ni a los homosexuales–, había elegido para sí una única patria: la escritura como traducción. Muchos críticos han señalado repetidamente que al traducir a Ruskin con la ayuda de su madre y de una amiga, Marie Nordlinger, Proust había encontrado en la traducción *stricto sensu* el modelo de su credo poético.²⁰ “Debo traducir aún dos libros de Ruskin, luego intentaré traducir mi pobre alma, si la pobre no muere antes”, escribió a Barrès en marzo de 1904. La metáfora de la traducción salpica el texto de *En búsqueda del tiempo perdido* y aparece en aquellos párrafos en los que el Narrador define su estética. Sobre Elstir, dice: “Si Dios Padre creó las cosas nombrándolas, Elstir las recreó despojándolas de sus nombres o dándoles otro”.²¹

* En el original, *en être*. En francés, la expresión *en être* significa “ser homosexual”. En este contexto, usada con una doble intención: *ser homosexual* y *ser parte de*. [N. de T.]

²⁰ Edward Bizub, *La Venise intérieure*, Neuchâtel, La Baconnière, 1991.

²¹ *À la recherche du temps perdu*, I, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, París, Gallimard, Biblioteca de la Pléiade, 1988, p. 835. [Hay traducción al español: *En búsqueda del tiempo perdido. A la sombra de las muchachas en flor*, Madrid, Alianza, tomo II.]

Elstir, luego Proust. El autor de lo que él mismo define, como "este libro esencial, el único libro verdadero, [que] ningún gran escritor debe inventar pues ya existe dentro de cada uno de nosotros y espera ser traducido. El deber y la tarea de un escritor son los del traductor".²²

Lo que se evita decir es que la lengua que Proust traducía al francés no era un idioma construido, como el inglés o el búlgaro en mi caso. El escritor —el extranjero, este traductor— transfiere a la lengua de su comunidad la lengua singular de su "memoria involuntaria" y de sus sensaciones. Pero, el inconsciente personal, ¿no es no comunitario e irreductible? Ciertamente sí, a condición de liberar el inconsciente del sello lingüístico que lo estigmatiza y de restituirle sus secretos pasionales, pulsionales y sensoriales, que Proust enarboló.

Esta lengua sensible no es una lengua de signos, sino una "lengua" entre comillas, un caos y una serie de latidos, de impresiones, dolores y éxtasis en el límite de la inexplicable biología. Esta lengua es la verdadera extrañeza, más extranjera que cualquier idioma ya constituido que el escritor pueda usar.

Desarrollé a lo largo de esta conferencia la metáfora del extranjero como traductor y escritor. Quiero ahora invertir el sentido para poner en evidencia ante ustedes el papel del escritor que, en una sola lengua, traduce una indomable extrañeza sensorial. El escritor, traductor en este sentido, es absolutamente otro, escandalosamente extranjero. Proust estaba al tanto. Escuchémoslo.

Antes de "traducir", se impone "descifrar": desciframiento de una "verdad imperceptible" y que, sin embargo,

²² À la recherche du temps perdu, IV, *Le Temps retrouvé*, ob. cit., 1989, p. 469. [Hay traducción al español: *En búsqueda del tiempo perdido. El tiempo recobrado*, Madrid, Alianza, tomo VII.]

"sentimos en nuestro interior" y cuyo goce solo puede ser alcanzado "si es creada":

No hay nada máspreciado, por más imprecisa que pueda parecer esta impresión y la materia a la que alude, que las impresiones que lastiman nuestro interior con la verdad de sus agujones. Son lo máspreciado ya que solo de ellas puede desprenderse lo único capaz de generar el goce que lleva a nuestro espíritu a la máxima perfección y a la felicidad más pura, la verdad. No la verdad que, con palabras casi idénticas, denominamos la modesta verdad —la que se constata y se nota pues orna el exterior de las cosas como una rama decorativa, humilde y característica—, sino una verdad que no puede ser percibida, que se presiente, que no se deja ver y que solo puede alcanzarse si se la crea, forzando el renacimiento de la impresión que la contiene de modo tal que nazca junto a ella su íntimo corazón, la verdad. Su realidad pasa por nuestra puerta y nos deja una nota escrita en caracteres criptográficos que no intentamos siquiera descifrar.²³

Apenas vista en la Biblioteca de las Guermantes, esta verdad que debe ser descifrada y traducida ya se anuncia, en el *Contre Sainte-Beuve*, como una ósmosis entre el "lenguaje materno" y "nuestra sensibilidad", y toma una forma propia de Baudelaire, "perfume de la tierra natal":

Los simbolistas serán, sin duda alguna, los primeros en aceptar que el encanto original o la grandeza de su pasado que cada palabra encierra en su imagen o en su armonía tienen sobre nuestra imaginación y nuestra sensibilidad un poder evocador tan importante como el de su significación

²³ Henri Bonnet y Bernard Brun, *Matinée chez la princesse de Guermantes*, París, Gallimard, 1982, p. 327.

estricta. Estas antiguas afinidades misteriosas entre nuestro lenguaje materno y nuestra sensibilidad pueden resonar en nosotros con una incomparable dulzura por obra del poeta que hace de ellas ya no lenguaje convencional como las lenguas extranjeras, sino una especie de música latente. El poeta da nueva vida a una palabra cuando la considera desde una acepción ya en desuso, despierta armonías olvidadas entre dos imágenes disjuntas o nos hace respirar las delicias de la tierra natal.²⁴

Proust nos recuerda una vez más que este desciframiento no es una operación intelectual, que no proviene de "verdades de la inteligencia", sino de "una impresión" y de "un esfuerzo personal": "Las verdades que la inteligencia capta directamente en medio de la luz son algo menos profundas, menos necesarias que aquellas que la vida nos comunica aun a nuestro pesar a través de una impresión".²⁵ "Aquello que no hemos debido descifrar ni esclarecer con nuestro esfuerzo personal, lo que era claro aun antes de nosotros, no nos pertenece."²⁶

Estamos frente a la profundidad de un psiquismo distinto del yo exterior y superficial, al que Proust llama una "región intermedia", "material", sin embargo, acurrucada dentro del cuerpo y que el pensamiento, como una "sonda", intenta sacar a la luz traduciéndola.

Es necesario hacer que aquello que se halla en el fondo oscuro de la conciencia antes de plasmarse en obra, antes de ser sacado al exterior, atraviese la región intermedia, entre nuestro yo oscuro y el exterior, nuestra inteligencia. Pero, ¿cómo llevarlo hasta allí, cómo atraparlo?²⁷

²⁴ *Contre Sainte-Beuve*, Biblioteca de la Pléiade, París, Gallimard, pp. 392-393.

²⁵ *À la recherche du temps perdu*, IV, *Le Temps retrouvé*, ob. cit., p. 469.

²⁶ *Ibid.*, p. 459.

¡Enorme dificultad! La verdad se oculta bajo una cosa material o una simple forma. ¿Qué podré hacer para sacarla de allí? Mi pensamiento rozó esta imagen que hay en mi mente y experimenté la convicción de que debajo de ella había algo, pero ¿qué? Dirijo mi pensamiento como una sonda en mi cerebro, intento enfocar allí donde entreví algo hasta identificarlo, mi pensamiento choca contra un poco de materia que lo detiene, pensamiento aún desconocido en mí.²⁸

BORRADOR DEL INCONSCIENTE O INCONSCIENTE BORROSO: LA EXPERIENCIA LITERARIA

Esta sonda traductora encuentra, en su camino, la experiencia de la escritura por etapas, en la que no puedo evitar el tema de los "borradores". Si existe un sentido todavía no nombrado y tal vez innombrable, ¿cómo lograr entonces la *significación* verbalizada?

Ustedes pueden constatar que el borrador puede atribuirse la dignidad de ubicarnos en el centro de la fenomenología y hasta de la teología.

Durante demasiado tiempo, alguna gente (Jakobson, Barthes, Kristeva) sostuvo, en oposición a los salones, los ideólogos y los sindicalistas que se apropiaban de la literatura, que la literatura era un *texto*. Operación salvadora y, sin embargo, limitada. Los borradores pueden correr el velo que cubre la experiencia subyacente al texto. Proust y su experiencia literaria: reconstituir la experiencia en el texto. Llamado a la razón, a lo imaginario, a lo inconsciente del lector.

²⁷ *Le Carnet de 1908*, edición Philippe Kolb, Estudios proustianos, 8, compilados en *Cahiers Marcel Proust*, París, Gallimard, 1976, p. 102.

²⁸ *Ibid.*, p. 22, nota 6.

La experiencia: *Erlebnis* o *Erfahrung*? En la tradición religiosa, hermenéutica, filosófica, la experiencia (consulten los textos de Hegel y de Heidegger) implica la copresencia con la plenitud del Ser cuando no una fusión con Dios. La experiencia hace emerger un nuevo objeto, aprehensión inmediata, surgimiento, fulgor (*Erlebnis*). Se torna, en una segunda etapa, conocimiento de este emerger, paciente saber (*Erfahrung*). De esta aparición confusa, la experiencia extrae una visión, un ver, en definitiva, un saber.

La experiencia, apertura al otro que me exalta o me desestabiliza, encuentra sus fundamentos antropológicos en mis vínculos con el objeto primario: la madre, polo arcaico de necesidades, deseos, de amor y de repulsión.²⁹ La experiencia devela *la incompletud narcisística* del sujeto, los dramas de su individuación, ya sea porque la vivamos en el cosmos o con un dios paternal o a través del dominio crítico de los sonidos, los colores o el lenguaje. En ella, habitan depresiones, alucinaciones, envidias, y todas las gracias y alegrías que procuran la comprensión, los reencuentros o la independencia.

Tributaria de mis memorias más inaccesibles, la experiencia guía mi *infantilismo* hasta las más elaboradas esferas de mi cultura e, inversamente, la expone a los más ocultos traumas inscriptos en mi psiquis y mi cuerpo.

Atraviesa las manifestaciones mundanas y verbales del sujeto, y modifica enteramente su mapa psíquico aunque no sea más que una emoción o una activa síntesis o ambas simultáneamente. La experiencia es, así, inseparable del deseo y del amor. En ellos y a través de ellos, experimenta una

²⁹ Cf. *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, París, Le Seuil ("Points", núm. 152), 1983, e *Histoires d'amour*, Denoël, París (Folio "Essais", núm. 24), 1985. [Hay traducción al español: *Historias de amor*, México, Siglo XXI, 1988.]

conversión. Psicología y representación, la experiencia establece un frágil vínculo de dolor y de júbilo, lazo que va del cuerpo a la idea y hace caducar las distinciones.

Comprendo que Proust haya decidido hablar de la experiencia literaria como "transustanciación".³⁰

Llamo *literatura* a aquello que da testimonio de la experiencia. Cuando escribí *Los samurais* o *El viejo y los lobos* (*Le Vieil Homme et les Loups*) o *Posesiones*, estaba en viaje, en travesía hasta el final de la noche; hasta el aturdimiento de un embarazo que paseaba por los pantanos del Atlántico; hasta las lágrimas imposibles que me provocó la muerte de mi padre en Bulgaria, hasta las pasiones asesinas que sufre y hace padecer una mujer en la experiencia de la condición femenina de la que tanto se habla y que no se quiere considerar como feroz novela policial. Esta perturbación, este sumergirse, este "yo es otro" me entregan los *continentes negros* de mi inconsciente, pero también regiones de sentido antes de la significación —que deberían convocar el interés de la teoría analítica que, sin embargo, no los considera prioritarios (salvo en algunos textos de Julia Kristeva cuando hace una lectura de Merleau-Ponty)—: la sensación, la percepción. Se agregan ritmos, melodías, compases, enfoques presintácticos, "semióticos" de lo que para mí es hoy el lenguaje. Melodías que —creo— agrupan vocalizaciones francesas y eslavas generando una extraña sonoridad y que muchos no consideran de buen gusto, sino patéticas, no francesas. En todo caso, se trata de una cierta sonoridad y, por lo tanto, de una monstruosa intimidad, más monstruosa tal vez que la de los gigantes del final de *El tiempo recobrado*. Pues no conforme con convertir el tiempo en espacio sonoro, semántico, lingüístico, mi propia intimidad (mi propia experiencia) agre-

³⁰ Carta a Lucien Daudet, 27 de noviembre de 1913.

ga al tiempo de la lengua francesa otro tiempo, el de otra lengua.

En resumen, la experiencia moviliza el inconsciente, la percepción, el prelenguaje y el lenguaje. La experiencia deja una huella *secreta en gran parte*. Abre un camino en mis noches o en mis sueños opacos y se realiza en figuras sin lenguaje, en sensaciones abarrotadas de placeres y de angustia; algunas veces la marca dejada por la experiencia alcanza las palabras o incluso mezcla ideas luminosas aunque, al día siguiente, yo ya no pueda distinguir el encadenamiento que me había seducido. *Este recorrido es anterior al borrador, su fluidez se desdibuja. Estoy en estado de escritura, fuera del borrador: una especie de des-tiempo (ya que el borrador, al llegar el momento, me ubicará en la temporalidad de la producción)*. Este estado de escritura puede ir acompañado con *anotaciones*: preborrador, depósitos fugaces, palabras, metáforas, juegos de palabras, pensamientos, siempre fragmentos, cacería de lo insólito, flash del estado de escritura.

La etapa del borrador es ya una segunda etapa. La experiencia pasa, sutil y cada vez más nítida, de la aprehensión a un paciente esclarecimiento, al saber. Se trata de encontrar un rastro claro —“eso que habrá sucedido”, un “futuro anterior” para Mallarmé— escribiéndolo, materializándolo en la lengua sobre una página, y de enriquecerlo, modificarlo, empujarlo a ser definitivamente. Cuando un trabajo lógico y musical se une al deseo inconsciente y genera cierto placer —esto no es frecuente—, la versión definitiva se vuelve satisfactoria; también cuando, por una suerte de economía de esfuerzos, el placer renuncia a intentar la perfección en la que se ha perdido interés y uno decide hacerse a un lado (indiferencia, abandono).

En el transcurrir de esta escritura factual, escritura de borrador, el sentir sigue aflorando y el inconsciente, sorprendiendo. Pero lo esencial (o al menos lo específico) del bo-

rrador está en la *puesta en lengua*, que comprende, pensándolo bien, dos estrategias: la elección de las palabras (bajo el impacto de los “procesos primarios”, en términos de Freud, y de la música) y la construcción del fraseo que la lógica y —una vez más— la memoria musical conocen a la perfección.

El borrador: un pasaje de la experiencia al texto. Un *intermediario*. Una *etapa artesanal*. Un *entrecruzamiento* entre estados de ensoñación durante los cuales el debilitamiento de la censura consciente permite un acceso resplandeciente al inconsciente, al sentir, al Ser, y la elección de la forma final.

Este borrador de inconsciente es en realidad *un inconsciente ya borroso* porque es considerado como un entredós (ni origen ni finalización) aunque está más a nuestro alcance que la forma hallada.

EL ESCRITOR, ¿ES UN EXTRANJERO?

Entonces, desde el extranjero al que definí como un traductor hasta el escritor al que acompañé traduciendo el universo sensible de su singularidad, ¿todos somos extranjeros?

Yo sé hasta qué punto el grito patético de las conciencias humanistas, deseosas de luchar contra la “exclusión”, puede parecer demagógico e irritante. Nosotros no somos todos extranjeros. Muchos escritores han sido, de hecho, no solo fervientes ideólogos de la identidad nacional, nacionalistas y hasta fascistas, sino, muy sinceramente y sin caer en estos desvíos, ¡se han considerado indisolublemente atados al cordón umbilical de la lengua nacional y de sus códigos tradicionales!

Muchos ni siquiera sospechan que la expresión “extranjero a la lengua”, que Mallarmé deseaba escribir, y la “tra-

ducción de lo sensible”, que Proust entreveía, lejos de ser una excepción extravagante, constituyen la esencia misma del acto creador.

Quisiera insistir sobre esta relación intrínseca, y que muchos ni siquiera intuyen, entre el extranjero y el escritor para reunirlos en una común y, sin embargo, siempre singular experiencia de traducción.

Iré incluso un poco más lejos. Si todos no fuéramos traductores, si no expusiéramos íntegramente la extrañeza de nuestra vida íntima –sus derogaciones de los códigos estereotipados denominados lenguas nacionales– para transcribirla en otros signos, ¿gozaríamos de una vida psíquica, seríamos seres vivos? “Estrañarse”^{*} de sí mismo y volverse un intermediario de esta extrañeza permanentemente recordada. *Nombrar el tiempo sensible*. Este es el modo que tenemos de combatir nuestras psicosis latentes y vencerlas allí donde el psicótico o el autista fracasan. Quiero decirles con esto que, para mí, hablar otra lengua es ni más ni menos que la condición mínima y elemental para estar vivo.

^{*} En el original: *s'estranger*. Neologismo creado por la autora sobre la base del sustantivo *estrangier* del francés antiguo y provenzal, que significa “extranjero”. [N. de T.]

EUROFILIA-EUROFOBIA³¹

Puedo decir hoy que viví muchos de los mejores momentos de mi vida personal y profesional en suelo norteamericano.

HOSPITALIDAD

Sin embargo, nada hacía prever este afecto. En mi Bulgaria natal de posguerra, el Tío Sam no estaba de moda, como es de suponer: apenas se le agradecía haber distribuido leche en polvo en las escuelas; nos reíamos de su culto por la Coca-Cola, una droga, según la propaganda comunista; se lo detestaba por la Guerra de Corea. Cuando llegué a París, la guerra de Vietnam estaba en su apogeo y manifestábamos contra los bombardeos norteamericanos. En ese entonces, René Girard, que había asistido a mi presentación de Bajtín en el Seminario de Roland Barthes, me invitó a dictar clases en la Universidad de Baltimore. Yo no me imaginaba colaborando con los “gendarmes del mundo”. Y, a pesar del consejo muy dialéctico de mi maestro, Lucien Goldmann, que me decía: “Pequeña mía, hay que atacar al imperialismo norteamericano desde adentro” y como, francamente, yo no tenía las fuerzas suficientes, decidí quedar-

³¹ Texto redactado a partir de una conferencia pronunciada en el coloquio *French Theory* [Teoría francesa], Universidad de Nueva York, noviembre de 1997.

me en Francia. Corría el año 1966. Unos años más tarde, en 1972, encontré en el Coloquio de Cerisy sobre Artaud y Bataille al profesor León Roudiez de la Universidad de Columbia. Viajé por primera vez a Nueva York en 1973 y, desde 1976, soy profesora visitante permanente (*Permanent Visiting Professor*) del departamento de francés de esta universidad; esto no mejoró mi inglés, pero me permitió encontrar muchos amigos y cómplices en ese mundo tan particular que es la universidad norteamericana.

Quiero retener en estas páginas dos imágenes-símbolos que están inseparablemente unidas a mi vida psíquica y que pueden darles una idea de mi apego a Estados Unidos, dos imágenes apenas de toda mi experiencia, que volqué en mi novela *Los samurais*.³² La primera es una fotografía pequeña, en blanco y negro, tomada por León Roudiez, en la que se me ve a bordo de un ferry llegando a los rascacielos de Manhattan; en ese momento, era una estudiante de pelo largo. Como no tengo ninguna foto de mi llegada a París, este es, para mí, el único y mejor vestigio de mi re-nacimiento en el "mundo libre". La segunda imagen es la de mi departamento en Morningside Drive, donde vivo cuando enseñé en Columbia; tiene una vista extraordinaria del parque medianero de Harlem y está inundado por la extraña luz norteamericana, enceguecedora y acogedora a la vez. Allí escribí algunas páginas esenciales de *Historias de amor* (1983) y de *Sol negro* (1987); este departamento sigue siendo, en mi mitología personal, el sitio privilegiado de la soledad feliz.

Cuando Philippe Sollers y yo dedicamos a Nueva York el número 71-73 de *Tel Quel* del otoño de 1977, muchos lectores se sorprendieron. Su contenido no era más que una

³² *Les Samourais*, París, Fayard, 1990. [Hay traducción al español: *Los samurais*, Barcelona, Esplugues de Llobregat, 1990.]

apología de la democracia norteamericana en contraposición con la centralización francesa, estatal y jacobina. De hecho, se trataba y se trata aún hoy de un reconocimiento de lo que considero la cualidad esencial de la civilización norteamericana, que explica mi apego al trabajo que la universidad norteamericana me ofreció (de ahora en más, debo incluir en el adjetivo "norteamericana" a los vecinos del Norte de Estados Unidos, Canadá y las universidades canadienses). Me refiero a la hospitalidad.

Llamo hospitalidad a la capacidad que poseen algunos seres humanos de ofrecer una morada a los que no la tienen o se ven provisoriamente privados de ella. Exiliada del comunismo y habiendo sido muy bien recibida en Francia, no fue en esa tierra, sin embargo, donde experimenté esta hospitalidad, aunque Francia me haya dado mi nacionalidad francesa, hecho que jamás podré agradecer adecuadamente. Mi país de adopción genera, para liberarse de una larga tradición administrativa y cultural, por un lado, novedades excesivas (todo tipo de vanguardias artísticas, filosóficas, teóricas) que me han seducido y que construyen su gloria en el extranjero, y, por otro, violentos rechazos y hasta odios salvajes contra estas innovaciones. Norteamérica, por el contrario, parece ser una tierra que acoge el trasplante y lo promueve hasta el exceso tal vez. A veces, cuando la xenofobia de este viejo país me lastima, acaricio la idea de instalarme definitivamente en Estados Unidos o en Canadá, país más europeo y más francófono.

En nuestro mundo moderno, no tenemos una auténtica definición positiva de aquello que otorga el carácter de humano (no en el sentido de "género humano", sino de "cualidad humana"). Solo cuando nos enfrentamos con los "crímenes contra la humanidad" nos preguntamos "¿qué es la humanidad?". Mi experiencia personal me lleva a pensar que la definición mínima de la humanidad —el "grado cero",

noción, surgida de mi lectura de los textos de Bajtín, nos invita a leer el texto literario como un entrecruzamiento con otros textos. A menudo se le ha considerado desde una perspectiva formalista o estructuralista, como una simple lista de citas o una variante de la antigua crítica de las fuentes. A mi modo de ver, se trata, ante todo, de introducir la *historia* en el estructuralismo: los textos que Mallarmé o Proust leyeron y que nutren la *Tirada de dados* o *En búsqueda del tiempo perdido* nos permiten introducir en *el laboratorio mismo de la escritura* el interés de Mallarmé por el anarquismo, por ejemplo, y el de Proust por la mística judía del Zohar o el caso Dreyfus... Al mismo tiempo, demostrando hasta qué punto el interior del texto depende de lo exterior, la interpretación descubre la inautenticidad del sujeto de la escritura. El escritor es un "sujeto en proceso", un carnaval, una polifonía sin reconciliación posible, una revuelta permanente. La intertextualidad, aparentemente posestructuralista, ya introducía lo que yo elaboré en mis últimos libros de 1996 y 1997 acerca del vínculo intrínseco e indisoluble entre cultura y revuelta.

2. La distinción que he establecido entre lo *semiótico* y lo *simbólico* no está cargada de ninguna intención política ni feminista. Es un intento de pensar el sentido no como una *estructura*, sino como *predicación* o *proceso*, distinguiendo lo que se vincula a los signos y a su concatenación sintáctica y lógica de lo que es transverbal. Digo *transverbal* porque el término *preverbal* es fuente de confusión; lo semiótico no es independiente del lenguaje, se mezcla con él y, bajo su dominio, articula otros dispositivos de sentido tales como las articulaciones rítmicas, melódicas, etc., que no son significaciones.

Siguiendo las distinciones freudianas entre *representación de cosa* y *representación de palabra*, intento respetar el

dualismo que define a la mente humana, particularmente, las restricciones pulsionales y biológicas que subyacen al sentido y a la significación. Pues, si bien "al principio era el Verbo", se trata de lo *reprimido del comienzo*. Estoy convencida de que el futuro del psicoanálisis recorrerá el camino de las lógicas inconscientes translingüísticas hacia los imperativos biológicos y neurobiológicos. En el *Centre du Vivant*, en la Universidad París VII Denis-Diderot, intentamos vincular las preocupaciones de los biólogos con las de los psicoanalistas. Los desarrollos norteamericanos no toman en cuenta este tipo de implicaciones de lo *semiótico*.

Quiero agregar que la colaboración con psicoanalistas norteamericanos no ha dado demasiados frutos hasta ahora. Ellos no están muy interesados en la investigación psicoanalítica freudiana que se lleva a cabo en Francia aunque, en Estados Unidos —más frecuentemente en los ámbitos universitarios dedicados a la literatura que en los clínicos—, se repitan algunos discursos lacanianos. Nuestras dos preocupaciones son abrir el psicoanálisis a la biología y sacarlo del aislamiento en el que se encuentra favoreciendo su intervención en la política social; ambas preocupaciones, que intentan revitalizar el psicoanálisis contemporáneo, no parecen motivar a nuestros colegas norteamericanos. Ellos sucumben con facilidad ante una especie de *revisionismo* antifreudiano cuando no se repliegan, temerosos, sobre la tradición freudiana, que consideran, paradójicamente, más una psicología normativa que una paciente lectura de los textos freudianos. Esperemos que la asunción de Otto Kernberg —conocedor de la investigación psicoanalítica francesa— de la presidencia de la IPA pueda modificar, en parte, la situación.

Lo *semiótico* transverbal está vinculado a la relación arcaica madre-hijo; me permite, entonces, inscribir lo femenino-materno —que Freud llamaba "continente negro" o

“cultura minoico-micénica” (aludiendo a la civilización griega anterior a la Grecia clásica)– en ciertas modalidades del lenguaje. Esta *otra lógica* de lo femenino-materno desafía la representación normativa y se sitúa en las antípodas de la representación fálica. Mi contribución a las reflexiones sobre lo femenino en relación con lo político pero por intermedio de lo sagrado se ubica, justamente, en las antípodas de la femineidad fálica.

Sostengo que este fin de siglo, que parece tan ávido de religión, está, en realidad, ávido de lo sagrado. Me refiero al deseo de los seres humanos de pensar, no de *calcular*, sino de cuestionar; esto los diferencia de otras especies y, *a contrario*, los acerca a ellas. Esta característica distintiva de lo humano, que podríamos denominar *sentido de lo divino o de lo sagrado*, consiste, a mi entender –lo digo como escritora, psicoanalista, especialista en semiótica–, precisamente en la *emergencia misma del lenguaje*. Lo *semiótico*, dependiente de lo materno, parece ser el horizonte más alejado al que el pensamiento accede cuando intenta pensarse en las fronteras de la *physis* y sumergirse en ella. Lo *semiótico*, *emergencia del sentido*, parece promover las dicotomías de la metafísica (cuerpo-alma, lo físico-lo psíquico). Mi preocupación por lo *sagrado* es, en definitiva, una preocupación antimetafísica y, solo por derivación, feminista. Mi estrecha vinculación con el reconocimiento del papel de las mujeres en la vida social, política e intelectual está fundamentada en nuestro aporte de una *actitud diferente* con respecto al poder y al sentido, una actitud que toma en serio la necesidad de *supervivencia* de nuestra especie y su deseo de lo *sagrado*, pues las mujeres se sitúan en el entrecruzamiento de estas dos exigencias.

3. Lo *abyecto* y la *abyección* son nociones que he desarrollado, en un primer momento, a partir de la experiencia clí-

nica y están referidas a los síntomas que luego denominé *nuevas enfermedades del alma*,³³ en las que la separación entre *sujeto* y *objeto* no es neta; estas dos cuasi-identidades se agotan en la fascinación y la repulsión. Las personalidades *borderline* y algunos aspectos de la depresión pueden ser descritos a partir de esta economía psíquica que nos reubica en la relación arcaica de no-separación del continente materno en el que la madre es el primer *ab-yecto*; los artistas como Picasso y De Kooning saben bastante de esto...

Junto a las nociones de *abyecto-abyección*, intenté estudiar el complejo universo de un autor como Céline. Céline, maestro de la ficción popular, del estilo argótico, cantado y lleno de inaudita emoción, quien lejos de tomar la vía catártica de la *abyección* propia de las religiones (sostengo, en efecto, que toda religión es una purificación de lo *abyecto*) persigue apasionadamente *abyecciones* imaginarias que transforma en realidades políticas. Su antisemitismo y sus *abyectos* comprometidos con la ideología nazi se manifestaron en panfletos que recordamos con profunda tristeza, pero que, como analista, fui una de las primeras en intentar leer desprejuiciadamente.

Gané muchos adeptos en esta aventura en el peligroso campo –aceptémoslo– de la *abyección*: numerosos artistas norteamericanos y del mundo entero se reconocieron en la experiencia de la *abyección* cercana a los estados psicóticos, que el arte puede afrontar. Me valió también la condena de la revista *The Nation*, que determinó que mi análisis de Céline solo pretendía su absolución, como si intentar comprender significase necesariamente perdonar. Me topé, entonces, con una de las más dogmáticas incomprensiones de mi investigación que, como partidaria del intento de pensar, recibí como una suerte de excomunión, la versión

³³ *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, ob. cit.

trágica de un suceso reciente, más bien cómico. La pluma de un molesto bufón de la Universidad de Nueva York pretendió, un día, “desenmascarar” a los “impostores franceses”, refutar “formalizaciones” allí donde en realidad solo había transferencias metafóricas...

4. Finalmente, *la extrañeza* es un tema que me interesa mucho. *Étrangers à nous mêmes*,³⁴ que obtuvo el premio Hertz de la Academia de París, me brindó la posibilidad de recorrer la historia de los extranjeros, su destino real, el modo occidental de pensarlos. Desarrollé entonces una posición que aún hoy es difícil de entender. Considero que, frente a la depresión nacional que vive Francia —y también otros países— a causa de la globalización y el flujo de inmigrantes y en contra de las reacciones maníacas a esta depresión (como la del Frente Nacional, por ejemplo), la restauración de la confianza nacional es tan prioritaria como, en un paciente deprimido, la restauración del narcisismo o del ideal del yo antes de emprender el verdadero análisis (que quiere decir disolución) de sus resistencias y defensas.

Estoy persuadida de que, en el próximo siglo, la sociedad cosmopolita que tanto soñaron los estoicos y, principalmente, los hombres del Siglo de las Luces no podrá concretarse bajo la forma utópica del crisol* universalista, uniformizada por el mercado, los medios de comunicación o Internet. Será, en cambio, una coexistencia más o menos conflictiva, entre naciones o grupos de naciones, conminados a vivir *con* y *contra* otros. Una mezcla de respeto por la *identidad nacional* y de apoyo al *interés general* deberá reemplazar los abusos de la *globalización* actual.

³⁴ *Étrangers à nous mêmes*, París, Fayard, 1988. [Hay traducción al español: *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991.]

* En inglés en el original (*melting pot*). [N. de T.]

DOS MODELOS DE CIVILIZACIÓN O DE UNA POLÉMICA QUE HIZO ESTRAGOS...

La caída del Muro de Berlín en 1989 hizo más evidente aún la diferencia entre *dos modelos de cultura*, vuestra *hospitalidad* me ocultaba parcialmente esta diferencia. Para evitar cualquier malentendido, diré que las democracias occidentales han tenido el privilegio de elaborar *dos concepciones de la libertad* de las que no estamos suficientemente orgullosos. Estas dos concepciones de la libertad se apoyan en las tradiciones griegas, judías y cristianas y, a pesar de las crisis y los horrores tan conocidos (recordemos las palabras de Madame Roland al pie del cadalso: “¡Libertad, cuántos crímenes se han cometido en tu nombre!”), siguen siendo un valor supremo. Ambas pueden ser compatibles; a menudo, y muy especialmente en nuestros días, se oponen o están en guerra.

En *Crítica de la razón pura* (1781) y *Crítica de la razón práctica* (1789), Kant define, por primera vez en el mundo, la libertad tal como otros seres humanos ya la habían experimentado aunque probablemente sin alcanzar una clara conciencia. No lo hace por la negativa, no es para él una “ausencia de restricciones”, sino, de modo positivo, como posibilidad de autocomienzo. Al identificar así la “libertad” con el “autocomienzo”, Kant inicia una apología de la audaz subjetividad, de la iniciativa del *self*; permítaseme leer con este enfoque personal su pensamiento “cosmológico”. Simultáneamente, no deja de subordinar la libertad de la Razón, pura o práctica, a una causa divina o moral.

Realizo una extrapolación cuando digo que, en un universo cada vez más dominado por la técnica, la libertad deviene progresivamente la aptitud de adaptarse a una “cau-

sa" siempre exterior al *self*, cada vez menos moral y más económica y, en el mejor de los casos, moral y económica. En el marco de este pensamiento que favorece al protestantismo —me refiero al trabajo de Max Weber que analiza las relaciones entre el capitalismo y el protestantismo—, la libertad aparece como una libertad de adaptarse a la lógica de las causas y de los efectos, a la lógica de la producción, de la ciencia, de la economía. Ser libre sería, entonces, ser libre de lograr los mejores efectos adaptándose a la lógica de las causas y efectos, es decir, libre de adaptarse al mercado de la producción y del beneficio. La lógica de la *globalización* y la del *liberalismo* son el resultado de esta libertad, por la cual ustedes son libres, libres de ingresar en este proceso de causas-efectos. La causa suprema (Dios) y la causa técnica (Dólar) son las dos variantes solidarias y copresentes que garantizan el funcionamiento de nuestra libertad en el marco de esta lógica de *instrumentalización*. No niego la amplitud ni los beneficios que conlleva esta libertad de adecuación a la lógica de las causas y los efectos que culmina en el pensamiento-cálculo y en la ciencia; este es un momento capital del desarrollo de la humanidad en su acceso a la técnica y a la automatización. La civilización norteamericana es la que mejor se ha adaptado a este tipo de libertad. Quiero agregar solamente que esta libertad no es la única.

Existe otro modelo de libertad. Surge en el mundo griego, empapada de filosofía con los presocráticos, y se desarrolla en el diálogo socrático. No está subordinada a una causa, es anterior a la concatenación de las "categorías" aristotélicas, premisas de la razón científica y técnica. Esta libertad fundamental del *Ser* y del *Ser de la palabra* se entrega, se ofrece, se manifiesta ante sí misma y ante el otro para así liberarse. Heidegger se ocupó de esta liberación del *Ser* de la palabra entre el uno y el otro en su discusión del seminario de Kant de 1930, publicado como *Esencia de la libertad hu-*

mana. Se trata de inscribir la libertad en la esencia de la filosofía como cuestionamiento infinito antes de que esta se fije en el encadenamiento de las causas y efectos, y quede así bajo su dominio.

No teman, no avanzaré más en esta lectura, por demás esquemática, de la libertad según Kant o según Heidegger. Me interesa insistir, hoy, en este mundo moderno, sobre la segunda concepción de la libertad, tan distinta de la del *liberalismo*, que se manifiesta en el *Ser* de la palabra a través de la presencia del Ello en el Otro.

Debemos subrayar las connotaciones de la libertad tal como la hemos definido. El poeta tiene el privilegio de poseerla; también lo tiene el libertino, que se burla de las normas sociales de causas-efectos para hacer aflorar y poder formular su deseo disidente. También está presente en la *transferencia* y la *contratransferencia* de la experiencia analítica y en el *revolucionario* que reconoce los privilegios de la persona singular por encima de cualquier otra convención —base sobre la que se asientan los Derechos del Hombre y la divisa de la Revolución Francesa, Libertad-Igualdad-Fraternidad, que consolidó definitivamente los logros del *habeas corpus* inglés—.

EL PORVENIR DE LA UTOPIA, LA ACTUALIDAD DE LO POLÍTICO

Estamos construyendo la Comunidad Europea con las dificultades y las crisis que nadie ignora. En este concierto, a menudo caótico, se alza la voz de Francia, que intenta hacerse escuchar para construir una "Europa social"; otros gobiernos socialistas y la opinión pública, celosa de su tradición cultural, se hacen eco de su esfuerzo. Creemos estar proponiendo un "modelo de sociedad" que no es el del li-

beralismo propio del modelo norteamericano. Las raíces del sentimiento de nuestra diferencia cultural no se encuentran en la memoria o en una tradición de mayor antigüedad, refinamiento y sofisticación por el mero hecho de pertenecer al "viejo continente". Proviene de la convicción de poseer otra concepción de la libertad, aquella que privilegia el ser y, principalmente, el ser singular frente a la necesidad económica y científica. Cuando el gobierno francés insiste en la solidaridad frente al liberalismo, lo que intenta defender es ni más ni menos que esta concepción de la libertad.

Queda claro que esta actitud conlleva algunos riesgos: ignorar la realidad económica, encerrarse en reivindicaciones corporativistas, abandonar la competencia mundial y refugiarse en la pereza y en los arcaísmos. Debemos estar atentos y no olvidar las exigencias del mundo técnico, de las causas y los efectos, y diferenciar con claridad las ventajas de este otro modelo de libertad, el que defienden hoy las naciones europeas, principalmente las de tradición católica como Francia, Italia, España, Polonia... Los pobres, los discapacitados, los jubilados, los dependientes de la ayuda social, es decir, la vida humana en su más débil singularidad, y las diferencias sociales y étnicas en su *intimidad* específica —no solo desde el papel de consumidores— constituyen su preocupación y dan vida a este otro modelo que es más bien una aspiración que un proyecto definido. Los movimientos y los partidos de la izquierda europea, socialista y comunista, están estrechamente vinculados a los movimientos caritativos y católicos, por ejemplo, para reivindicar una sociedad que se sustente en valores diferentes de los *derechos del consumidor*. Asistimos hoy, en Europa, a una nueva alianza entre ciertas tendencias humanistas de la Iglesia católica, criticada por sus actitudes arcaicas en relación con la sexualidad y la procreación, y los más exigentes ámbitos científicos

y sindicales. La base de esta convergencia es la convicción de que debe defenderse "otra concepción de la libertad", que sostiene que, en la era posmoderna, el mejor rendimiento técnico y económico no genera la liberación humana, como sucedió en la fase anterior a la instalación del capitalismo. Esta valorización de lo singular, de lo íntimo, del arte de vivir, del gusto, del tiempo libre, del placer gratuito, de la gracia, del azar, de lo lúdico, del derroche, de la "parte maldita", en definitiva, de la libertad como esencia del "Ser en el mundo" anterior a cualquier "causa" constituye la principal característica de la cultura europea. ¿Podríamos preservarla para la humanidad toda? Nada es menos seguro ya que todo nos hace creer que, en esta tierra, el torbellino del pensamiento-cálculo y los derechos del consumidor tienen como único oponente al renacimiento de las sectas en el que lo sagrado no es un cuestionamiento permanente, tal como lo exigiría la dignidad humana, sino una simple subordinación a las causas-efectos absolutas. Nada indica que este segundo modelo pueda realizarse, es una mera aspiración. De todas formas, el desafío está pendiente y esta es la apuesta.

En este marco, el "estatismo", tan en boga en la política francesa actual, se inscribe en la lógica de "solidaridad" contra "liberalismo". Incluso en Francia, los partidos de derecha simulan no entenderlo y consideran la participación del Estado en la resolución de ciertos problemas económicos o del desempleo de los jóvenes como "arcaísmo" o "asistencialismo". Por el contrario, el Estado, en vías de descentralización, purga al mismo tiempo su culpabilidad por la colaboración de Vichy, compromiso que durante mucho tiempo fue encubierto incluso por el gobierno de Mitterrand. El actual proceso a Papon, que está menos dirigido a Papon que al régimen de Vichy, se llevará a cabo; es de esperar que el Estado, que ha sabido liberarse de sus fantas-

mas, ganará en esto una nueva credibilidad que le permitirá continuar afianzando esta política de solidaridad. La ayuda de la *res publica* es de vital importancia para los más débiles. De esta manera, la República encontrará el camino del renacimiento, no como una continuación del modelo centralizador, sino como la expresión de una unidad popular que garantice la pluralidad en la unidad de la nación solidaria. Otra versión, en suma, del "Estado nación", descentralizado, respetuoso de las libertades singulares y no por esto menos unificador y protector. Tal vez sea este el mejor antídoto contra la depresión de la que saca provecho el Frente Nacional.

Desde esta perspectiva, la participación de Francia en la Comunidad Europea consistirá en promover el socialismo y la opinión europeos para que se afiancen como poseedores de esta versión de la libertad y el humanismo. En otras palabras, la izquierda francesa es testigo de que el pueblo francés aún conserva la conciencia de ser el heredero de la Revolución Francesa, cuyo mensaje es muy simple: los más desfavorecidos, cada singularidad, pueden vivir mejor y esta mejor vida no es solo un mejor cálculo, es mayor dignidad. Además, es posible satisfacer este gusto por la libertad del Ello no solo en la vida privada o en una iglesia, sino en la vida pública.

Ya he hablado extensa aunque insuficientemente acerca de las consecuencias políticas de esta versión de la libertad que nos transmite la cultura europea. Esta manera de ser libre está plasmada tanto en nuestra *experiencia social* como en nuestra *manera de pensar*. ¿Acaso no es por esta razón que una parte de la universidad norteamericana ha acogido favorablemente nuestros trabajos? Percibieron seguramente en nuestras investigaciones —en oposición al *establishment* económico, político y académico de la sociedad norteamericana— una manera de ser que se revela en la re-vuelta, ac-

titud de libertad que a veces adquiere el aspecto de la contestación política. Por otra parte, la política *stricto sensu* puede también ser una traición a esta libertad de pensar. Durante este encuentro, he reiterado la idea de que la "revolución política" (el Terror de 1793 en Francia y la aún más dramática Revolución Rusa de 1917) conlleva el sofocamiento de la *re-vuelta* tomada como libre cuestionamiento, como inquietud permanente.

Sin embargo, el horror del totalitarismo, que se apoderó de la revuelta para erigirse como un dogma mortífero, no desacredita para siempre la posibilidad de la libertad en revuelta, la de inscribirse en el espacio político y no solo en la vida del pensamiento. Los universitarios norteamericanos han desarrollado una verdadera francofilia o eurofilia pues reconocen en este conjunto de investigaciones una "filosofía continental". Como signo de protesta contra las limitaciones de los derechos del consumidor y del razonamiento positivista norteamericanos, ustedes se apoyaron en nuestras investigaciones cuyo carácter ético y teórico aceptan.

No obstante, la deformación *políticamente correcta** ha endurecido las reales implicaciones políticas de nuestro trabajo, que son inseparables de la *manera de pensar* que ustedes subestimaron.

Es un pensamiento de "revelación" que Heidegger y Hannah Arendt, aunque con algunas diferencias, ubican en oposición al pensamiento-cálculo. Una vuelta del pensamiento a la fuente, a la ficción y, de este modo, al cuerpo sensible; esto recuerda el "tercer género de conocimiento" de Spinoza y la racionalidad propia de la "asociación libre" y de la "transferencia" que la experiencia psicoanalítica testimonia.

* En inglés en el original. [N. de T.]

Los que ignoran o rechazan este pensamiento desarrollan una verdadera francofobia junto a una eurofobia (¡se acusa a la "filosofía continental" de cazar a supuestos "impostores"!). No solo reaccionan ante la impresión dolorosa de haber sido "colonizados" por un *elemento francés** que los aleja de las cosas prácticas, claras y simples; es algo más serio y más fundamental. Cuando no están encerrados en el oscurantismo político, otorgo a mis adversarios el crédito de considerar que comparten la racionalidad técnica característica del primer modelo de libertad que mencioné. Subordinan el *despliegue del pensamiento* a causas y efectos; esto tiene dos consecuencias: algunos toman una actitud científica, "científicamente correcta", se vuelven "revisionistas" de Freud y desacreditan el psicoanálisis; otros, con una actitud militante, *políticamente correcta,*** se vuelven servidores de una causa minoritaria, aunque noble, que termina siendo un nuevo dogmatismo, una reivindicación de identidad contra el trabajo del pensamiento.

Sostengo que esta ambición libertaria de nuestra manera de pensar, lejos de estar agotada, todavía sigue desarrollándose.

Por un lado, *la implicación del sujeto hablante* en la investigación en las ciencias humanas, historia, sociología, etc., se torna cada vez más urgente; esto no quiere decir que el investigador desprecie o ignore los datos objetivos, sino que los respeta y, cada vez más, se implica subjetivamente en su *interpretación*. Hemos comenzado a preparar un gran debate, tal vez de alcance nacional, acerca de las ciencias humanas, en torno a la relación entre "hechos e interpretaciones". Obviamente, el papel de la escucha psicoanalítica es crucial en este enfoque.

* En inglés en el original (*French stuff*). [N. de T.]

** En inglés en el original. [N. de T.]

Por otra parte, y como continuación de la visión psicoanalítica del ser humano, lo *imaginario* se revela cada vez con mayor fuerza como una parte esencial de nuestra psiquis y, principalmente, como el ámbito de esta versión de la libertad que intento defender ante ustedes. Estamos vivos porque tenemos una vida psíquica. La vida psíquica es este espacio interior, este *fuero interior*, que nos permite recoger los ataques del interior y del exterior, los traumas fisiológicos y biológicos, las agresiones sociales y políticas. Lo imaginario los metaboliza, los transforma, los sublima, los trabaja: nos mantiene vivos. ¿De qué imaginario se trata? De los *fantasmas* que el psicoanálisis analiza. La literatura ofrece su hospitalidad a nuestros amores, a nuestros insomnios, a nuestros estados de crisis o de gracia; también la religión, en oposición al liberalismo y a la libertad como adaptación a las causas y efectos, aporta un "plus de alma".

De ahora en más, el trabajo del pensamiento estará preparado para volver a encontrarse con el imaginario religioso, ya no lo condenará ni lo ignorará sino que develará sus lógicas, sus beneficios y sus crisis. *La religión es analizable*. Tenemos todavía mucho que hacer en este campo. En este sentido, encuentro muy adecuados los avances de la teoría analítica posfenomenológica y literaria desarrollada en Francia a partir de los años sesenta, tributaria de esta concepción de la libertad como revelación y revuelta del ser en la palabra para el otro.

He señalado, en reiteradas ocasiones, el origen greco-francés de este modelo de libertad que, a mi entender, está implícito en mi método de investigación a pesar de las notorias diferencias entre las obras de los autores a los que aludo. Debo reconocer que nadie tiene el monopolio y que tanto el mundo protestante como el católico son fértiles en las potencialidades de este tipo de libertad. Quiero agregar que la noción de *elección* en el judaísmo, distinta de la de libertad, vuelve

a la persona criada en esta tradición particularmente apta para realizar lo que queda por hacer, un entrecruzamiento entre estas dos concepciones de libertad, la liberal y la solidaria, la técnica y la poética, la causal y la reveladora.

Mis críticas al nacionalismo francés son tan conocidas que no es necesario insistir aquí en mi convicción de que la elección de otro modelo de libertad, intimista y solidario a la vez, es una elección difícil, tal vez incluso imposible. Sin embargo, esta es la apuesta de la Francia socialista y será, a largo plazo, la apuesta de Europa. Estoy comprometida en esta apuesta y trataré de contribuir a enfrentar este desafío.

En cambio, Norteamérica, esta Norteamérica que tanto amo, que no tiene ya adversarios y que hace callar a quienes se le oponen, está a punto de convertirse en una Cuarta Roma, siguiendo el camino de Bizancio y Moscú... En el "nuevo orden mundial", Norteamérica impone una oligarquía monetaria, económica y cultural, cuya marca identificatoria es el liberalismo y el riesgo que conlleva, la exclusión de cierta libertad humana. Otras civilizaciones aportan otras concepciones del ser humano. Habría que asegurarles un lugar más allá de la globalización reinante con el objetivo de mejorarla a través de lo diverso. La diversidad de los modelos culturales es la única garantía de respeto hacia esta "humanidad" que, como decía al principio, solo podemos definir por su "hospitalidad"; la técnica y la robótica tienden a uniformizarla y cometen la más fácil e inmediata traición. La hospitalidad no debería ser una simple yuxtaposición de diferencias con un modelo dominante, sino el respeto por otras lógicas, por otras libertades, que permita mayor multiplicidad, mayor complejidad. La humanidad —cuya definición busco desde hace tiempo— es, tal vez, un interminable proceso de complejización.

En este camino, el respeto de la diferencia europea podría ser —o no será— una etapa decisiva. Todos conocemos el

adagio de los moralistas franceses: "Si Dios no existiera, habría que inventarlo". Y yo agrego: si Europa no existiera, habría que inventarla en pos de nuestra libertad plural y por el bien de Norteamérica. Cualesquiera que sean las competencias económicas y diplomáticas entre el viejo y el nuevo continente, la superación de la eurofobia actual es una necesidad que los intelectuales deben satisfacer. La *French theory* no tiene vocación más noble ni más urgente que la de señalar la diversidad humana en la experiencia de la libertad.

¿Es apostar al porvenir de una utopía plantear el pensamiento como *re-vuelta* permanente y como equivalente a la vida del pensamiento? Freud diagnosticó "el porvenir de la ilusión", y la modernidad lo confirma a través de las aspiraciones de seguridad en las creencias y en la embestida técnica hacia el progreso. Estoy convencida, la única opción posible es el porvenir de la *re-vuelta*.

ÍNDICE

Prefacio	9
----------------	---

Primera parte EL ESPÍRITU DE LA REVUELTA [11]

¿QUÉ REVUELTA ES POSIBLE HOY?	13
Semejanzas y diferencias con el "retorno retrospectivo"	16
El psicoanálisis como <i>re-vuelta</i>	19
Reencontrar el sentido de lo negativo	20
Lógicas paradójicas de la <i>re-vuelta</i>	24

Segunda parte EXPERIENCIAS DE LA LIBERTAD [29]

PSICOANÁLISIS Y LIBERTAD	31
Un poco de historia, Freud y Lacan	31
El psicoanálisis, ¿es un moralismo comprensivo?	41
¿Por qué el psicoanálisis es un ateísmo?	46
La libertad como re-comienzo: el caso de Marie-Rose	51

EL AMOR POR LA OTRA LENGUA	55
La otra lengua o traducir lo sensible	55
Pero, ¿qué lengua?	58
Francia, mi sufrimiento	63
Proust, el traductor	67
Borrador del inconsciente o inconsciente borroso: la experiencia literaria	71
El escritor, ¿es un extranjero?	75
EUROFILIA-EUROFOBIA	77
Hospitalidad	77
Elementos para una investigación	81
Dos modelos de civilización o de una polémica que hizo estragos	87
El porvenir de la utopía, la actualidad de lo político	89

Se terminó de imprimir en el mes de
setiembre de 1999 en Imprenta de los
Buenos Ayres S.A.I.C., Carlos Berg 3449
Buenos Aires - Argentina
Tirada: 2000 ejemplares