



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

EL DESEO Y LA SOLEDAD, O DE LA
PRODUCCIÓN DEL SUJETO MODERNO

TESIS

Que para obtener el título de

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

JORGE CARLOS BADILLO HERNÁNDEZ

ASESOR:

DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR



México, D.F.

NOVIEMBRE 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres, Guadalupe Hernández y Carlos Badillo, árboles inmensos de mi vida. Dedico este esfuerzo a ustedes. Resulta pequeño ante el amor, la fortaleza y la confianza que me han dado y que nos unen, sin los cuales nada hubiera sido posible. Estoy seguro. A cada uno mi respeto y mi amor más hondo. Gracias, siempre.

A Diego, mi compañero. ¿Qué significaría ver solo la luz con que la vida alumbra la belleza del mundo? No puedo decirlo. Estás. Gracias por ello, por tanto, por todo.

A Margot Muñoz Rubio, sin duda. No sabría cómo no agradecerte el inmenso cariño que me dejas sentir, incluso como amenaza. ¡Qué alegría sentirte tan cerca como te siento! A ti dedico también este trabajo, ¡cómo de que no!

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México y a la Facultad de Filosofía y Letras mi más hondo cariño y mi gratitud incommovible. Por tanto, gracias a todos aquellos que con su lucha entregaron la universidad como garantía de la justicia, de la educación y de la democracia a un futuro anónimo, inimaginable, que desearon hermoso y justo y combativo.

Agradezco profundamente al Dr. Jorge Reyes por su guía, por su confianza y por su paciencia. A él mi reconocimiento, mi respeto y mi cariño. Al Dr. Óscar Martiarena, a la Dra. Mariflor Aguilar, a la Dra. María Antonia González Valerio y a la Mtra. Diana Fuentes, mis lectores, mi gratitud, mi confianza y mi reconocimiento ante la calidez, la proximidad y la dedicación que su trabajo otorgó al mío. A la Dra. Dúrdica Šegota y a la Dra. Elia Espinosa, mis primeras formadoras, mi más emocionado reconocimiento. Es cierto que nada hay más difícil en la vida que el placer y la belleza; lo recuerdo con sus voces. A la Dra. Ana María Martínez de la Escalera y al Dr. José Luis Barrios por las impresiones profundas que su pasión dejó en mi memoria y en mi sensibilidad. A la Mtra. Susana Bercovich, de quien tanto quiero seguir aprendiendo, gracias. Al Dr. Alberto Constante, quien puso en mí su confianza ciega y desinteresada a través del Proyecto PAPIIT IN405108-3, *Filosofía (s)* y *Psicoanálisis: Cartografías del cuerpo*, gracias. La conclusión humilde de este proceso no hubiera sido posible sin los innumerables hilos con los que se ha tejido mi memoria, a la que de modo profundo pertenecen ya siempre.

Mi gratitud más honda a mis padres, Guadalupe Hernández y Carlos Badillo, a quienes dedico este trabajo. No puedo pensar en personas más justas, más bellas, más sensibles y más brillantes que ustedes. En sus voces reconozco mi convicción en la entrega, en la verdad y en la belleza pese a todo. Ustedes, lo que son y lo que me enseñaron, componen los recuerdos más hermosos de un presente en el que me encuentro privilegiado, porque los tengo conmigo. Los llevo conmigo la vida toda.

A mi abuela, Herlinda Arenas, agradezco su cariño inmarcesible, su alegría infatigable, todas las sonrisas con las que me encuentra y las lágrimas que comparte conmigo cuando recuerda. Su cariño, sus sonrisas y sus lágrimas hallan en mí la respuesta gemela, y mi respeto y mi admiración y mi adoración más sentidos. A mis tías, Graciela y Julia Hernández (†), agradezco la dedicación, el cuidado y el amor que llegó a mí a través de historias tristes. A ustedes mi admiración, mi cariño y mi memoria. A mis tías Cira y Máxima Nájera, a quienes tanto adoro, gracias; porque han sido ustedes las que me enseñaron a darle siempre su lugar a la muerte y a hacer, con ello, más hermosa la vida. Pienso en ustedes cada día. A mi abuelo, Candelario Badillo (†), cuya risa cálida no se me escapa de la memoria, ni la forma que me enseñó de hablar con la niebla, gracias.

A Esteban, Bertín, Guillermina (†) y Jorge Hernández, como a Juanita Badillo, mi cariño sincero. A Nely, a Itzel, a Violet, a Ilse, a Axell y a Eduardo, mis primos, que son mis hermanos, gracias por tanto.

Quiero agradecer especialmente a Diego Flores Olmedo, mi compañero, por todo lo que compartimos, por la belleza, por su intensidad. Vamos juntos a donde vamos, ¿qué importa dónde sea? Gracias por todo, Yerbo, porque te siento conmigo cada momento.

A Rubén Henríquez, por aquellos años, por su hermosura. Los voy a recordar siempre.

A Margarita Muñoz Rubio, gracias por esta amistad que tanto quiero. Gracias por tu impulso, por tu apoyo, porque siempre creíste en mí y en mi trabajo. Gracias por la cercanía, por la intimidad, por las amenazas productivas y por todo. Quién sabe cuándo hubiera visto el final este trabajo sin ti.

A Paola Montoya, a Gisela Escalera, a Valentina Morales, a Cecilia Pompa, a Fernando Urbina, a Camilo Vicente, a Natalia Barraza, a Daniel García, a Sebastián Lomelí, a Alejandro Hernández, a Sergio Quiroz, a Lucía Hermida, a Samuel Heredia, a Sergio Maldonado, a Edgar López, a Claudia Avila y a Margarita Romero (†) mi gratitud, mi admiración y mi cariño emocionado. En ustedes encontré los hermanos que no tuve y los amigos entrañables que pueblan mi memoria y mi presente.

Por último, pero muy especialmente, agradezco la confianza, la disposición y el trabajo de Anita y Lupe y Laura, en quienes he encontrado la oportunidad de pensar en voz alta, y la complicidad y la alegría que trae aquello como efecto.

Cada uno está tejido en este trabajo en la medida en que ocupan un lugar en mi pensamiento, como lo ocupan en mi vida.

Índice

El deseo y la soledad, o de la producción del sujeto moderno

Del deseo y la soledad, o de la producción del sujeto moderno.

A modo de Introducción	1
Capítulo 1: <i>Crítica y tragedia</i> , o de los tribunales de la razón	12
I	18
II	22
III	29
Capítulo 2: <i>Edipo</i> , o del deseo y la razón	47
I	48
II	60
III	75
Capítulo 3: <i>El mal de la muerte</i> , o de la neurosis y la producción	82
I	88
II	96
III	104
Conclusión. <i>El deseo y la soledad</i>	117
Bibliografía	122

Del deseo y la soledad, o de la producción del sujeto moderno.

A modo de introducción

Una noche senté a la Belleza en mis rodillas.
—Y la encontré amarga. —Y la injurié.

Arthur Rimbaud, *Una temporada en el
infierno*

El sujeto representa, si no la condición misma de la modernidad, sí la precondition de todas las condiciones que tejen la consistencia del proyecto moderno. En aquel descansa el fundamento nuevo de la certeza primera que inaugura, por decirlo de alguna manera, la garantía epistémica por medio de la cual el mundo advino objeto de conocimiento en la mañana del siglo XVII. Garantía por la cual dejó de ser el mundo el gran amo divinizado e inescrutable. Por medio del sujeto, la modernidad invirtió la dirección de la hostilidad de lo otro hacia lo otro, y permitió con ello no sólo la salvaguarda de la vida, sino la *funcionalización* productivista de la vida misma. De ello, se dedujo la implicación del deber administrativo al que estaría destinada la razón, en tanto que emancipada de todo registro de la vieja necesidad, del mismo modo que la conversión de la necesidad se hizo devenir el establecimiento del acceso *por derecho* a la vida administrada a través del trabajo. Garante, la función que el sujeto desdobra de su existencia inscribe la modernidad como posibilidad real, como emancipación total de las determinaciones naturales, lo mismo que teológicas, ideológicas e históricas, en un momento determinado, cuya expresión *jovial* ha querido verse a modo de origen, sobre todo, en la entonces incipiente producción industrial de la Inglaterra del siglo XVIII. Aunque su formulación fundamental como *método* preceda poco más de un siglo a la causación efectivamente revolucionaria de la industria inglesa de entonces, y pese a que lo formulado sea, a su vez, tan viejo como la historia de la producción, el sujeto despliega una historia antigua, que es la historia misma de la cultura. Por tanto, la modernidad se deja percibir en cada momento del desarrollo de aquella a modo de inherencia, y su presencia efectiva no es sino a través del sujeto que ésta produce para reproducirla, y que es susceptible de análisis por la vía de sus efectos.

Preguntar qué es modernidad ha distendido series de producciones teóricas, cuando no ideológicas, que han alcanzado el estatuto de *tradiciones* en el sentido en que algunas de aquellas series han logrado cierta legitimidad con base en el ejercicio de su transmisión, en la efectividad de su reproducción y en los frutos que han confirmado la corrección del modo de su reproductibilidad. Así, las producciones con las que se identifican las tradiciones permiten ver la adherencia de aquellos que las sustentan en los compromisos que establecen con la consistencia teórica, que no es sino un compromiso político, independiente de la verdad de la cosa que articulan con sus elucidaciones. De modo tal que pertenecer a una u otra tradición implica pertenecer al ejercicio con el que gana consistencia la tradición, al tiempo que se hace más o menos profunda la distancia política respecto del objeto acerca del cual la tradición piensa. En este sentido, las respuestas que las tradiciones han ofrecido en sus intentos por posicionarse ante la pregunta que cuestiona el *ser* de la modernidad se desbordan hasta alcanzar la explicación de épocas enteras, y han encontrado, cada una de aquellas, un fenómeno en el cual soportar el peso de sus afirmaciones, cuando no han encontrado un acontecimiento más significativo o más representativo para lograr una justificación más necesaria o más contundente que la de cualquier otra. No de otro modo se ha atribuido el estatuto genético de la modernidad a producciones técnicas, neotécnicas¹ y tecnológicas tales como la imprenta de Gutenberg, que a partir de 1449 incidió en el mundo europeo con el *misal de Constanza*, y en 1452 con la Biblia de Maguncia. Con lo cual se ha dado por significar el paso de la Edad Media a la Moderna. Asimismo, a producciones teóricas como la del *Discours de la Méthode* de Descartes, del que las ciencias se nutrirían a partir del siglo XVII hasta la “superación” con la que el positivismo lógico se quiso representar a sí mismo en el XIX con la exacerbación del método; a las aporías que trajo consigo el aparato gubernamental del Estado que Hegel teorizó, con el que también se ha querido *ilustrar* la opción moderna ante la versión política del feudo medieval y de las economías regionales; a las disidencias políticas y productivas concernientes a la creación artística que se llevaron a cabo en el ámbito de la literatura por Petrarca, primero, después por Cervantes; a la presencia y efecto de la técnica, mediante la cual, de acuerdo con Heidegger, el mundo aparece como *imagen* vacía de todo contenido

¹ Echeverría, B., “Definición de la modernidad”, en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, pp. 19-26.

propio.² La modernidad, pues, ha sido concebida en cada caso con base en las producciones con las cuales se hiende el tiempo continuo de la producción con la fuerza de la novedad. De allí que modernidad y novedad encuentren, para algunos, la fuerza de la necesidad que las anuda en un acontecimiento que es en principio *fuera de serie*. Y, por tanto, un acontecimiento inaugural cada vez.

La novedad filosófica, en este sentido, fue presentada en 1637 por Descartes, cuya relevancia fue, en términos de Paul Valéry, “el empleo del *Je* y del *Moi* en una obra de esta especie, y el sonido de la voz humana [...] El *Je* y el *Moi* que deben introducirnos a manera de pensamiento de generalidad total: ése es mi Descartes.”,³ con lo que se cerraría el capítulo escolástico medieval en materia de un modo de pensamiento. Justamente con el apareamiento del método, y de la estructura epistémica de la cual Descartes hizo derivar explícitamente la categoría indubitable del sujeto —montada en su existencia desvelada como pensamiento— y la categoría hipotética del objeto —pese a su realidad *extensa*—, la filosofía ofreció una verdad que por siglos pretendió válida, verdadera e inviolable, hasta que ella misma volvió a sentir el vacío entre sus plumas y encontró de nueva cuenta el latido metafísico en su pecho. Para esa filosofía, joven entonces, y recientemente emancipada de su labor escolástica, pero marcada para siempre por el vasallaje respecto de la teología, la existencia de la existencia del pensamiento trajo consigo por primera vez, pensó, la forma sin la cual la existencia toda sería carente de justificaciones. La dependencia respecto del pensamiento que Descartes estableció en el mundo, en su totalidad caótica, no fue sino en aras del establecimiento de la certeza epistémica que pudiera contener la justificación necesaria y objetiva de la categoría del objeto *para* el sujeto, instituido entonces ya no tan sólo según la vieja concepción aristotélica del ὑποκείμενον —fundamento entre fundamentos—, sino como la novedosa forma despótica de la justificación que descansa en él, y en el ejercicio adánico, pero secular, consistente en traer a la existencia del pensamiento la *naturaleza* inherente de las cosas. Con ello, metodológicamente se impuso un tamiz entre aquello que existe y aquello que no, entre

² Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1998, 82, pp. 73 y ss.

³ Descartes, R., *El discurso del método*, trad. Fernando Alonso, ed. Akal, Madrid, 2007.

aquello que es y aquello que no es, pero la novedad no fue la presencia del tamiz, sino el modo en el que apareció a Descartes su necesidad.

La formalización de la validez que sustenta toda experiencia del mundo presenta las condiciones que la razón exige de éste para ingresar en la lista de objetos en espera de ser. Condiciones fácilmente constatables y certificables en la gran mayoría de los casos, pero de difícil acceso para algunas cosas que no solamente fueron inherentes al mundo, entendido como plenitud *divina* de sentido, sino que en algunos momentos “superados” fueron el mundo mismo. La frontera entre el ser y el no ser que la *nueva razón* instituyó *para sí misma*, hay que decirlo, significó, también para ella, un *progreso* que se inauguraba como implicación del nuevo régimen; un progreso metodológico respecto de la posibilidad cognitiva que hasta entonces asumió como propia, luego de intentar por siglos demostrar la esencia de dios y su existencia, la inmortalidad del alma o el innatismo de las ideas. Con la certeza indubitable de la existencia de la existencia del pensamiento, es decir con la indubitabilidad de la función del sujeto en el momento en el que el ejercicio de conocer se lleva a cabo, se instaura el régimen objetivo del sujeto cuya meditación no es sino acerca del modo en el que medita, y su condición, la de la objetivación. Sólo más tarde, en 1641, una nueva cuestión se presentó como impostergable al artífice de la modernidad filosófica, y fue la de la validez de los contenidos de la meditación. Si bien hubo conseguido con la articulación del *método* un desembarazo objetivo respecto de aquello que no se podía afirmar justificadamente, no hubo más forma para justificar la justificación que la apelación a la convicción política de un dios que no miente, y que, por tanto, no toleraría la existencia de un *genio maligno* que interfiriese en la corrección de la deducción. La nueva racionalidad, por tanto, no careció desde sus inicios de pies de barro. Aunque ello no impidió que lo inaugurado se ahorrara la renuncia pública sin que asumiera su injustificable in-justificación, y que desplegara una política que le es propia, aunque ignorase que es antigua. Vieja política determinada y determinante a partir de la cual yace en el registro del sujeto el imperativo de conocer y el efecto de dominar, por ser *él* el soporte indubitable en el que la existencia se muestra clara y distintamente como pensamiento, no como sus contenidos sino como su forma, en su método. Así las cosas, y con base en el anudamiento cartesiano, la novedad con la que se identifica la modernidad en la filosofía es en el método del pensamiento, que no es sino pensamiento del método. Es decir que es en el cálculo y en

la medición de los procedimientos sobre la cosa que se legitimará el ejercicio epistémico y se justificará el efecto del dominio del sujeto como lo propiamente moderno.

La modernidad del método que presenta la nueva racionalidad como novedad consiste en la producción de una función que por definición se contrapone al mundo, por no ser parte de él. Una función que invierte, con el establecimiento de sus condiciones epistémicas y políticas, la dirección antigua del dominio de un mundo habitado plenamente por lo divino, dentro del cual aquel que sostiene la función de sujeto encontró sólo un lugar en la servidumbre respecto de los dioses voluntariosos, en la paciencia ante la hostilidad no susceptible de control de la naturaleza desnuda o en la vergüenza con la que conformó un cuerpo en el que se confundió el suyo propio. En dirección distinta, cuando no totalmente contrapuesta, la producción filosófica moderna se diferencia de todas las otras producciones sobre las que se ha intentado fundamentar el tránsito de una Edad anterior hacia la Edad Moderna, en la medida en la que el producto filosófico es un producto mucho más complejo en cuanto a sus operaciones, más íntimo a la modernidad por ser éste mismo el que despliega como progreso la tarea reproductiva de la producción de la que él es producto. El sujeto, así, es un producto distinto entre todos los otros productos técnicos y tecnológicos de la modernidad, en cuanto no se agota en él un *valor de uso* de aquella, sino que al mismo tiempo que dicho valor se inscribe insoslayable en sus funciones como efecto, desdobra del valor la condición de posibilidad sobre la cual el progreso insiste en su *ser moderno*. La producción propiamente moderna, pues, es el sujeto en el que descansa la responsabilidad última del mantenimiento del progreso de la razón, en el que por consecuencia se inscribe el nudo entre saber y poder como efecto de la tarea autoimpuesta de conocer. La complejidad del sujeto representa la del fundamento de la modernidad toda, contrapuesto a toda producción técnica por ser éste su propia condición de posibilidad y de operatividad. El apareamiento del sujeto es equivalente al establecimiento de las condiciones de la razón, y éstas, a su vez, lo son del momento inaugural en el que tuvo lugar el inicio del proceso progresivo *hacia mejor*, en términos de Kant, que se entiende como la emancipación de lo otro, de su hostilidad, de su voluntad y de su dominio. Con ello, el sujeto presentaba ya una identidad con la ley, al mismo tiempo que una ajenidad respecto del deseo. La modernidad entendida como progreso, por tanto, inaugura en un momento histórico concreto un modo novedoso de estar en el mundo, a partir del cual se

deduce un desenvolvimiento persistente que se ha dado por hacer equivaler —no sin razón— al desarrollo de la técnica. Por ello, es sobre el camino inverso del progreso como se dirige hacia la historia de la modernidad, hacia la dilucidación de lo que significa y, sobre todo, hacia la comprensión de su producción fundamental, que es el sujeto.

Idéntico a la ley, por ser idéntico a la razón, el sujeto no es sino un dispositivo preciso, un conjunto de operaciones que lleva a cabo una serie de funciones determinadas. El sujeto es una *forma* entre otras, de las cuales se distingue por la legitimidad epistémica de la que da cuenta la habitación que ejerce en el lugar desde donde se enuncia el poder. Forma invariable que atraviesa la historia entera de la cultura, por ser el representante de ésta, que contiene al amo antiguo que detenta la racionalidad soberana, del mismo modo que contiene la autonomía ilustrada como la forma absoluta de la ley interiorizada. Proyecto civilizatorio cuyo ejercicio moderno es indiferenciable, en términos históricos, de la producción de la barbarie que aquel entiende como medio para alcanzar un fin que es *sí mismo*, visto desde la perspectiva crítica de Adorno y Horkheimer, y que en esa medida ha sido susceptible de ser el objeto de la reflexión desde su misma emergencia. El sujeto es el proyecto de gobierno de una razón de Estado, y los efectos de su *progreso* no son sino los de la gobernabilidad, es decir, en los términos de Nietzsche, el sometimiento y el empuñamiento de los hombres. En esa medida, preguntarse por las condiciones de la producción del sujeto distiende un camino que se bifurca, en el momento mismo en que se reconocen dos dimensiones que le son inherentes. Por un lado, el sujeto es ese proyecto histórico de gobierno, esa forma cuya constancia ha determinado la producción efectiva que puede distinguirse, en los términos de Foucault y de Lacan, como el discurso del amo clásico, perteneciente a las sociedades de soberanía, como discurso del amo capitalista, perteneciente a un régimen disciplinar, y como el discurso de los mercados, perteneciente a lo que Deleuze nombró “sociedades de control”.⁴ Por otro lado, el sujeto es la serie de efectos de su instauración efectiva en la totalidad de los individuos que han constituido los cuerpos históricos de las sociedades y de la cultura. Y justamente entre estos dos registros, el cuestionamiento que nos ocupa se impone como necesario.

⁴ Deleuze, G., “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, en *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 284 y ss. Para la categoría de discurso de los mercados, véase Braunstein, N., “Revisión y replanteo de los discursos en su relación con los dispositivos”, en *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, Siglo XXI Editores, México, 2011, pp. 181-187.

¿Cuáles son las condiciones de la producción del sujeto moderno? La pregunta se dirige hacia una revisión crítica del proyecto moderno de subjetividad, del que se puede hacer un inventario continuo desde Odiseo como primera representación de la nueva racionalidad instrumental, hasta la abstracción absoluta del *Sapere aude!* que formula la Ilustración como imperativo novedoso, desvelado por los análisis de Adorno como nueva tutela totalitaria que acaece como progreso y como barbarie a un tiempo. La pregunta se dirige hacia las instituciones que aquella razón identificada con la ley ha erigido para hacerse representar en las puntas de lanza, en las que se han querido ver las intensificaciones más significativas del Espíritu, y en las que aquella se refleja como en un espejo. La pregunta por las condiciones de la producción del sujeto moderno se dirige, primero, hacia las tensiones que produce un ejercicio concreto de legitimación, de afirmación y de institución que realiza un discurso que detenta el poder sobre la asunción de no ser distinto de la verdad. Luego, se dirige por la vía de los efectos de las afirmaciones realizadas por aquella razón, de cuya efectividad se despliega la producción de la consunción abstracta, lograda por un encuentro antagónico y dinámico de dos fuerzas que reaccionan como *negación determinada* una de otra, y que, contrapuestas, producen la verdad de su contrario. El sujeto afirma, y reacciona ante sus afirmaciones una negación productiva que las desmonta, inhabilitándolas. Con lo cual se detiene violentamente el progreso de la afirmación en un momento que cada vez ha de ser entendido como momento histórico, como acontecimiento o como apertura cuya composición es posible analizar a modo de totalidad.

De aquellos encuentros entre las afirmaciones del sujeto y la negación hay al menos dos acontecimientos altamente significativos, hermanados en el fondo y en la forma, cuyo despliegue y operación son susceptibles de ser entendidos a modo de regulación, en términos económicos, o bien, a modo de *juicio*, en términos jurisprudenciales. Nos referimos a los *tribunales* que levantaron la tragedia ática y la crítica kantiana, de cuya emergencia reconocemos la confluencia de ambas en la necesidad de someter la razón a examen, la sospecha de su criminalidad y la urgencia de imponerle límites, dentro de los cuales la experiencia a la que renuncia sea reinstaurada en sus dimensiones política y epistémica. Pero, ¿cuál es la criminalidad en la que incurre la razón, esa que se presenta como la condición moderna de la emancipación total de los hombres? Tanto Sófocles como

Kant confluyen también en el origen de la sospecha, y es que aquella, que ocupa el lugar desde donde se enuncia la ley, representante, por tanto, de la identidad de poder y verdad, *habla* sin saber lo que dice, y puede no reconocerlo. Así es como Sófocles concibe la “razón épica” que instaura Homero con Odiseo, al cual, mañero entre todos, el trágico opone a Edipo como analogía. Si Odiseo inauguraba el nuevo régimen *formal* de la nueva racionalidad astuta y sacrificial, Edipo llegaba a significar la ineluctabilidad de la Moira como la consecuencia propiamente trágica de aquel. En el mismo sentido, Kant, mediante un gesto cuyo valor nos parece fundamental, hermana el proyecto crítico con el trágico, cuando concibe la metafísica como analogía de Hécuba, cuya arrogancia injustificable desvela, tras la examinación, los orígenes plebeyos de los cuales proviene, lo insostenible de sus afirmaciones y creencias, y la *metamorfosis* que padece luego de haber sido tomada como objeto conquistado del pensamiento crítico. Crítica y tragedia se desprenden de una afirmación a la que reaccionan, una afirmación proferida desde un lugar privilegiado que entendemos como el lugar del sujeto, en tanto que idéntico con la ley, que al desplegarse no produce sino la enajenación de la ley en su forma universal y el residuo contingente empleado como su medio. Despliegue que produce como efecto más hondo el desnudamiento de la razón, en cuanto se la hace devenir objeto de la examinación, y que la muestra como deseo de saber, lejos de ser un saber constituido ella misma, pleno y autoconsciente. Los juicios de la razón, esos que la hicieron su objeto, comparten una lógica —por no decir una estructura— que inscribe a la crítica y a la tragedia en un procedimiento económico que no se reduce a ser efecto de una época. Con Foucault, asumimos en el primer capítulo ese procedimiento económico a modo de *actitud* respecto del ejercicio del poder, que en todo caso debe dirigirse hacia la forma del sujeto desde los efectos históricos de los individuos advenidos *sujetos*.

El sujeto, en este sentido, produce con su enunciación la enajenación y el residuo, en el momento mismo en que se precipita hacia el futuro por la vía de la palabra. Habla a través de los hombres, habla como la voz de la ley, de la cultura, de la tradición. Los efectos de la palabra que no conoce se inscriben como imposición, como esencia contrapuesta y contradictoria al *ser* de aquellos que lo padecen. Y este padecimiento, el *pathos* de las épocas, deja percibirse como el conflicto constante y sistemático del sujeto con los sujetos. Eso que produce efectivamente aquel, eso que es su efecto, se presenta, en

los términos de Freud y de Marx como miseria de la actualidad, como malestar en la cultura, como la encarnación del antagonismo entre la realidad de la ley y su programa. La subjetividad se impone como palabra, y la consecuencia de su instauración significa el acceso a la ciudad, fuera de la cual hay nada. Eso es lo que enseña Freud con su arqueología, de la que nos ocupamos en el capítulo segundo, en donde intentamos mostrar que eso sobre lo cual incide la palabra para evitar la muerte es el deseo. Freud establece una fenomenología arqueológica del sujeto, y entiende al sujeto desde la actualidad en la que se articula como malestar, preso de la ley. Lo que Freud encuentra en la base de aquel malestar es una formación conclusiva, un proceso acabado de erotización mediante el cual el deseo se desdobra de la necesidad y establece una dependencia con la satisfacción. En la prehistoria del sujeto que para Freud es la infancia, yace un circuito erótico, una lógica y una economía absolutas cuyo sacrificio condiciona el acceso al lenguaje, y que significa el quiebre sobre el cual se funda la historia. Eso es el Edipo en Freud, una economía sepultada, compuesta de procesos eróticos y erógenos, condenada a la latencia, a la zozobra de la represión, sobre la cual se monta el desarrollo histórico de la falta al que pertenece la producción como producción de mercancías, mediante las cuales se impone la lógica del fantasma, o bien, la posibilidad de saturar la falta por la vía capitalista del consumo. El Edipo, entendido en los términos arqueológicos de Freud como una economía que detenta un modo de producción específico, se inscribe como universal, en cuanto las condiciones del ingreso a la cultura se establecen como las condiciones de la familia, cuya configuración ha de ser burguesa por la lógica que la determina y que reproduce por la vía de sus efectos. Al contrario de lo que pensaron Gilles Deleuze, Félix Guattari y Michel Foucault en momentos precisos, pero condicionados unos por otros, el Edipo no es una opción o una elección de los individuos, sino una determinación de la cultura que se encuentra en el fundamento mismo del sujeto y que, por tanto, está en la base histórica de los sujetos concretos articulado como deseo. Podríamos decir que, si hay sujeto, es en el lugar en el que alguna vez estuvo el Edipo, esa economía del deseo sacrificada en aras del establecimiento de la ley que hiende, en términos de Lacan, el ser del pensamiento.

A partir de la pérdida de la economía edípica sobre la que se funda la historia del sujeto, entendida como el proceso de construcción progresivo de la subjetividad, o bien, como la interiorización de la ley y el soterramiento del deseo, preguntar por las condiciones

de la producción del sujeto moderno se bifurca nuevamente. ¿Qué produce el sujeto? Decimos que produce *malestar* en aquellos en los que se inscribe como forma, como modelo o como programa. En la medida en que su inscripción es efectiva, aquellos que son su materia devienen sujetos, ese malestar que no significa sino un momento preciso al interior del proceso constructivo de la subjetividad y que en modo alguno se reduce a ser un momento del individuo, sino que se impone como momento de la historia. Lo que el sujeto produce es la interiorización del conflicto, en tanto se interioriza la ley de la cultura en los individuos que advienen en ella, que son en ella. Produce, para decirlo en términos de Freud, neurosis, entendida como la consecuencia necesaria del soterramiento del deseo por la ley, de la cual es evidencia el registro de la palabra, en el que impera la presencia de la ausencia del significante. Decimos que el sujeto produce neurosis, y decimos que lo hace del mismo modo que el capitalismo produce valor, es decir, del mismo modo que el trabajador produce mercancías. En la medida en que el Edipo no es sino lo sacrificado como la condición del acceso a la cultura, el ingreso no significa sino la pertenencia al registro que impone la falta —la falta de ser, la falta de tener, que suscribimos como los contenidos que supone la articulación erótica del deseo en aquella economía sepultada— para hacer consistente la posibilidad de la satisfacción por la vía del consumo. Justamente en este nivel, las condiciones de la producción del sujeto se presentan de forma proyectiva, es decir, como aquello que ha de persistir a modo de ley. Decimos también que, en la medida en que el sujeto produce neurosis, ésta produce las condiciones de la producción que reproduce. El *yo* con el que se identifica el sujeto de la modernidad padece, en los términos de Marguerite Duras, *el mal de la muerte*, una inscripción entre dos destinos, entre las cuales se juega la persistencia del proyecto de la modernidad capitalista. O bien el sujeto de la falta se somete a la tiranía del trabajo, en la que se desrealiza hasta tal punto que *muere* para renacer como *máquina*, o bien, se somete a la tiranía infecunda de la muerte, a la cual el acceso le está vedado por los imperativos de la cultura en la que subsiste. El *mal de la muerte*, la actualidad de la que partimos en el capítulo tercero por la vía arqueológica de Freud, no es sino el conjunto de condiciones que le son propias a la modernidad capitalista. Con base en ello, es necesario afirmar que son efectivamente el deseo y la soledad las condiciones del sujeto de la modernidad, de esa *forma* de la ley que determina el ser mediante la producción, para asumir con necesidad, en consecuencia, el estado de

cosas que despliega el sujeto como la condición de posibilidad de la consecución progresiva de la modernidad. El sujeto, articulado como deseo y soledad, será el fiel de la balanza que no ha sido, nudo gordiano cuyo desnudamiento hemos abordado desde tres flancos en las páginas que siguen.

Crítica y tragedia, o de los tribunales de la razón

La ciencia melancólica [...] se refiere a un ámbito que desde tiempos inmemoriales se consideró el propio de la filosofía, pero que desde la transformación de ésta en método cayó en la irreverencia intelectual, en la arbitrariedad sentenciosa y, al final, en el olvido: la doctrina de la vida recta.

Theodor W. Adorno, *Minima moralia*

En 1781, Immanuel Kant fundó el primer tribunal ilustrado de la razón, y éste no fue sino el establecimiento de la *Crítica de la razón pura*. Desde el prólogo a la primera edición de la obra, Kant denuncia la incapacidad de satisfacer la totalidad de las cuestiones que la razón se plantea a sí misma como tarea, por lo cual recurre a “principios” que sobrepasan todo posible uso empírico, con los cuales aquella cree abarcar la totalidad de la experiencia misma. A tientas, la razón avanza. Y su historia podría ser entendida como el trayecto que va de la confrontación de sí con la experiencia de los objetos —lo que constituye la dirección de las ciencias y luego su estatuto— hacia la independencia que cree alcanzar por medio de meros conceptos. A través de estos, la razón va más allá de los objetos, con los cuales también se desembaraza de todo compromiso con la experiencia. Así, pues, aquella va de la lógica, la matemática y la física, hacia la metafísica, cuyas pretensiones de verdad, de certeza, de universalidad y necesidad, no alcanzan justificación epistémica ninguna por carecer de un objeto que le sirva de soporte y por la obsolescencia en la que caen sus conceptos en consecuencia. Sin embargo, las afirmaciones que la razón metafísica lleva a cabo se repiten incansablemente, tienen lugar como juicios que afectan también a los objetos, los determinan como la condición misma de conocerlos. Por tanto, aquellas afirmaciones se suscriben como la pregunta central de la *Crítica de la razón pura*, cómo son posibles. Históricamente dignificadas, *arrogantes*, en términos de Kant, la metafísica y la razón despiertan sospechas que barruntan sobre sus orígenes, y que, tras ser examinadas, éstas resultan ser hijas de la plebeya experiencia, de la que rehúsan y a la que renuncian.

Hay en la razón, reconoce Kant, un impulso que la lleva al abandono de los objetos que efectivamente puede conocer, y su renuncia a éstos no es sino la condición de aquel impulso primero.⁵ La razón busca legítimamente *ampliar sus conocimientos* sobre cuestiones más sutiles, más profundas, cree, eternas e incommovibles, como dios, y los problemas infinitos que supone su existencia o su inexistencia, o la simplicidad del alma o un primer comienzo del mundo. ¿Cómo habrá de ampliar la razón sus conocimientos? Se dirige hacia aquellas cuestiones fundamentales por medio de conceptos carentes de intuición, lo sepa o no, con los que teje un saber aparente en el que pretende justificar la necesidad de su tarea y la dignidad de su arrogancia. De modo tal que la legitimidad de las pretensiones de la razón se ve mermada por el camino que elige, mediante el cual se dirige hacia el vacío. La razón despliega un drama, que es el del conocimiento. Se debate por la naturaleza de lo que puede conocer, y que rechaza, y por la de aquello que no puede conocer, y anhela.

En el prólogo de 1781, Kant ejerce una caracterización de la razón que tiene un efecto de la más alta relevancia para el presente trabajo, y de cuyo desarrollo depende en gran medida su consistencia. La razón, *como* Hécuba, es rechazada y abandonada una vez que el *tribunal de la razón pura*, el ejercicio crítico o *trascendental* que la hace su objeto, se instaura como legislación y como condición de las afirmaciones que aquella pueda sostener en sus comparecencias: “*modo maxima rerum, tot generis natisque potens —nunc trahor exul, inops.*”⁶ El guiño llevado a cabo por Kant en el establecimiento del símil entre una *regina* y otra nos lleva a preguntarnos, en primera instancia, si existe un vínculo más o menos fuerte entre el ejercicio crítico, en los términos en los que esto significó para Kant, y la tragedia antigua. Para Nietzsche es claro,⁷ pero veremos de qué forma. La posibilidad de aquel vínculo podría conducirnos hacia la cuestión de si no, quizás, crítica y tragedia hayan sido intentos gemelos, en el fondo y en la forma, de someter una razón emparentada, a su vez, con cierta criminalidad. Pero, ¿a partir de qué cosa se podría acusar de incurrimientos

⁵ Kant, I., “Introducción de Kant”, en *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, 22ª ed., Madrid, 2004, III, A4/B8, p. 46.

⁶ Kant, I., “Prólogo a la primera edición”, *ibid.*, A IX, p. 8. “Ovidio, *Metamorfosis* (XIII. 508-510): Hasta hace poco la mayor de todas, poderosa entre tantos yernos e hijos, y ahora soy desterrada como una miserable.” *Versión del traductor.*

⁷ Nietzsche, F., “Prólogo a Richard Wagner. Dieciocho”, en *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 157.

criminales a la razón? Tanto la crítica como la tragedia, mediante un gesto, una sugerencia, una imagen que puede ser una metáfora o una alegoría, imponen el establecimiento de la necesidad del *tribunal* como la forma en que esa examinación ha de ser llevada a realizarse plenamente en la luz del espacio público para responder esa pregunta.

Es en la apelación al *tribunal* que ejercen ambas eso a partir de lo cual es posible plantear un parentesco entre la crítica kantiana y la tragedia ática. La tragedia griega, entendida por Nietzsche como *voluntad de lo trágico*,⁸ no acaece cada vez sino ante el ejercicio particular de la razón, revestida de personaje y de metáfora, enfrentada a la consecuencia y la necesidad. Así, tenemos noticias de los viejos tribunales trágicos de la razón en *Las Euménides* de Esquilo, obra en que el Areópago se ofreció como el lugar donde Orestes, suplicante de Apolo, fue absuelto por Atenea de las culpas que las Erinis perseguían por Justicia. Tenemos también el veredicto con el que se castigó a sí mismo, sin saber, el protagonista del *Edipo rey* de Sófocles. Dos tribunales distintos y contrarios, erigidos ante ciertos usos de la razón, cuya especificidad y veredicto se determinaron por la razón que representaron los dioses jóvenes de la Grecia clásica. Esos mismos con los que, en términos de Nietzsche, se representó a sí misma la jovialidad griega de modo *optimista* como alternativa nacida de “una carencia, de una privación, de la melancolía, del dolor.”⁹

Además de la apelación al tribunal, la tragedia antigua como la crítica kantiana se oponen a la *hýbris* o al exceso con que la razón se precipita en su afán de ampliar sus conocimientos, es decir, en su *afán de conocer*. Funcionan como límite, como señalamiento, como diferencia de la razón respecto de *sí misma*. Cada proceso, cada tribunal, a su manera, se opone a la razón sin renunciar a ella, como ejercicio que le es propio, con la finalidad de establecer no cómo sea posible ella en tanto que facultad de pensar, sino “¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?”¹⁰ El qué y el cuánto que la razón pueda obtener como conocimiento estarán condicionados por la efectividad del *tribunal*, del mismo modo que el acaecimiento de lo trágico estará condicionado por el reconocimiento —*anagnórisis*— de aquello que a la razón le es más familiar, y que es justamente el ejercicio de conocer. Los imperativos

⁸ Nietzsche, F., “Ensayo de autocritica”, en *El nacimiento de la tragedia*, *op. cit.*, 4, p. 31.

⁹ Nietzsche, F., *ibid.*, 4, p. 30.

¹⁰ Kant, *op. cit.*, A XVII, p. 12.

apolíneos del *¡Conócete a ti mismo!* y del *¡No demasiado!* resuenan como ecos en el imperativo tácito que Foucault deduce del imperativo ilustrado: en el “lema” de la Ilustración, *Sapere aude!*,¹¹ subyace la posición crítica: “no así, no de esa forma, no para eso, no por ellos.”¹²

¿Por quiénes no, bajo qué formas no, para qué fines no? ¿Qué es lo contrario de la crítica? Es decir, ¿bajo qué forma se presenta eso a lo que crítica y tragedia se oponen? En la medida en que seguimos la lectura de Foucault, quien vincula la emergencia de la crítica con el ejercicio secular de gobierno que el Estado tomara, a modo de relevo, de la Pastoral cristiana que dominó Europa a partir de la segunda mitad del Medioevo, eso que es contrario a la crítica —y a la tragedia, como demostraremos— no es el poder en sí mismo, sino ese que en cada caso ocupa el lugar del poder mediante su ejercicio. De allí que la crítica, entendida como “movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus efectos de verdad”, será “el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva”, “el arte de no ser de tal modo gobernado”.¹³ Pero, ¿si la crítica y la tragedia son una reacción al ejercicio del poder en su forma de gobierno, en qué medida es esto una contraposición de la razón con la razón? Especialmente el *Edipo rey* de Sófocles muestra hasta qué punto la razón, instituida en el lugar del poder, deviene trágica por no conocer sus orígenes.

Crítica y tragedia se encuentran, como decimos, en un punto, y ese es el del establecimiento de una examinación necesaria en cuanto a las producciones de la razón. Tanto la crítica kantiana como la tragedia antigua dirigieron el ejercicio del pensamiento hacia la construcción de *tribunales*, ante los cuales se precisó, en cada caso, la comparecencia de la *misma* razón. El establecimiento del tribunal trágico de la razón, tanto como el de la crítica, supone el desvelamiento de aquella, con el que se quiebra cierta identidad o determinada continuidad en el modo de concebirla. La razón, parece, incurre en actos que podríamos relacionar con la criminalidad, debido a la aparición de los tribunales. Y del ejercicio de éstos, parece también, depende, en cualquier caso, la legitimidad con que

¹¹ Kant, I., “¿Qué es la Ilustración”, *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, FCE, 2ª ed., México, 1979, p. 25.

¹² Foucault, M., “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, en *Sobre la ilustración*, trad. Javier de la Higuera, Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, no. 154, Madrid, 2003, pp. 7-8.

¹³ *Ibid.*, pp. 10-11.

la razón pueda ejercer las funciones para las cuales fue destinada por la historia, cuando no por el veredicto. Sin embargo, aquellos establecimientos, por presentarse de tanto en tanto, distienden las condiciones para analizarlos como *acontecimientos*, a partir de lo cual las acciones delictivas de la razón emergen, en consecuencia, con su propia singularidad.

De modo tal que, con los tribunales de la razón, establecidos por la tragedia y por la crítica, no me referiré sino al acontecimiento de su instauración. Con *tragedia* no me quiero referir sino a una obra en concreto: al *Edipo rey* de Sófocles. Obra que ha despertado una conmoción constante —*horror y compasión*, en términos de Aristóteles— a lo largo de los siglos, y a la que algunos han recurrido para explicar la “naturaleza” de la razón, y las relaciones que ésta presenta respecto del deseo; cuando no han visto en aquella el momento en que uno y otra se funden hasta confundirse. Del mismo modo que, con *crítica*, no he de referirme a la tradición que inaugura Kant con la publicación de la *Crítica de la razón pura*, sino al tribunal que con ésta establece, cuya condición se expresa en su concepción respecto de qué es la Ilustración. El motivo por el cual no abordaré la tradición trágica ni la crítica en cuanto tales responde a un posicionamiento teórico cuyo origen puede rastrearse hasta la metodología foucaultiana, en el desplazamiento que realiza ésta y que va desde una historia trascendental de la razón hacia su *eventualización*.

Asumir un fenómeno o un conjunto de fenómenos concretos como acontecimientos, supone, de acuerdo con Foucault, tratarlos de modo tal que sea su singularidad irreductible eso que se haga inteligible. Es decir que, en tanto que acontecimientos, serán los modos en que se relacionan los conjuntos de elementos que los constituyen eso con lo cual se alcance el estatuto procedimental que los vincule *a posteriori* con la historia, en términos trascendentales: ya de pertenencia, ya de consistencia, ya de diferencia. La elección de pensar aquellos fenómenos como acontecimientos, antes que inscribirlos con la necesidad que articula su *historia trascendental*, obliga a reflexionar sobre la relación de estos con el momento de esa historia en la que tienen lugar; acerca, por ejemplo, del modo en que estos producen —y reproducen— determinados objetos con los cuales ganan identidad las épocas a las que pertenecen. De allí que la operatividad que cada uno de aquellos acontecimientos realiza será eso por lo cual adquieran un lugar en el planteamiento: *no por lo que sean, sino por lo que hagan*, en los términos con los que Deleuze entiende una ontología del sentido, y

no una del ser. Se tratarán, pues, las cuestiones de la crítica y de la tragedia a partir de la perspectiva del evento —*événement*—, del *acontecimiento* que se niega a comprenderse a sí mismo como “parte” de la historia, por presentar en sí la complejidad de su totalidad.

Para este trabajo, es de la mayor relevancia la insistencia, por no dar cabida a la coincidencia en el planteamiento, de un *enjuiciamiento* ejercido sobre la razón, esa facultad que desde los tiempos antiguos —en los que han visto el nacimiento de Occidente y la génesis de su historia— tomó el lugar de la dirección de la totalidad de lo humano cuando su metáfora más nítida tomó la regencia de la vieja Tebas. Lo mismo que cuando articuló, en el siglo XVIII, bajo su versión ilustrada, la proporcionalidad del crecimiento de la capacidad técnica de actuar sobre las cosas respecto de la libertad de los individuos en la relación de unos con otros. ¿Qué comparten la tragedia del *Edipo rey* y la crítica kantiana, sino un *juicio de la razón* con base en el cual ambas optaron por erigir tribunales para ella? ¿Ante qué estados de cosas, ante cuáles producciones de la razón la crítica y la tragedia se levantaron, interrumpiendo el avance progresivo de aquella? ¿Qué peligro vieron cada una en la facultad que, como efecto inaugural, parece distender la oferta de la emancipación de los hombres?

Las producciones de Kant y de Sófocles representan dos momentos determinados, dos acontecimientos que encuentran su sitio al interior de aquella historia trascendental del pensamiento. Y en ésta, vista *a contrapelo*, se encuentran, se relacionan, se comunican; se reconocen y convergen, como ejercicios distintos de sospecha y examinación, en una misma conclusión sobre aquello de lo que la razón es capaz y ante lo cual, por tanto, es necesario levantar tribunales para ella. La razón no sabe, y puede no reconocerlo. No fue necesario esperar a que el siglo XX se presentara como la expresión “acabada” de aquellos viejos temores para entender la necesidad que llevó a Sófocles y a Kant a la interpelación, a la acusación y al *juicio* de la razón; como no fue necesario esperar el siglo XX para saber a qué se refería Francisco de Goya, a finales del siglo XVIII, con que *El sueño de la razón produce monstruos*. Aunque, sin duda, nuestro siglo pasado haya sido necesario para entender las dimensiones reales de aquel sueño, del cual parece no haber despertado.

I

¿Cabe la posibilidad que en el gran árbol del pensamiento, que nunca se sabe qué dará, se haya gestado un fruto monstruoso, un fruto que representa en miniatura al propio árbol?

Roberto Calasso, *Monólogo fatal*.

Quizás sea *Edipo rey* la tragedia históricamente más representativa de la tradición trágica de la Grecia Antigua como tal. Al menos, así parecen señalarlo dos momentos concretos. El primero, sin duda, es la asunción con la que Aristóteles eleva la obra de Sófocles a su función paradigmática, respecto de la cual —y con la cual— las otras producciones poéticas se miden y encuentran un lugar dentro de su análisis. El otro momento al que me refiero es la *refuncionalización* que de la tragedia de Sófocles llevó a cabo Sigmund Freud desde la última década del siglo XIX, con la que, nuevamente de forma paradigmática, la estructura trágica y el modo de producción específico por los que se define el *Edipo rey* se impusieron como código de lectura del *malestar* que el sujeto moderno padece *en la cultura*.

En su *Poética*, Aristóteles analiza no sólo la efectividad de la tragedia, que es su finalidad, sino que, cuando lo hace, indica a partir de qué elemento la tragedia puede alcanzarla *efectivamente*. La condición que la tragedia tiene, en todo caso, es la *hamartía*, el error del cual la acción que imita puede desarrollarse posiblemente; es decir, según la probabilidad o la necesidad.¹⁴ La acción trágica, en cuanto es imitación de una acción que, a su vez, imita a hombres que actúan,¹⁵ es efectiva cuando se lleva a cabo con pleno conocimiento y consciencia, como los asesinatos que Medea comete en la tragedia de Eurípides que lleva el nombre de aquella; o bien, puede desarrollarse con la realización de una acción terrible sin saberlo quien la lleva a cabo, y sólo posteriormente reconocer los “lazos de amistad”, como sucede en el *Edipo rey* de Sófocles; o bien, la acción puede desarrollarse cuando la acción terrible no alcanza a realizarse por reconocer antes esos

¹⁴ Aristóteles, *Poética*, trad. Salvador Mas, ed. Biblioteca Nueva, col. Clásicos del pensamiento, no. 10, Madrid, 2000, 1451 a [35] p. 85.

¹⁵ *Ibid.*, 1450 b, p. 80.

mismos “lazos de amistad”. Para Aristóteles, no hay más alternativas que logren relacionarse de un modo tanto o más eficiente con el *reconocimiento* de esos “lazos de amistad” que el conocimiento o la ignorancia. Y el reconocimiento de uno u otra es, ineluctablemente, eso de lo que depende lo trágico mismo, es decir la significación que la imitación de la acción de la tragedia busca como finalidad.¹⁶ “[...] necesariamente se actúa o no se actúa y con conocimiento o sin conocimiento.”,¹⁷ dice Aristóteles.

El término aristotélico que se relaciona con el *reconocimiento* —que es, a su vez, condición de lo trágico— es la *philia*; e, independientemente de las equivalencias a las cuales las traducciones posibles puedan someterla, el contexto en el que Aristóteles la emplea es el de las relaciones de parentesco.¹⁸ De entre las relaciones posibles en las cuales la tragedia puede inscribirse, las más *horrendas*, y por ello, las que producen como efecto la más intensa piedad, son aquellas cuyos agentes se vinculan entre sí por la vía de la sangre¹⁹ cruzada por la *alianza*, en los términos de Lévi-Strauss.²⁰ Dentro de los límites que la *philia* establece en el sentido anterior, la acción que imita el actuar de los *mejores* hombres encuentra ya —aparejada a la producción poética el atributo de filosófica— la universalidad, según la probabilidad o la necesidad que las alianzas de sangre permitan en su seno.²¹ Con el establecimiento de la *philia* como parentesco, la serie posible de los cruces que alcancen entre sí los agentes implicados conformará el suelo fértil donde la tragedia se despliegue en acto por encontrar el germen de la *hamartía*.

¹⁶ “El reconocimiento, como indica el mismo nombre, es un cambio desde la ignorancia al conocimiento, que conduce o bien a la amistad o bien al odio de aquellos señalados para la buena fortuna o mala fortuna.” *Ibid.*, 1452 a [30-35], pp. 89-90.

¹⁷ *Ibid.*, 1453 b [35], p. 97.

¹⁸ En la traducción a la cual tengo acceso, la palabra *philia* es entendida como “lazos de amistad”. Salvador Mas, responsable de la tarea de traducción, explica en una larga nota que el término designa “una relación objetiva que implica obligaciones mutuas. En este sentido —dice— los *philoí* más estrechos son aquellos entre los que hay relaciones familiares [...] En ellos hermanos, padres, madres, hijos, no son «amigos» en nuestro sentido, sino individuos que se encuentran en el estado objetivo de ser *philoí*.” Véase, *op. cit.*, n. 121, p. 96.

¹⁹ “Es necesario que estas acciones ocurran entre amigos, entre enemigos o entre quienes no son ni lo uno ni lo otro. Cuando un enemigo daña a un enemigo, tanto da si lo hace de hecho o si se proyecta hacerlo, nada hay que mueva a compasión, excepto el mismo sufrimiento; sucede lo mismo si no son ni amigos ni enemigos. Así pues, lo que debe buscarse son casos en los que el sufrimiento se produce entre amigos, como cuando un hermano mata o se propone matar (o realiza una acción semejante) a su hermano, o el hijo a su padre, o la madre al hijo, o el hijo a la madre.” *Ibidem*.

²⁰ Lévi-Strauss, C., “Reflexiones sobre el átomo del parentesco”, en *Antropología estructural*, trad. J. Almena, Siglo XXI Editores, México-Madrid, 2008, pp. 82 y ss.

²¹ “Por esto la poesía es más filosófica y mejor que la historia, pues la poesía dice más lo universal, mientras que la historia es sobre lo particular.” *Ibid.*, 1451 a [5-10], pp. 85-86.

En un sentido lógico, más que metafísico, la tragedia, no es sino *aquello que podría suceder*²² dentro de las probabilidades que aquellas relaciones de parentesco —*philoí*— distienden por su propia composición; o bien, según la *necesidad* con la que se estructuran los elementos que la componen como tal. La tragedia proyecta la posibilidad de *lo trágico*, al tiempo que su *puesta en escena* lo lleva a instaurarse como *acto*, a partir del cual se modifica todo estado de cosas. Realizado éste, de alguna manera, la tragedia adquiere una función productiva, *imperativa* y *prescriptiva* —moral y política—, y el acto adquiere una función paroxística —que es susceptible de ser entendida, sobre todo, en términos jurídicos que limitan o condicionan la legitimidad del ejercicio de la acción. Con base en el caso posible que presenta la tragedia, y que pertenece a una serie de probabilidad, es decir, que en efecto existe como tal, se podría concebir en primera instancia a “la razón trágica” como *adagio* del vínculo posible entre la *probabilidad* del crimen y la *necesidad* de lo trágico. Con lo que se presentaría la operación de la ley como la condición del restablecimiento del orden perdido. O bien, en un caso que sólo representa el *Edipo rey*, la razón trágica habría de concebirse como la expresión de la *necesidad* de ambos.

Si la tragedia, en general, puede ser concebida como un *tribunal de la razón*, la posibilidad la instaura el caso en el que la probabilidad se encuentra con la necesidad en el interior de la condición de su efectividad, es decir, en esa serie finita de relaciones entre las cuales la tragedia barrunta la satisfacción de su realización. Lo trágico es *posible*, como caso excepcional, si se satisface la condición histórica que ciñe con necesidad las probabilidades relacionales de la *phília*, que, en última instancia, se imponen como condición de la universalidad de los hombres. Dicho en otras palabras, la “razón trágica” se erige como tribunal de la razón porque cabe la posibilidad de que ésta no alcance a reconocer como *probable* la transgresión de al menos *una* de las relaciones contenida en las relaciones de parentesco a las que de hecho pertenece *necesariamente*. La necesidad con la que la razón trágica se levanta tiene, en principio, un fundamento matemático en el que no cabe el azar, y que prohíbe, por tanto, una concepción de la razón sin mácula; como prescribe de la mácula una ajenidad respecto de la *phília*.

²² Aristóteles, *op. cit.*, 1451 a [35], p. 85.

Así, el primer quehacer analítico de la tragedia se muestra como el examen de la probabilidad de dichas relaciones. Y su ejercicio se despliega al interior de una estructura determinada por la *philía*, cuyo resultado no estriba tan sólo en el señalamiento previsor de la transgresión, sino en el establecimiento del error como posibilidad *necesaria*.

Desde esta perspectiva, y ante un estado de cosas *determinado*, la tragedia distiende las condiciones de posibilidad que permiten la actualidad de aquel estado entendido como presente. Señala las procedencias de la actualidad a modo de *mementos*, como más adelante se expondrá: como si, en medio del deleite y del regocijo épicos, la tragedia recordara *imperativamente* aquello que fue necesario padecer y que el convite entero ha olvidado ya en aras del porvenir. La tragedia, en términos de Nietzsche,²³ surge como *voluntad de lo trágico*, como esa fuerza irruptora que emerge desde el interior mismo de la *forma* para hacer visible el *dolor* que había sido ocultado por aquella; fuerza que desrealiza la apariencia, que introduce el horror y el caos en el orden del calmo mar donde eso que resulta del *principium individuationis* de Apolo llega nuevamente al *olvido de sí* por la música de Dionisos. O, para decirlo en términos de Foucault, la tragedia, en tanto que ficción —pues de ese modo se inscribe con el *acto* que propicia— hace sus señalamientos de modo que sea justamente la invisibilidad de lo invisible²⁴ eso que tome cuerpo en un presente fracturado que ignora, porque ha olvidado, el motivo del horror que lo invade, y que sin embargo, se ofrece como la vía *necesaria* hacia la reflexión del presente mismo.

Articulada estrictamente por la probabilidad de su efectividad, la tragedia se dirige hacia el cuestionamiento de la razón prístina que representa en los mejores hombres, y

²³ “¿Y si ocurriera que los griegos tuvieron, precisamente en medio de la riqueza de su juventud, la voluntad de lo trágico y fueron pesimistas?, ¿que fue justo la demencia, para emplear una frase de Platón, la que trajo las *máximas* bendiciones sobre la Hélade?, ¿y que, por otro lado, y a la inversa, fue precisamente en los tiempos de su disolución y debilidad cuando los griegos se volvieron cada vez más optimistas, más superficiales, más comediantes, también más ansiosos de lógica y de logicización del mundo, es decir, a la vez «más joviales» y «más científicos»? ¿Y si tal vez, a despecho de todas las «ideas modernas» y los prejuicios del gusto democrático, pudieran la victoria del *optimismo*, la *racionalidad*, predominante desde entonces, el *utilitarismo* práctico y teórico, así como la misma democracia, de la que son contemporáneos, ser un síntoma de fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica? ¿Y precisamente *no* el pesimismo?” Nietzsche, F., “Ensayo de autocritica”, en *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2004, 4, p. 31.

²⁴ Lo ficticio no se encuentra jamás en las cosas ni en los hombres, sino en la imposible verosimilitud de aquello que está entre ambos: encuentros, proximidad de lo más lejano, ocultación absoluta del lugar donde nos encontramos. Así pues, la ficción consiste no en hacer ver lo invisible sino en hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible.” Foucault, M., “Reflexión, ficción”, en *El pensamiento del afuera*, trad. Manuel Arranz, Pre-Textos, Valencia, 5ª ed., 2004, pp. 26-27.

distribuye a estos —*optimistas, lógicos, joviales y científicos*, diría Nietzsche—, a modo de ensayo, en esa matriz a la que pertenecen *sine qua non*. Su ensayo, casi lúdico, lo ejerce para confirmar, con ello, la transgresión que llevan a cabo *los mejores* por no reconocer las relaciones universales de la *philia*, entre las cuales están tejidos. En términos de Aristóteles, que después serán los de Freud, la razón puede no reconocer lo que le es más familiar.

II

Se puede afirmar la oposición que establece la poética trágica respecto de la épica de Homero. No tan sólo por ser la tragedia una producción históricamente posterior a la instauración del paradigma épico, con la que Homero organizó el mito expresado por los solistas del ditirambo y de los himnos fálicos²⁵ —a partir de lo cual, Adorno y Horkheimer leyeron, en su *Dialéctica de la Ilustración*,²⁶ una operación que responde ya al *método* totalitario ilustrado. Sino que la oposición presenta un modo específico, pues aparece como el intento de socavar aquella instauración a partir de las fisuras intrínsecas de la narrativa homérica en su mismo dominio, es decir, en la escritura; con la que los trágicos desnudaron los “pies de barro” de la épica, su interlocutora.

Aristóteles, en este sentido, reconoce una relación particular entre la *Ilíada* y la *Odisea* y la producción trágica. A esa relación, él la llama *analogía*.²⁷ Y que sea efectivamente una relación analógica quiere decir que la tragedia construye *algo* en referencia a la épica pero en sentido contrario, “en la misma relación que la vigilia está con el dormir, el ver con el tener los ojos cerrados, la elaboración del material con el material mismo y la cosa formada con la cosa informe.”²⁸ Si empleásemos una afirmación de Freud a modo de símil, diríamos que la tragedia es “el *negativo*” de la épica. Analogía una de otra, desvela la tragedia la inherencia respecto de su “positivo”, sin el cual no es.

²⁵ Aristóteles, *op. cit.*, 1449 a [10], p. 73.

²⁶ Adorno, Th. W.-Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, ed. Trotta, 7ª ed., Madrid, 2005. Adorno y Horkheimer establecen un procedimiento muy particular que tiene lugar en la totalidad del registro de la experiencia ilustrada, epistémica lo mismo que política. La “dialéctica de la Ilustración”, en cuya base se encuentra una razón autoconstituida como directriz soberana del proyecto entero de la humanidad, bajo la forma de la astucia en un registro novedoso del sacrificio, hará devenir el proyecto en desdoblamiento a partir de la persistencia de elementos pertenecientes a un régimen antiguo del que la Ilustración, como surgimiento radical, no alcanza a desprenderse.

²⁷ Aristóteles, *op. cit.*, 1449 a, p. 72: “Así como el *Mergites* guarda una analogía con la comedia, la *Iliada* y la *Odisea* la guardan con las tragedias.”

²⁸ Abbagnano, N., *Diccionario de Filosofía*, trad. José Esteban Calderón, *et al.*, FCE, México, 2004, p. 73.

La tragedia es, por tanto, y en primera instancia, lo contrario de la épica, es decir, que es de modo privilegiado una *lectura*, antes que ser una *escritura*, pero que afirma ser lo primero por medio de lo segundo. En ese sentido, la tragedia es *lo que falta* a la épica — también es *la falta* en la épica, en el sentido de la ausencia o el de la omisión de la interlocución—. Al tiempo que es el medio convertido en fin, lo soslayado insoslayable que supone la épica como tal, como totalidad o como *narración total*; para decirlo en términos que convengan a la completud *ex nihilo* que suscribe la escritura homérica como efecto primero de la sistematización del mito.

Podría afirmarse, en consecuencia, que, en tanto que *analogía* o “negativo” de la épica, la tradición trágica *sobrevuela* —diría Deleuze— la narrativa *total* que establece Homero a modo de sistema de referencias en cuanto “totalidad”. Y que aquella encuentra en éste fisuras, fragmentos irreconocibles, algunos de ellos casi reducidos a gestos o a sugerencias con los cuales la épica justifica su totalidad mediante episodios, para no decir que en realidad se hace con ellos de cierta legitimidad con la cual justifica su efecto fundacional. La épica es el relato *total* de un tiempo apenas ocurrido, su rebasamiento o su superación. Supone un presente siempre pleno, desde el cual lo que se narra es un pasado próximo, reciente, cuando no la memoria de un pasado absoluto y antiguo. Prueba de ello, además de la particularidad del narrador, la da la temporalidad narrativa que éste asume, en la que es posible leer la necesidad lógica de lo que fue, de los que fueron, de cómo ocurrió o de cómo fueron esos confinados al recuerdo en aras de la plenitud de la narración. La épica acontece cada vez como eso que *fue*, inmovible, recuerdo absoluto cuyo acabamiento es su punto de partida, y que la evidencia como *escultura*, como *mentira*.²⁹ La tragedia, lejos de inscribirse como desarrollo trascendental en ese sentido, lo hace como eslabón *necesario*, total en sí mismo y anterior, por fuerza, a la conclusión épica que desde su propio pasado pone en entredicho con la imposición del *dolor primordial* que todo lo suspende, dice Nietzsche³⁰.

²⁹ Nietzsche, F., “Prólogo a Richard Wagner”, en *op. cit.*, Dieciséis, p. 145.

³⁰ Nietzsche, F., *ibid.*, Siete, p. 79.

Establecer la anterioridad que ocupan en el tiempo de la narración épica personajes como Edipo, Tiresias, Orestes y Teseo³¹ —no se diga ya la anterioridad a la que se confinó a sí mismo Áyax después de ser resuelto el *juicio de las armas*³²—, respecto del representante por antonomasia de la *razón calculadora* y del canto apolíneo, no significa sino el ejercicio procedimental de la tragedia. Con lo cual el mito *reaparece* exigiendo sus propiedades, nutrido su carácter antitético respecto de aquella contemplación por la embriaguez trágica. La tragedia se opone a la épica como el dolor a la belleza. Detrás de ésta hay algo oscuro, percibieron los trágicos, “puede haber un temperamento grosero, duro y encallecido. Pero tras el Dolor siempre hay Dolor”,³³ dice Wilde cuando define la existencia trágica, que no es distinta, en última instancia, del procedimiento que nos ocupa. En la narración de Odiseo, la tragedia encuentra su fuente. Recordar el pasado es, digámoslo, el primer movimiento que lleva a cabo la reflexión trágica. La memoria es la *analogía* que la tragedia distiende con el proyecto de la épica. De allí que ésta recoja algunos episodios breves del *cuento* de Odiseo y reconozca en ellos una densidad escandalosa que restituye al presente. Ese pasado olvidado vuelve en *acto*, articulado por la tragedia, y en tanto que ejercicio de memoria, vuelve como imperativo de recordar.

La tragedia, posterior en el tiempo a la producción homérica, ubicada entre los siglos VI y V antes de nuestra era, recoge el pasado de la narrativa épica, sus fragmentos, sus condiciones. Se remonta incluso a generaciones “históricas” anteriores, representadas

³¹ De acuerdo con el tiempo histórico intrínseco a la narrativa de la *Odisea*, Ulises, con su memoria, hace presente la ausencia de aquellos que faltan. Homero, *Odisea*, trad. José Manuel Pavón, Gredos, Barcelona, 2007. En los Libros X y XI de la obra, Homero narra cómo el mañero amo, atenido a las palabras plenas de Circe [X, 485-540, pp. 193-194], consigue de la diosa el modo de hacer reversible el silencio que la muerte impone para poder obtener de Tiresias la forma y las condiciones con las cuales emprender exitosamente el regreso a la patria [XI, 95, p. 199]. Luego de hacer las libaciones reveladas por Circe, Ulises escucha del adivino la respuesta que esperaba y una que deseó obtener al ver la sombra de su madre muerta [XI, 145, p. 200]: “Fácil es la respuesta y habrás de guardarla en tu mente: / de los muertos aquel que tú dejes llegar a la sangre/ te dirá sus verdades y aquel a quien no lo permitas/ te dará las espaldas y atrás volverá su camino.” Luego de hablar con su madre por última vez, Ulises escuchó de numerosas y nobles sombras de mujeres la vida que recordaban [XI, 235-340, pp. 203-207]; entre ellas, Epicasta [XI, 270-275, p. 205], madre y esposa de Edipo, rey y vergüenza de Tebas. La muerte de Edipo no es mencionada por Odiseo sino de forma indirecta, mediante la referencia a Epicasta, o de forma velada, mediante la referencia a la sombra de Teseo, gobernante y amado del pueblo de Atenas, ante cuyos ojos murió Edipo luego de confiarle a él sólo los modos con los cuales el gobernante de Atenas lograría la invulnerabilidad de su ciudad en el tiempo venidero si guardaba para sí mismo las noticias de su cadáver [Véase Sófocles, *Edipo en Colono*, trad. Assela Alamillo, Gredos, Barcelona, 1992, 1530-1555, pp. 274-275].

³² Ovidio, *Metamorfosis*, trad. Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias, Cátedra, Col Letras Universales, 10ª ed., Madrid, 2011, Libro XIII, 390-395, p. 678.

³³ Wilde, O., *De Profundis*, trad. María Luisa Balseiro, Siruela, Madrid, 2006, p. 76.

por los “héroes” que actualiza por medio de la *puesta en escena*. En esos héroes, es preciso decirlo, también se reconocen los sedimentos enterrados del mito que Homero totalizó y con los cuales la poesía trágica articuló, por decirlo de cierto modo, *estados* o *fases* anteriores al paradigma de la razón que aquel presentó acabado. En este sentido, si quisiéramos concebir el procedimiento con el que la tragedia llevó a cabo su *analogía* respecto de la *opera* de Homero, diríamos temerariamente que aquel fue uno que responde a los criterios de cierta *arqueología*; y su ejercicio, el desvelamiento, la exposición y la elaboración de las capas que la constituyen. Con lo cual ganaron dichas capas, cada una, la densidad del *acontecimiento*. La tragedia se enfrenta al paradigma de la razón épica desbrozando sus contenidos, y señala sus etapas constructivas mediante imperativos de memoria. De lo instituido, señala *eso que es preciso recordar* para entender la intensidad de la institución, y que no es sino “lo superado”, sepultado bajo sus cimientos.

La “razón épica”, significada o representada por Odiseo, puede ser leída como la conclusión o el acabamiento de un proceso que logra subvertir, de una vez y para siempre, el lugar que la razón ocupó respecto de la Naturaleza divinizada, de los dioses y de la *Moiras*.³⁴ Conclusión o acabamiento, más que inicio o inauguración, de los atributos de pureza y soberanía que la razón ganó con la concepción homérica, y a los que la tragedia, como *memento*, se opone con la instauración de sus *tribunales*; instituidos por una memoria *analógica* que opone al amo soberano el recuerdo del amo desterrado. El tribunal trágico de la razón opone el *doble* inevitable. Con el cual opone, también, la analogía de los destinos que los diferencian y en los que es preciso ver una puesta en equivalencia. La tragedia, por decirlo de algún modo, se hermana con la épica de modo tal que con ello no sólo establece con aquella una equivalencia ella misma —ya como tradición, ya como opción poética, ya como opción política—, sino que se ofrece, por tanto, al establecimiento de aquello que René Girard nombra *violencia recíproca*,³⁵ que funciona como contraparte y como límite a la vez, “rivalidad mimética”,³⁶ de cuya tensión depende la existencia de una y otra.

³⁴ Son Adorno y Horkheimer quienes ven en Odiseo la estructura y el funcionamiento de una razón emancipada de la vieja ley; emancipada, por tanto, del orden mítico que subvierte y subsume por medio de la emergencia del orden *instrumental* que la condiciona y que la exime, parece, de sus relaciones con el mundo.

³⁵ Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 2005, pp. 76 y ss.

³⁶ *Ibid.*, p. 181.

De ser correcta la lectura del sentido de la analogía que la tragedia establece respecto del legado homérico con sus tribunales, que son ella misma, ¿qué carácter habrían tenido estos?, ¿cuáles habrían sido sus finalidades? ¿Habrían sido la *puesta en acto* de una necesidad jurídica con la cual llevar a cabo una examinación de la razón, es decir que se sospecharía del incurrimento propiamente criminal de ésta; o quizás sería una necesidad política, de la que se deduciría el ejercicio ilegítimo de determinado poder; o bien, una necesidad moral, de la que se deduciría el rompimiento fundamental con el orden de la costumbre ejecutado por aquella? De momento, sólo cabría señalar que los aspectos jurídico, político y moral que se suscriben como caracteres posibles de los tribunales trágicos de la razón son, cada uno, un vértice problemático que supone los efectos del encuentro de la razón con la verdad. Ese encuentro que despliega de sí, como efectos, el poder y su correlato de dominio, y que enmarcan al soberano de un modo que, de acuerdo con Foucault, tiene la forma de la tiranía.³⁷ La razón, identificada con la verdad e instaurada en el lugar del poder, transgrede la ley para imponer la suya propia. Y de eso es Edipo el paradigma.

Sin embargo, si la tragedia se erige como tribunal de la razón, y lo hace, en términos que pueden conducirse a la articulación de una relación de ésta con la verdad, ¿no determina esto, más bien, el carácter fundamentalmente epistémico del motivo de la tragedia que se expresa a un tiempo como necesidad jurídica, política y moral?, ¿no señala dicho carácter un divorcio entre la verdad y la razón, que es la *propiedad* del producto homérico que hace a la primera el objeto de la segunda, al mismo tiempo que justifica la astucia y los medios con que la razón domina la verdad en el momento mismo de conocer? ¿No también, por ello, aquel divorcio entre razón y verdad establece en la razón una función *instrumental*, cuya condición es la astucia de su representante, y en la verdad una función *objetiva*, cuya concepción implica lo inerte, lo inanimado, y que distiende un modo

³⁷ “Esta alternancia del destino es un rasgo característico de dos tipos de personajes: el héroe legendario que perdió su ciudadanía y su patria y que después de varias pruebas reencuentra la gloria, y el tirano histórico griego de finales del siglo VI y comienzos del V. El tirano era aquel que después de haber pasado por muchas aventuras y llegado a la cúspide del poder estaba siempre amenazado de perderlo. La irregularidad del destino es característica del personaje del tirano tal como es descrito en los textos griegos de esa época. [...] Esta es una característica común a todos los tiranos que surgen en Grecia entre los siglos VII y VI: no sólo conocieron los puntos álgidos y bajos de la suerte personal, sino que además desempeñaron el papel de agentes de recuperación por medio de una distribución económica ecuánime como Cípselo en Corinto, o a través de una justa legislación, como es el caso de Solón de Atenas.” Foucault, M. “Edipo y la verdad”, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch, Gedisa Editorial, Barcelona, 2008, pp. 54-55.

determinado de conocer, un *saber hacer* cuya expresión última es la del dominio racional sobre el orden objetivo de cosas? La tragedia, ante la efigie épica de la razón, opone la unidad objetiva de razón y verdad como el origen criminal de aquella, y con ello se opone al despliegue de sus efectos.

El conjunto de procedimientos y efectos epistémicos instaurados por la vía de la astucia de la razón, mediante el principio de sustitución que hace posible el sacrificio, son las condiciones esenciales con las que Adorno y Horkheimer entienden, en Odiseo,³⁸ la articulación protoburguesa de la función del individuo moderno, así como la efectividad de una versión de la razón que llaman Ilustración, cuya presencia denuncian ya en la Edad Antigua.³⁹ Esa misma astucia, famosa desde siempre, es la que la tragedia condena como propiedad de determinada razón, a cuyo representante glorioso le opuso su gemelo, ese que no pudo sustraerse con su astucia, también famosa, de la inamovilidad del destino. La astucia de la razón que en Edipo condena la tragedia es la misma con la cual Odiseo logró nombrarse a sí mismo sin nombrarse, sustituyéndose a sí mismo por *nadie* ante las exigencias lastimeras de Polifemo cegado; con la que subsumió la condición divina de Circe a la de traición, medio y tránsito. La misma astucia con la que Odiseo salvó a los tripulantes de su nave tras subsumirlos como *señor*, cuyo derecho constituyó el acceso al goce del Canto de las Sirenas que tuvo como condición inherente la instauración de la conservación de la vida entendida como *propiedad*. La astucia de la razón con la cual el vínculo entre dominio y trabajo se introdujo en el orden humano como *necesidad* y *naturalidad* a un tiempo, determinando la división y la distribución del trabajo que inscribe en los subsumidos el saber del mundo pero que les prohíbe la experiencia de su belleza; la astucia con la que se ha conseguido por unanimidad la aceptación de toda idea de progreso

³⁸ “En el poema épico, opuesto histórico-filosófico de la novela, aparecen finalmente los rasgos novelescos, y el cosmos venerable del mundo homérico pletórico de sentido se manifiesta como producto de la razón ordenadora, que destruye al mito justamente en virtud del orden racional en el cual lo refleja.” Adorno-Horkheimer, “Excursus I. Odiseo, o mito e Ilustración”, *op. cit.*, p. 97.

³⁹ “La esencia de la Ilustración es la alternativa, cuya ineluctabilidad es la del dominio. Los hombres habían tenido siempre que elegir entre su sumisión a la naturaleza y la sumisión de ésta al *sí mismo*. Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie. Bajo la coacción del dominio el trabajo humano ha conducido desde siempre lejos del mito, en cuyo círculo fatal volvió a caer siempre de nuevo bajo el dominio.” Adorno-Horkheimer, “Concepto de Ilustración”, *op. cit.*, p. 85.

que, en términos de Nietzsche, tiene por efectos el empequeñecimiento y la gobernabilidad de los hombres.⁴⁰

Los logros de Odiseo, puestos ante el espejo de la tragedia, son los crímenes que cometió Edipo, cegado por la luz de la razón. Uno y otro, en tanto que analogía, establecen un reflejo ininterrumpido que los hermana y condiciona como las caras distintas de la razón de Estado, cuyo sitio establece la tragedia para hacer caber el juicio de la razón astuta.

La versión “odiséica” o ilustrada de la razón calculadora es la que aquí se suscribe como eso ante lo cual la tragedia se levantó con la puesta en *acto* de una crítica al poder bajo la forma de *tribunal*, con el que despliega aquella la persistencia del viejo dominio de Ananke en su comprensión del mito. En un caso concreto de la producción trágica, la radicalidad que alcanza el *memento*, el imperativo de recordar que insta, lleva a cabo el planteamiento que posibilita la develación de lo trágico; esto es, el estado de cosas que determina su actualidad por el hecho de ocupar la razón las funciones y el lugar del regente. El *Edipo rey* ejerce una comprensión absoluta de la dimensión de la necesidad que, en términos de Adorno, es la dimensión propia del mito, ejecutada por Sófocles de modo particularmente radical. “Si las Sirenas conocen todo lo que sucede, exigen a cambio el futuro como precio, y la promesa del alegre retorno es el engaño con el que el pasado se adueña de los nostálgicos.”⁴¹ La razón calculadora se desdobra como *hybris*, y su ejercicio por la vía de la astucia cuesta el desarrollo efectivo de la tragedia. Mientras que el universo de lo trágico se abre como posibilidad de restablecer cierto orden que exige de la razón la *sophoryne*, la medida sin la cual no cabe sino la peste y la muerte como castigos. “*¡No demasiado!*”, dice Apolo.

La “razón épica”, o la “razón calculadora” eligió la astucia, y con ella eligió también la barbarie, como la implicación particular de la instauración de un sistema nuevo con el que intentó invertir la hostilidad de lo otro hacia lo otro, tomando la regencia y el control de la abundancia y la escasez en sus propias manos. No obstante, no precisamente se levanta el tribunal trágico de la razón ante el esfuerzo “prometéico” de una actividad productivista revestida de autonomía, ni ante la *hybris* del hombre netamente técnico que representa

⁴⁰ Adorno-Horkheimer, “Excursus I. Odiseo, o mito e Ilustración”, *op. cit.*, pp. 86-98.

⁴¹ *Ibid.*, p. 86.

Dédalo, ni siquiera ante el nuevo tipo de ser humano, protoburgués, en el que se identifica ya, plenamente, en Odiseo, el individuo moderno.⁴² Si el tribunal trágico de la razón se erige, es ante un modo singular de conocer instalado en el sitio del gobierno, en el ejercicio del poder, del que es una calca el héroe de la *Odisea*. El carácter *analógico* o contrario del desenlace victorioso con el que se instaura la subsunción de la Naturaleza es, sin duda, la objetivación del soberano. Es decir, la inversión que lo lleva de ser ese que conoce, y que por tanto es idéntico con la verdad y el poder, a detentar la función del objeto del conocimiento. A Odiseo y a su significación, Sófocles, trágico, opone a Edipo y sus desgracias.

III

El *Edipo rey* de Sófocles produce, antes que la efectuación de la *hamartía* que no se reconoce, la efectuación de la verdad que se conoce. O más precisamente, la efectuación del modo en que se conoce la verdad. Las desgracias de Edipo, con las que propiamente se articula lo trágico, en términos de Aristóteles, no son sino un efecto lejano cuya causa se remonta hasta un encuentro que es susceptible de ser nombrado mítico, justamente por ser uno epistémico en cuanto tal, es decir, un encuentro con la verdad. Es en la particularidad de ese encuentro, del cual sólo se privilegia el conocimiento que conduce *directamente* al poder —sin reparar en el intersticio trágico que no alcanza a efectuarse trágicamente por no haber sido reconocido—, donde yace la diferencia fundamental respecto de la tradición heroica, a partir de la cual Edipo funda una nueva heroicidad. Una equiparable, en análogo, sólo con la que representa Odiseo. Aquella efectuación de la verdad que se conoce se presenta como la habitación, la identidad y el ejercicio del poder, al mismo tiempo que como propiedad susceptible de pérdida.

El surgimiento de Edipo como el héroe de la tragedia tiene lugar tras el abandono del paradigma divino de la lucha contra el monstruo, representante éste de la persistencia espantosa del encanto del mundo antiguo. “Apolo fue el primero en matar monstruos; le siguieron Cadmo, Perseo, Belerofontes, Heracles, Jasón, Teseo.”⁴³ El monstruo, presente

⁴² Cfr. Echeverría, B., “Definición de lo moderno”, en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, p. 21.

⁴³ Calasso, R., *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, trad. Joaquín Jordá, Alianza Editorial, 4ª ed., Barcelona, 2006, III, p. 68.

como contrincante, como enemigo irracional y divino a un tiempo, determinó durante una época indeterminable ella misma —al menos hasta la inversión que llevó a cabo Odiseo, cuya efectividad costó el olvido con pretensiones de absoluto de las criaturas “arcaicas” del pensamiento— la pertinencia del héroe épico y de su función domesticadora. El héroe, divinizado por sus hazañas, y por las victorias que obtuvo respecto de las *cosas* del mundo, se definió siempre por una dialéctica “real”, fronteriza entre el ser y la muerte, que otorgó uno y otra según la capacidad técnica de la razón durante el combate, y que dio siempre la muerte al héroe una vez que éste pudo dársela al monstruo.

Para que el héroe épico ganara la inmortalidad a través de la memoria, fue necesario que su proeza fuese igualmente inmortal, pero en ningún caso la épica concedió la subsistencia al héroe una vez que éste hubo asesinado al monstruo. Uno condicionó al otro en cada caso. Heracles es, en este sentido, quizás el representante más fiel de la vieja heroicidad fundada por Apolo; concluidos los *trabajos* impuestos por Hera, encontró un lugar en el firmamento,⁴⁴ que no es sino una alegoría de la muerte y el destierro. Como Heracles, Teseo mismo, luego de asesinar al gran toro en Maratón y al Minotauro nacido de Pasífae en Creta, encontró su destino en el exilio, desde el cual su memoria recomenzaba infatigablemente sus hazañas. Asesinado el monstruo, el asesino ingresó cada vez en la actualidad de la obsolescencia, pues su lugar estuvo confinado desde siempre a la memoria y al canto, sobre los que se erigieron los muros de las ciudades por ellos fundadas.⁴⁵ “Al norte, encontramos en los orígenes los matadores de monstruos: Apolo para Delfos, Cadmo para Tebas, Teseo para Atenas.”⁴⁶

⁴⁴ No fue Heracles el primero que, siendo hijo de dios y mujer, obtuvo un lugar en la morada de los dioses, pero quizás sí haya sido el primer héroe cuyos *trabajos* implicaron aquel privilegio. Al respecto, por no conocer otro que lo diga de modo más claro, Hesíodo inscribe a Heracles de modo particular en las genealogías divinas: “De Alcmena de bellos tobillos el hijo valiente,/ el fuerte Heracles, después de acabar sus penosos trabajos,/ a Hebe, hija del gran Zeus y de Hera de áureas sandalias,/ hizo su casta consorte en el Olimpo nevoso./ ¡Dichoso!, que entre los inmortales, tras cumplir su gran obra,/ habita, sin pena y sin vejez para siempre.” Hesíodo, *Teogonía*, trad. Paola Vianello de Córdova, UNAM, México, 1978, 950, p. 32.

⁴⁵ “Abatido el monstruo, queda la impureza que persigue al héroe. Luego queda la fuerza de los despojos disecados, que el héroe utiliza como arma, en su propio beneficio. Heracles se cubre con la piel del león de Nemea, Perseo esgrime en la batalla el rostro petrificante de la Gorgona. Después queda el vacío y el rumor humano. El camino del istmo se hace transitable, se comercia, se componen poemas en los que se recuerda a los monstruos.” Calasso, *ibidem*.

⁴⁶ Calasso, *op. cit.*, VI, p. 162.

Ante el héroe que se definió por la lucha con el monstruo, con lo que se estableció la tradición que había comenzado Apolo, se levanta otro que no lucha, sino que impone una distancia respecto de la criatura con la que tomó cuerpo el mito antiguo; un héroe que dialoga con el monstruo y que, mediante el diálogo, lo mata *desde lejos*. No con el cuerpo, sino con la astucia de la razón, como Apolo mismo, con “el órgano del sí mismo para superar aventuras, para perderse a fin de encontrarse”,⁴⁷ dice Adorno. La distancia respecto del cuerpo de la bestia y la eficacia de la instrumentación astuta de la razón sobre aquel representan dos condiciones del héroe nuevo, que serán, a un tiempo, las condiciones mismas del advenimiento de lo trágico. En efecto, es Edipo —y no Odiseo, si nos atenemos a la temporalidad intrínseca de la épica que la tragedia reconoce— quien primero aniquila al monstruo mítico solamente con el uso de la razón, y quien con ello establece el tránsito del mito épico y fundacional a la tragedia. Por ello, la tragedia se despliega sobre el vacío que deja el monstruo y se articula en la presencia excedente del héroe, en la medida en que él mismo deviene monstruoso por la hazaña a la que sobrevive. La tragedia permite la sobrevivencia parcial del nuevo héroe, y con ello imita, análogamente, la fundación que la épica llevó a cabo como función inherente. De modo tal que, con Edipo, por ser él ese héroe nuevo, se funda la tragedia en el espacio vacío que dejaron las criaturas arcaicas del pensamiento, sobre el cual el héroe habrá de inscribirse como exceso, como derramamiento.⁴⁸ Lejos del héroe, el monstruo desaparece, vencido por la razón; en cuyo uso limpio y total, independiente, podríamos decir, es donde es necesario buscar la justificación de la sobrevivencia sospechosa del nuevo héroe. Y es Edipo el primer vencedor en el terreno de lucha que él mismo inaugura.

Edipo fue el primero que pretendió prescindir del contacto con el monstruo. Entre todas sus culpas, la más grave es la que nadie le reprocha: no haber tocado al monstruo. Edipo es ciego y mendigo porque no lleva en el pecho una Gorgona que le defienda, una piel de fiera que le cubra los hombros, un talismán que apretar en la mano. La palabra permite una victoria demasiado limpia, que no deja restos. Pero

⁴⁷ Adorno-Horkheimer, *ibid.* pp. 101-102.

⁴⁸ La anterioridad de Edipo respecto de Odiseo debe ser esbozada porque implica una determinación íntima del segundo, una determinación olvidada que, no obstante, aparece velada como eco en el héroe mañero. Lo anterior es importante no sólo porque en Edipo se podría leer la operatividad de la Ilustración que Adorno y Horkheimer eligen leer en la figura de Odiseo, con lo cual éste adquiere un estatuto paradigmático, sino porque dicha anterioridad podría sostener un momento significativamente importante para la modernidad por ser un proceso intrínseco a ésta, tanto como al sujeto con el que se representa a sí misma.

justo en los restos se oculta el poder. La palabra puede vencer allí donde fracasa cualquier otra arma. Pero queda desnuda y solitaria, después de su victoria.⁴⁹

Entre las desgracias que padeció Edipo por los crímenes que cometió, emerge aquel acontecimiento inaugural con el que se dio paso a un nuevo régimen. El encuentro con la Esfinge, aquel elemento primero y, también, propiamente trágico, perdido u omitido tantas veces en el comentario de la tragedia de Sófocles, representa, como bien señala Foucault, el “fondo mítico” en el que, sin duda, aparece ya la amalgama operativa de poder-saber que él sostiene en su análisis no-mítico, tanto como una articulación ya acabada de la tragedia, en los términos que propone Aristóteles. Es justamente ese encuentro a partir del cual toma lugar la serie de inversiones que plaga el *Edipo rey*, y que representa el momento emergente —*événement*— de una racionalidad inédita, y también fundante, propia del mito griego. Esa entrevista mítica, y también revolucionaria, es importante pues no sólo hay en ella “indicios fascinantes que apuntan al hecho de que la modernidad de los fenómenos modernos se muestra ya en destellos en la época de los griegos”,⁵⁰ como pensó Bolívar Echeverría. En ella puede verse la consolidación de una modernidad que, si bien es arcaica por los elementos de los que se sirve para *funcionalizarse* a sí misma, satisface las tres condiciones con las que Echeverría piensa la modernidad de la Ilustración. A saber, “el ateísmo en el plano del discurso reflexivo, el descreimiento en instancias metafísicas mágicas”;⁵¹ la “secularización de lo político” o “el materialismo político”;⁵² y, por último, “el individualismo, en el comportamiento social práctico que presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo singular.”⁵³ Edipo representa, por tanto, un cierto ejercicio de modernidad, y despliega, a su vez, una serie de efectos propiamente moderna.

⁴⁹ Calasso, *op. cit.*, X, p. 310.

⁵⁰ Echeverría, B., “Definición de lo moderno”, *op. cit.*, p. 21.

⁵¹ “[...] trae consigo todo aquello que conocemos de la literatura de “la muerte de Dios”, del “desencantamiento” (*Entzauberung*) del mundo, según Max Weber, o de la “desdeificación” (*Entgötterung*), según Heidegger. [El ateísmo] Es un fenómeno que consiste en una sustitución radical de la fuente del saber humano.” *Ibid.*, p. 15.

⁵² “[...] es decir, el hecho de que en la vida social aparece una primacía de la “política económica” sobre todo otro tipo de políticas que uno pueda imaginar o, puesto en otros términos, la primacía de la “sociedad civil” o “burguesa” en la definición de los asuntos del Estado. Esto es lo moderno; es algo nuevo que rompe con el pasado, puesto que se impone sobre la tradición del espiritualismo político, es decir, sobre una práctica de lo político en la que lo fundamental es lo religioso o en la que lo político tiene primaria y fundamentalmente que ver con lo cultural, es decir, con la reproducción identitaria de la sociedad.” *Ibid.*, p. 16.

⁵³ Continúa Bolívar Echeverría: “Es un fenómeno moderno que se encuentra siempre en proceso de imponerse sobre la tradición ancestral del comunitarismo, es decir, sobre la convicción de que el átomo de la sociedad no

El encuentro epistémico y mítico al que nos hemos referido como causa de la articulación trágica es, justamente, aquel que Edipo sostuvo con la Esfinge, de quien resolvió el enigma que le planteó como condición de acceso a la sometida Tebas.⁵⁴ La Esfinge planteaba su enigma a quien tuviera como destino o finalidad el acceso a la ciudad, y la muerte era el precio que pagaría aquel que no pudiese conocer la verdad contenida en la condición del monstruo. Edipo, que huía de Corinto tras conocer el oráculo con el que Apolo le respondió a él, lo mismo que a su padre⁵⁵ —que el hijo sería el asesino del padre, y que el parricida ocuparía el lugar del padre en el lecho con su propia madre—, llegaba a Tebas sin saber que regresaba. Poseedor de una sabiduría *titánica*, en términos de Nietzsche,⁵⁶ representante de la fuerza y la vastedad dionisiacas con las que se significó el fondo del mito antiguo, Edipo respondió al enigma de la Esfinge, y extirpó de ésta, con la sola y hábil razón, la verdad del mundo antiguo, haciendo caer a la criatura en el vacío.⁵⁷ Era *el hombre* victorioso ese que ingresaba a Tebas, emancipándola del yugo de la bestia para imponerle el yugo propio, equiparable al de aquella, por ser su gemelo.⁵⁸

es el individuo singular sino un conjunto de individuos, un individuo colectivo, una comunidad, por mínima que ésta sea: una familia, por ejemplo; siempre en proceso de eliminar la diferenciación jerarquizante que se genera espontáneamente entre los individuos que componen una comunidad; de desconocer la adjudicación que se hace en estas sociedades tradicionales pre-modernas, de compromisos sociales innatos al individuo singular y que lo trascienden.” *Ibid.*, pp. 16-17.

⁵⁴ “Existe sobre la tierra un ser bípedo y cuadrúpedo, que tiene sólo una voz, y es también trípode. Es el único que cambia su aspecto de cuantos seres se mueven por tierra, por el aire o en el mar. Pero, cuando anda apoyado en más pies, entonces la movilidad en sus miembros es mucho más débil.” Sófocles, “El enigma de la Esfinge”, en *Edipo rey*, trad. Assela Alamillo, Gredos, Barcelona, 1992, p. 79.

⁵⁵ “Layo, hijo de Lábdaco, suplicas una próspera descendencia de hijos. Te daré el hijo que deseas. Pero está decretado que dejes la vida a manos de tu hijo. Así lo consintió Zeus Crónida, accediendo a las funestas maldiciones de Pélope cuyo hijo querido raptaste. Él imprecó contra ti todas estas cosas.” Sófocles, “Oráculo dado a Layo el tebano”, *ibid.*, p. 78.

⁵⁶ Para Nietzsche, Edipo representa el objeto en el que se inscribe la fuerza violenta de lo apolíneo o de la forma en el momento en que se contrapone a la vastedad “titánica” de lo dionisiaco que representa la sabiduría del tebano. La desmesura, dirá Nietzsche, se contrapone terminantemente al imperativo apolíneo del ¡No demasiado!, que a su vez se inserta como condición de posibilidad para que la estructura de la *voluntad* se afirme a sí misma en tanto que estética de la belleza. *Cfr.* Nietzsche, F., “Cuatro”, en *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2000. “Por causa de su amor titánico a los hombres tuvo Prometeo que ser desgarrado por los buitres, en razón de su sabiduría desmesurada, que adivinó el enigma de la Esfinge, tuvo Edipo que precipitarse en un desconcertante torbellino de atrocidades; así como es como el dios délfico interpreta el pasado griego.”, *Ibid.*, p. 60.

⁵⁷ “Con Edipo, la matanza del monstruo se escinde: por una parte, una muerte perfectamente consciente, la realiza con la palabra que destruye a la Esfinge; por otra, una muerte perfectamente inconsciente, aquella con la que Edipo elimina a Layo en una pelea entre viajeros. Se produce una nefasta inversión de la lucidez que, a partir de entonces, se adhiere a la consciencia. Esa es la venganza del monstruo. El monstruo puede perdonar a quien lo ha matado. Pero jamás perdonará a quien no haya querido tocarlo.” Calasso, R., *Ibidem*.

⁵⁸ “La ciudad, como tú mismo puedes ver, está ya demasiado agitada y no es capaz todavía de levantar la cabeza de las profundidades por la sangrienta sacudida. Se debilita en las plantas fructíferas de la tierra, en los

En la tragedia, Sófocles no hace sino menciones alusivas de aquel encuentro, lo recuerda luminosamente, es decir, de forma cegadora. La caída de la Esfinge en el vacío se articula como recuerdo, como alusión, como acontecimiento concluido, absoluto y carente de más consecuencias que la liberación de la ciudad, significada como traspaso del poder. Sin embargo, el enigma y su respuesta constituyen otra completud, otra tragedia más profunda, plena de consecuencias. Sófocles, al respecto, se refiere a Edipo por medio de un sacerdote que hace explícita la creencia común sobre él, con lo que se entiende que se le concibió como libertador que, sin saber, supo; quizás ayudado por un dios. Otras veces se refiere al héroe, en el mismo sentido, por medio de la voz del Corifeo; y sólo un par de veces se refiere al encuentro con la Esfinge por medio de Edipo mismo. Edipo, desde el inicio, *sabe sin saber que sabe*. Y quizás sea ésta su definición más honda. Por ser el saber, también, el motivo de la imputación que en él pesa.⁵⁹

Edipo sabe sin saber que sabe, de ese modo ingresó a la ciudad. Y porque sabe, Sófocles se refiere a él como “el más sabio entre todos”. Es desde este lugar, el del sabio, el del dueño de la verdad, que el nuevo héroe se somete también luminosamente a la voluntad de Apolo. Se somete él mismo con la ley y con juramentos⁶⁰ a las noticias que del dios le lleva Creonte⁶¹ para remediar males nuevos; luego con maldiciones y edictos a las que le da

rebaños de bueyes que pacen y en los partos infecundos de las mujeres. Además, la divinidad que produce la peste, precipitándose, aflige la ciudad. ¡Odiosa epidemia, bajo cuyos efectos está despoblada la morada Cadmea, mientras el negro Hades se enriquece entre suspiros y lamentos!” Sófocles, *ibid.*, [22-35], pp. 82-83. Es importante señalar la identidad que representa la actualidad de la Tebas devastada por el crimen que Edipo cometió con aquella que las Erinis distienden como amenaza a Atenea tras conocer el fallo con el que se otorgó la inocencia a Orestes. En la tragedia de Sófocles, la Erinis no ha sido incorporada, todavía, al nuevo régimen que representa el derecho ante la vieja Justicia, cuyas representantes lamentan su caída en *Las Euménides* de Esquilo. Cfr. Esquilo, *Las Euménides*, trad. Bernardo Perea Morales, Gredos, Barcelona, 1986, [490-495], p. 517.

⁵⁹ Sófocles, *op. cit.*, [35-40], p. 83.

⁶⁰ “[...] Pero, como ahora he venido a ser ciudadano entre ciudadanos, os diré a todos vosotros, cadmeos, lo siguiente: aquel de vosotros que sepa por obra de quién murió Layo, el hijo de Lábdaco, le ordeno que me lo revele todo y, si siente temor, que aleje la acusación que pesa contra sí mismo, ya que ninguna otra pena sufrirá y saldrá sano y salvo del país. Si alguien, a su vez, conoce que el autor es otro de otra tierra, que no calle. Yo le concederé la recompensa a la que se añadirá mi gratitud. Si, por el contrario, calláis y alguno temiendo por un amigo o por sí mismo trata de rechazar esta orden, lo que haré con ellos debéis escucharme. Prohíbo que en este país, del que yo poseo el poder y el trono, alguien acoja y dirija la palabra a este hombre, quienquiera que sea, y que se haga partícipe con él en súplicas o sacrificios a los dioses y que le permita las abluciones. Mando que todos lo expulsen, sabiendo que es una impureza para nosotros, según me lo acaba de revelar el oráculo pitico del dios.” *Ibid.*, 223-244, p. 90.

⁶¹ “[...] El soberano Febo nos ordenó, claramente, arrojar de la región una mancilla que existe en esta tierra y no mantenerla para que llegue a ser irremediable. [...] Con el destierro o liberando un antiguo asesinato con otro, puesto que esta sangre es la que está sacudiendo a la ciudad.” *Ibid.*, 95-104, p. 85.

Tiresias,⁶² sin sospechar nadie la relación que se distiende entre aquel encuentro olvidado con la Esfinge y el modo con el que la ciudad habría de expiar un crimen también antiguo.

La Esfinge fue un presente absoluto, yugo inmediato de la inmediatez cuya verdad no se ocultaba, sino que se compartía. En eso consistía la verdad enigmática, en que su articulación anudó la presencia del destinatario del enigma y la de su portavoz. Uno y otra eran abrazados por Ananque, es decir que los vinculaba el enigma para ser tal. La verdad del enigma se reflejaba en las dos caras hacia las que se dirigen las dos direcciones que transitan las palabras, como se reflejan dos espejos que se oponen y entre los que se establece el mismo cuerpo que comparten ambos. “La Esfinge, de enigmáticos cantos, nos determinaba a atender a lo que nos estaba saliendo al paso, dejando de lado lo que no teníamos a la vista”,⁶³ dice Creonte. Pero, ¿qué era aquello “que les salía al paso” sino la inmediatez de la verdad o de la muerte, binomio ante el cual reside en última instancia la necesidad de la Justicia, de la cual aquel es sólo su efecto?

La disyuntiva entre una u otra, ante la cual la bestia imponía la necesidad de la elección, no significó sino el ofrecimiento y la advertencia de la igualdad *por venir* entre la Esfinge y esos a quienes se dirigía con la promesa de su canto. La igualdad entre una y los otros inscribía a la primera como dueña de la verdad, al tiempo que se ofrecía como posibilidad su objetivación. La oferta de conocer la verdad a través del canto, y con ella los contenidos de la muerte, abrazaba con necesidad a la Esfinge, tanto como a aquellos a quienes el canto era ofrecido. Y el abrazo de aquella posibilidad consistía en la habitación de una de las funciones al interior del acto de conocer, la del objeto o la del agente que conoce. El canto habría de prometerse, fuese uno u otra quien habitara la función de cantarlo. En eso estribó la igualdad violenta de la verdad que la Esfinge prometió como futuro, como acceso a la ciudad. Conocer eso que fue, que es y que será; y que además le era propio —propiedad— a ese a quien se dirigía el enigma. Ser conocido, ser recordado: morir, todavía en el viejo régimen de la pasada heroicidad; o bien soportar en sí mismo el

⁶² “EDIPO. — Nada de lo que te estoy advirtiéndote dejaré de decir, según estoy encolerizado. Has de saber que me parece que tú has ayudado a maquinar el crimen y lo has llevado a cabo en lo que no ha sido darle muerte con tus manos. Y si tuvieras vista, diría que, incluso, este acto hubiera sido obra de ti solo.

“TIRESIAS. — ¿De verdad? Y yo te insto a que permanezcas leal al edicto que has proclamado antes y a que no nos dirijas la palabra ni a estos ni a mí desde el día de hoy, en la idea de que tú eres el azote impuro de esta tierra.” *Ibid.*, 345-355, p. 94.

⁶³ *Ibid.*, [130], p. 86.

peso de la verdad. Una alternativa que fue planteada a Edipo y a Odiseo, en donde también se corresponden de modo análogo.

Por el canto con el que invitaba a la muerte, la Esfinge desvela un parentesco con las Sirenas que Odiseo dijo haber vencido —de las que no sabemos, dicho sea de modo marginal, qué pasó después de que aquel gozara de sus voces, o de su silencio, como sugiere mordazmente Franz Kafka.⁶⁴ Aquellas, con voces de dulzores como de miel, cantan la promesa de un canto futuro, dice Foucault, cuyo protagonista habría de ser ese del que no aceptarían otra cosa que el futuro como costo. “Quien la escucha contento se va conociendo mil cosas: los trabajos sabemos [y la historia entera].”⁶⁵ La Esfinge, como las Sirenas, cantaba. Y quienes escucharon ese canto conocieron, con la muerte, la verdad que en él habitaba, y que no era distinta de esa quietud a la que se refería la sabiduría de Sileno.⁶⁶ Si Edipo fue ese que no sucumbió a la muerte por elegir la verdad, lo hizo *sin saber* que la verdad que le expropiaba a la Esfinge era la suya propia, el canto que aquella no pudo ya cantar pero que se ocultó en él para ser cantado por él mismo con la rítmica novedosa de la novela burguesa, que en nada modificó su destino.

El encuentro de Edipo con la Esfinge puede ser entendido como la inversión de las funciones del hombre y de la bestia dentro del régimen de la necesidad; inversión que es, al propio tiempo, epistémica. Se invierten los propietarios de la verdad, pero nunca el lugar de

⁶⁴ Homero no dice qué fue lo que sucedió con las Sirenas en su libro XII de la *Odisea*, tan sólo su ofrecimiento, la promesa de ese canto futuro [*Odisea*, XII, 185-190, p. 223] que reconocen Adorno y Horkheimer, “Excursus I. Odiseo, o mito e Ilustración”, *op. cit.*, pp. 86-87, como lo reconoce Foucault: “Las sirenas son la forma inasequible y prohibida de la voz atrayente. Simple estela plateada sobre el mar, cresta de la ola, gruta abierta en los acantilados, playa de blancura inmaculada, ¿qué otra cosa puede ser, en su ser mismo, sino la pura llamada, el grato vacío de la escucha, de la atención, de la invitación al descanso? Su música es todo lo contrario de un himno: ninguna presencia brilla en sus palabras inmortales; sólo la promesa de un canto futuro recorre su melodía.” “Eurídice y las Sirenas”, en *El pensamiento del afuera*, *op.cit.*, pp. 55-56. Sin embargo, es Franz Kafka quien introduce el silencio como el arma más poderosa de aquellas. El silencio de las sirenas, más poderoso todavía que su canto, incluso entendido como promesa de un canto futuro, como hace Foucault, despliega el deslizamiento de Odiseo que va del triunfo o de la subsunción de la Naturaleza hacia su pérdida irremediable y absoluta. Dice Kafka: “Odiseo, sin embargo, por decirlo de algún modo, no escuchó su silencio; él creyó que cantaban y que se había protegido muy bien de su canto; fugazmente pudo ver cómo giraban sus cuellos, cómo respiraban profundamente, vio los ojos llenos de lágrimas, la boca medio abierta, y creyó que todo se debía a las arias, que, sin ser oídas, resonaban a su alrededor. Pero esa visión se tornó distante, las sirenas desaparecieron y, precisamente cuando él estaba más cerca de ellas, ya no supo nada de ellas.” “El silencio de las sirenas”, en *Cuentos completos*, trad. José Rafael Hernández Arias, Valdemar, Madrid, 2004, p. 469.

⁶⁵ Homero, *op. cit.*, XII, 188-189, p. 223.

⁶⁶ Nietzsche, F., “Prólogo a Richard Wagner”, *op. cit.*, Tres, p. 54.

ésta ni su función. La Esfinge posee la verdad del enigma. La verdad la habita como promesa del canto por su propia naturaleza; por pertenecer la Esfinge a un registro antiguo del mito al que le es inherente el dominio que produce la naturalidad de la potestad por medio de la repetición que la determina como ley.⁶⁷ Como parte del mundo, del *cosmos* unificado por los lazos de Ananke, la Esfinge se ofrece a Edipo como plenitud imposible de reducir. Lo hace como si se ofreciera a un igual de quien nada espera, por suponer una comprensión gemela a la suya propia; es decir, una comprensión de la necesidad con la que habrá de mantenerse el viejo régimen del *temor* y de la *Justicia*, en términos de Esquilo. La Esfinge se reflejó en Edipo como si éste le devolviera su imagen como un espejo. Quizás por ello la verdad que poseía la bestia haya sido la verdad del hombre, porque en él ya ella se miraba; o quizás por haber sido aquella verdad la que estaba destinada a doblegarlo desde antes de su encuentro. Pero la verdad y el destino le fueron expropiados a su dueña por aquel en cuyas manos quedarían ambos, sin modificarse la necesidad con la que hubo de ser él, por tanto, su propio verdugo.

La verdad hermana al monstruo y al hombre, se distiende por debajo de ellos y los subsume, los redistribuye, los invierte; muestra a uno mientras esconde al otro. La verdad que la Esfinge posee como propiedad es la de Edipo, y Edipo no alcanza a reconocer que, por consecuencia, la de aquella la contiene él. No reconocer a la bestia como igual, de la que por tanto hubiera recibido la muerte, constituye la *hybris* que abole lo antiguo, con la que se da propiamente el tránsito del mito a la tragedia. El símbolo abandona el mito por haber sido develado. Expuesto, unidad rota, exige con necesidad la reunión dolorosa de sus partes en el desarrollo de la tragedia cuyo espacio es la extensión toda que ocupa ya lo humano. Al no reconocer Edipo la igualdad con el monstruo, el universo trágico se distiende como la necesidad de la reunión de las partes en ese registro, el de la polis secular. Y la tragedia se levanta por la necesidad de la reunificación del símbolo mítico de cuya realización depende la satisfacción de la sed y el porvenir de las ciudades. A partir de

⁶⁷ Ley que no es otra que la de la repetición inquebrantable de la misma función. Dicen Adorno y Horkheimer: "Cada una de las figuras míticas debe hacer siempre lo mismo. Cada una consiste en repetición: el fracaso de ésta significaría su fin", "Excursus I: Odiseo o mito e Ilustración", *op. cit.*, p. 110. La misma ley, para Freud, es aquella sobre la cual tiene lugar el apuntalamiento de la pulsión sobre la satisfacción de la necesidad, inscrita en la prehistoria del sujeto. La repetición, como ley que, con plenos derechos, es equivalente, en cuanto a sus funciones, al registro de lo inconsciente o de la falta. *Cfr.* Freud, S., "La sexualidad infantil", *Tres ensayos de teoría sexual* en *O. C.*, vol. VII, Buenos Aires, Amorrortu, 1976.

Edipo, la verdad es absoluta; paroxismo que unifica el sí y el no en el corazón mismo del hombre.

Edipo expropia la verdad de la Esfinge, la desposee para apropiarse de lo que ésta perdió, que no era otra cosa que la verdad como contenido: el *hombre*. Con ello, tiene lugar una identificación absoluta de la verdad con Edipo, pues él mismo es eso que sabe, aunque ignore que en su “interior” se gesta, oculta, la verdad del monstruo que no reconoció. Edipo se dirige a la Esfinge como si ésta fuera el objeto de la verdad, como eso donde la verdad se esconde y al que ésta pertenece. Vencida la Esfinge en el momento de su objetivación, la verdad escapa de ella, la abandona. Pero se inscribe en Edipo como idéntica consigo mismo, es decir, como propiedad, primero, y luego como morada. Al apropiarse Edipo de la verdad, ésta deja de ser compartida para ser poseída, propiedad. Y este es el efecto más hondo del triunfo sobre el monstruo que llevó a Edipo hasta el trono de Tebas, donde la unidad indiferenciada de sí mismo con la verdad se haría pública como la unidad indiferenciada de ésta con lo monstruoso. La verdad lo haría el objeto donde yace, y de donde, por tanto, es posible expropiarla para conocerla. En este sentido, la totalidad de lo humano que se derrama sobre el espacio que la bestia dejara vacío la representa Edipo, sin reconocer que ello lo hacía ya monstruoso, por ser fratricida. Con la Esfinge —y con la inversión que ésta produce— muere la igualdad, que no es sino la fraternidad desplegada como diálogo que asesina, y que encontraría un eco en los actos de Eteocles y Polinices⁶⁸ también presididos por Apolo.

De aquella igualdad que Edipo no reconoce, Dominique Ingres, con su *Edipo y la Esfinge*, de 1808, y Gustave Moreau, en un cuadro homónimo de 1864, dan cuenta pictóricamente de un modo estremecedor a través de la horizontalidad que supone el diálogo, lo mismo que el reflejo de los espejos y el de la mirada. En el mismo sentido Jorge Luis Borges reconoce la igualdad entre el monstruo y el héroe en su poema *Edipo y el enigma*. Los muestra irreconocibles e indiferenciables uno de otro. Por ello, Borges⁶⁹ hace desprender de aquella identidad la posibilidad de reconocerlos según el lugar que ocupen uno respecto de otro durante el diálogo, pues en la medida en que la verdad los habita

⁶⁸ Esquilo, *Los siete contra Tebas*, trad. Bernardo Perea Morales, Gredos, Barcelona, 1986.

⁶⁹ Borges, J. L., “Edipo y el enigma”, en *Nueva antología personal*, Siglo XXI Editores, México, 2009, p. 36.

alternativamente, uno ocupa la peña unas veces, mientras que el otro reflexiona desde el suelo, enmarcados ambos en una misma imagen condicionada por el olvido del crimen. Borges hermana a Edipo y a la Esfinge, y reconoce en ellos un destino gemelo que sólo es posible por el reconocimiento que Edipo no ejerce. Porque tampoco reconoce la necesidad con la que los efectos de la trabazón dialógica entre lo divino y lo humano se implica como crimen si lo humano lleva a cabo un acto que *imita* de tal modo lo divino. Tanto más si esa *mimesis* cae en el olvido por quien la ha llevado a cabo.

Entre las imputaciones a Edipo cabe la ausencia del reconocimiento. No reconoció la *mimesis* ejercida, ni la tradición a la que ésta lo hizo pertenecer. No reconoció la divinidad, ni los efectos de no reconocerla. Edipo no reconoce que la caída de la desposeída en el abismo no significa sino la habitación del vacío y de la noche, desde donde la Esfinge hace caber un enigma nuevo en sí mismo, donde aquella se funde con él ya para siempre. Lo divino hizo de Edipo su morada, por ser él idéntico a la respuesta que lo tomara como primer rehén, y que se desbordó en el terreno limpio ya de criaturas distintas de sí mismo. De allí que la Esfinge more en *el hombre*, de modo universal, en su noche. La verdad se traslada a Edipo, es él en quien habita aquello que éste consiguió. Edipo, sin saber, señala al hombre como el nuevo objeto al que pertenece la verdad. Y la verdad como propiedad, la *verdad del hombre*, constituye la condición de toda imputación. Si Edipo sabe, si Edipo tiene la verdad, entonces allí es donde ha de ser buscada.

Monstruoso desde el comienzo mismo, Edipo entraba en Tebas sin saber que había asesinado a su hermana, gemela a él en la matriz del castigo.⁷⁰ No supo que con ello había roto, al mismo tiempo, la antigua tradición heroica que Apolo inauguró con el asesinato de *Pitón*, imitando él mismo a Zeus. Sin embargo, Edipo no rompió el hilo delicado de la tradición instaurada por un dios sólo porque la hubiera transformado o porque la haya violado, sino porque en su hazaña igualó y superó al dios. Ese es su crimen primero, el que

⁷⁰ La Esfinge y Edipo componen dos mitades del castigo de Layo. Ambos asolarían la ciudad llegado el tiempo, y uno sustituiría a la otra. Por el estupro cometido por Layo cuyo costo fue la muerte poco clara de Crisipo, el hermoso hijo de Pélope, muerto el hijo, maldice la descendencia del hijo de Lábdaco: Edipo. Por ese mismo estupro, Hera envió a la Esfinge. “Este monstruo era hija de Tifón y Equidna, o, según otros, del perro Ortro y la Quimera, y había volado hasta Tebas desde la parte más distante de Etiopía. [...] Hera había enviado hacía poco tiempo a la Esfinge para castigar a la ciudad de Tebas porque Layo había raptado en Pisa a un muchacho llamado Crisipo.” Graves, R., “Edipo”, en *Los mitos griegos*, trad. Esther Gómez Parro, Alianza Editorial, vol. II, e, p. 13.

muestra que “la imitación es el gesto más peligroso para el orden del mundo, porque tiende a borrar sus límites.”⁷¹ Edipo triunfa sobre la perra cantora, como llama Sófocles a la Esfinge en repetidas ocasiones, sin otra arma que la palabra desnuda. Se diferencia de Apolo en la herramienta que emplea, pues el dios mata *desde lejos* con las flechas de su pensamiento; con un pensamiento convertido en instrumento. Sin embargo, Apolo también refuncionaliza lo divino del monstruo, y Edipo rehúsa cualquier despojo, como ya ha dicho Calasso. Sin decir, a su vez, que en ello no sólo estriba la primera culpa del héroe, sino la diferencia con el dios que lo precede. Esa diferencia con Apolo, revestido el *ómphalos* de las escamas de Pitón, será la que el dios delfinio castigue en quien, de entre todos los héroes, más se le pareció.⁷²

Febo me despidió sin atenderme en aquello por lo que llegué, sino que se manifestó anunciándome, infortunado de mí, terribles y desgraciadas calamidades: que estaba fijado que yo tendría que unirme a mi madre y que traería al mundo una descendencia insoportable de ver para los hombres y que yo sería asesino del padre que me había engendrado.⁷³

Apolo es quien está detrás del oráculo que conoce Edipo, y también es él quien preside la misma profecía que conociera Layo.⁷⁴ El destino de Edipo estaba ya dictado, como lo estaba el del dios por cuya mano caería el gobierno de Zeus, de cuya noticia era Prometeo el guardián. Ambos, pues, estaban destinados por la misma necesidad. Pero

⁷¹ Calasso, *op. cit.*, XI, p. 321.

⁷² Roberto Calasso se refiere a dos casos excepcionalmente parecidos, aunque a lo largo del texto reaparezca, una y otra vez, el *problema* de la copia. Esos dos casos a los que me refiero son los de Io, por un lado, y el del mismo Apolo. Io fue la primera mortal a la que Zeus estupro, fue ella también la primera traición de Zeus, “origen de todas las venganzas”. Pero era, también, sacerdotisa de Hera. Io “era el ser humano más próximo a ella, ya que guardaba las llaves del santuario. Tanto en su aspecto como en sus ropas, Io estaba obligada a repetir la imagen de la diosa a la que servía. Era una copia que intentaba imitar una estatua. Pero Zeus eligió la copia, deseó la diferencia mínima, que basta para desarticular el orden, para producir lo nuevo, el significado. Y la deseó *porque* era una diferencia, *porque* era una copia.” [*Op. cit.*, I, p. 29.] Por haber sido la persona más cercana a Hera, la diosa, como castigo, la transformó en una novilla. Con ello, sin embargo, estableció la continuidad de la copia, pues como novilla, Io seguía siendo, por ello mismo, la más cercana a la diosa, la de los ojos bovinos. De entre los olímpicos, sólo Apolo y Atenea fueron los que más se parecieron a la forma de la voluntad de Zeus, y ambos representaron, en un momento determinado, una amenaza para el gobierno del Padre de los Dioses. Asclepio, hijo de Apolo, fue fulminado por el rayo de Zeus por haber devuelto la vida a un muerto con las artes médicas de su padre. En venganza, Apolo asesinó a los cíclopes que habían forjado el rayo. “A eso siguió el terrible castigo de Zeus contra Apolo”, y fue desterrado en Tesalia. Sin embargo, una razón mucho más poderosa que la extinción de los productores del rayo motivaba a Zeus, una vieja profecía, el secreto de Prometeo: “el preanuncio del derrocamiento de Zeus por parte de su hijo luminoso. [...] En secreto, en un secreto al que es excepcional incluso que se aluda, Apolo es para Zeus lo que Zeus había sido para Crono.” *Ibid.*, III, pp. 71, 74-75.

⁷³ Sófocles, *op. cit.*, 788-794, p. 111.

⁷⁴ *Ibid.*, 712-725, p. 108.

Edipo era un hombre, y a diferencia del dios, él no pudo utilizar la necesidad. Sólo la padeció. El destino y la sabiduría anudaron el vínculo entre Edipo y Apolo. Por ello aquel es una *copia* del dios, como Io lo fue de Hera. A partir de lo cual se puede deducir que en Edipo cupiera como posibilidad el rebasamiento del dios, en tanto que “iguales”; así como la instauración en el poder de la copia y el olvido de lo auténtico como efecto. Sólo tuvo que ocurrir una diferencia mínima entre la copia y lo auténtico para que el dios no cediera a *un* suplicante,⁷⁵ con lo que se echaría a andar nuevamente la historia del mundo, la redención metafísica que aduce Nietzsche, cuyo efecto restituye las líneas trazadas por Apolo entre los seres que sepultan al héroe en aras del devenir de la voluntad incommovible.

En tanto que *modelo*, el dios castiga la diferencia ínfima de la copia respecto de sí. Y la razón del castigo es el *significado* que produce, dice Calasso. ¿Cuál es la diferencia entre uno y otro? Ambos matan al monstruo desde lejos, pero Apolo recoge los restos de Pitón, *refuncionaliza* los jirones de lo divino. Edipo no los toca. Y ¿Cuál es, entonces, el significado que se produce, sino la superación de los límites entre hombres y dioses? Si no, ¿cómo entender la afirmación de Nietzsche respecto del modo de comprender el pasado mítico de Grecia ejercido por Apolo, quien, mediante el castigo, se diferencia de Prometeo y de Edipo, como se diferencia el juez de los criminales que juzga?⁷⁶ Apolo, uno de los tres dioses jóvenes, apeló a la vieja ley de la tierra para deshacerse de Edipo, quien, por necesidad, encadenó en sí mismo lo monstruoso con dos actos en los que se articula lo bestial y lo divino, por un lado, y la tragedia y el tribunal, por otro. Dos pares de binomios que representan la condena y el destierro para Edipo, y la Justicia para Apolo, al mismo tiempo que la irrebasable condición del *hombre*, híbrido de culpa y divinidad.

⁷⁵ Apolo acogió como suplicante a Orestes, el matricida, por cuya espada murió Clitemnestra. Apolo fue, también, quien arrebató a Orestes de las Erinis, las hijas de Noche, que se lamentan por la conversión de la Justicia en derecho realizada por las manos y los engaños de los jóvenes dioses. En su momento, nos referiremos al *tribunal* de Orestes, por ser enteramente distinto del de Edipo. Su diferencia, justamente, es que en él, Apolo no clama por Justicia, sino que intercede ante la Justicia, desplazando con ello los viejos derechos de las hijas de Noche, regidas por Ananque. “Coro.- ¡Ay, dioses demasiado jóvenes! ¡Habéis pateado la antigua ley y me habéis arrancado de las manos a Orestes! Pero, aunque yo esté privada de honores — ¡desgraciada de mí!— llena de horrible resentimiento, dejaré que mi corazón destile en esta tierra —¡ay!— su veneno, un veneno que compense mi dolor con vuestro dolor, que sea insoportable para el país. De él saldrá una lepra que lo dejará sin hojas y sin hijos — ¡Justicia! ¡Justicia!— y que, al precipitarse sobre el suelo, sembrará en el país pestes destructoras de los seres humanos. ¿Debo llorar? ¿Qué debo yo hacer? ¡Se han reído de mí! ¡He padecido algo insufrible en presencia de los ciudadanos! ¡Ay de las muy desgraciadas hijas de Noche, víctimas del sufrimiento por la pérdida de su honor! Esquilo, *Las Euménides*, 779-792, pp. 528-529.

⁷⁶ Véase n. 23 de este capítulo.

Edipo corre hacia su destino. Astutamente, tras conocerlo, intenta transgredir la necesidad con la que habló el dios. En su carrera ciega mata a Layo, cuando se encuentran en un camino que se bifurca, en la región de la Fócide. Para entrar a Tebas, condena a la cantora a la noche, en la que él mismo se sumerge por contenerla. Su acceso le concedió el poder y una mujer. Ejerció la aniquilación de todo lo que permanecía secreto, y su gobierno no fue distinto del que Apolo hubiera ejercido, luminoso y cegador, si la peste que invadió la ciudad no hubiera señalado la existencia de un secreto que no había sido develado y la necesidad de hacerlo. Sin sospechar que sería el suyo, ese que era la mezcla de lo monstruoso y lo razonable, Edipo maldijo a aquel que fuera el dueño de aquella mercancía prohibida y prescribió el destierro y el silencio como castigos. El sabio había olvidado que era el *dueño* de la verdad, y esa era la que se buscaba. Con lo que olvidó también que nada se puede contra la voluntad de un dios que reconoce mal la divinidad que se le diferencia, y por la cual impone como castigo la proscripción y la vergüenza.

Edipo, la *copia* más fiel de Apolo, “el más sabio entre todos”, *desconoce* su destino. Lo desconoce porque lo olvida. Sin significar que eso que olvidó haya sido necesariamente el contenido del destino, sino el carácter ineluctable con que éste habría de llevarse a cabo. El olvido de Edipo consiste, por tanto, en la astucia con la que intentó desarticular la necesidad mediante la huida sacrificial, que lo llevaría de Corinto a Tebas necesariamente, donde el destino acabaría de realizarse en conformidad con la necesidad que lo habita. Es decir, a través de la palabra. La trama de la tragedia, regida por la necesidad de reunir el símbolo, reúne los vaticinios de Apolo y los de Tiresias, las versiones de Yocasta y de Edipo, y las narraciones de los recuerdos de dos esclavos, uno corintio, otro tebano, autoexiliado éste último en el Monte Citerón. El símbolo reúne todas sus partes, la verdad se completa y, dice Foucault, tiene lugar el apareamiento de “la forma manifiesta del poder”;⁷⁷ esa que, en primera instancia, hace al mejor de los hombres el peor, al tiempo que

⁷⁷ Foucault, M., “Edipo y la verdad”, *La verdad y las formas jurídicas*, *op. cit.*, p. 47. En el texto, segunda conferencia dictada por el autor en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro en 1973, Foucault privilegia el análisis de la forma jurídica por encima del “fondo mítico”, que abiertamente no abordó. Para él, el *Edipo rey* constituye un “determinado tipo de relación entre poder y saber, entre poder político y conocimiento, relación de la que nuestra civilización aún no se ha liberado.” Hacemos explícito nuestro acuerdo con el análisis que Foucault llevó a cabo, pero suscribimos la necesidad de aquel fondo mítico con el que, con Calasso, por ejemplo, intentamos establecer, si no un registro distinto, en el que tienen lugar los procedimientos de aquella relación entre poder y conocimiento, sí un señalamiento, al menos, de los efectos del mito en esa relación.

desvela la imposibilidad universal de habitar el trono de un modo que no sea trágico. ¿Cuál es esa *forma manifiesta del poder* a la que se refiere Foucault? ¿No es la del dominio, la que anuda los efectos de poder del saber y los discursos de saber del poder en un sujeto incontinente? ¿No es aquella el momento en que se instaure quien ejerce el poder como fin en sí mismo? El lugar desde el que se detenta el poder no consiente otra presencia que la de aquel que impone el viejo régimen de la ley a través de la palabra, *mimesis* o traducción de la necesidad expresada como ley, como destino ineluctable: procedimiento mecánico y repetitivo cuya belleza estriba en su realización. Por tanto, es Apolo la representación prístina del símbolo restituido, la consolidación unificada del veredicto dictado por el tribunal que la tragedia instaure, cuyo contenido es el restablecimiento del límite entre sí mismo y la copia, a la que hace idéntica a la vergüenza por la diferencia manifiesta. “El drama es, por tanto, la manifestación apolínea sensible de conocimientos y efectos dionisiacos, y por ello, está separado de la epopeya como por un abismo.”⁷⁸

En la copia se inscribe la vergüenza y la desgracia, entendidas como vacío de lo divino, como abandono del dios que, distante, acaece como diferencia radical. El dios se opone a la copia vergonzante. Pero, ¿por cuáles medios? Apolo se hace presente por la vía de la palabra, y es ese el régimen en el que cabe la contraposición cuya realización significa el establecimiento de la contradicción. A la palabra del dios se opone la palabra del hombre. Y de su colisión sólo es posible esperar las consecuencias, indiferenciables de las del choque de dos leyes cuyo efecto es la contradicción caótica que se presenta como plaga, primeramente. Luego, como el desarrollo polémico que finaliza con la legitimación de una y con la abolición de la otra, con lo que los representantes de ambas encuentran su sitio al interior del binomio que se efectúa. Sin embargo, las palabras de Apolo y las de Edipo dicen lo mismo —Edipo no es Creonte ni es Odiseo—, confluyen y convergen en el vértice que exige la ejecución de la ley con necesidad. Pero el vértice es justamente el punto más violento del encuentro entre Apolo y Edipo, del dios y su copia. Son las palabras de Apolo dichas por Edipo, como si él mismo fuera Apolo. El tirano ocupando el lugar de la verdad.

Es, pues, la habitación del poder, el efecto del saber titánico de Edipo, lo que causa la vergüenza que articula al Corifeo como cuerpo monumental ante el individuo producido

⁷⁸ Nietzsche, F., *op. cit.*, Ocho, p. 87.

de ese modo. Es la condición sobre la que adviene la diferencia entre la ciudad y la soledad de ese que habla sin reconocer el significado de las palabras, el tirano. “Sí; de los vanos pensamientos que tienen los hombres es su propia lengua un verdadero acusador.”⁷⁹ Edipo, ocupando el lugar enunciativo del dios, desvela su tiranía, dentro de la cual la verdad divina es ilegítima. Y se objetiva, al mismo tiempo, en tanto que sabio, como el objeto de la verdad. Porque habita las palabras de Apolo —la forma que le es propia como presencia—, Edipo es la analogía del dios. Eso es lo que hemos querido decir cuando lo concebimos como *copia*. De allí que sean las palabras pronunciadas las que condenan a Edipo; primero las del oráculo —que no dicen ni ocultan, sino que indican, en términos de Heráclito que transmite Plutarco—,⁸⁰ luego las suyas propias, indiferenciables de aquellas.

Sus efectos no se reducen al establecimiento de la necesidad de la ley, sino que precipitan a quien las ha enunciado, en lugar del dios, en ese torbellino de atrocidades que no sólo lo distinguen como hombre, sino que muestran las implicaciones de *su* ser analogía o copia. Edipo, señalado por las palabras actuales y pasadas, divinas y humanas, objetivado como síntesis de poder y verdad, ya no sabe, sino que anhela saber por qué ha olvidado que sabía. Con lo cual su razón, privilegiada entre todas, aquella con que urdió astutamente un modo de fracturar la necesidad, desveló el *deseo* como su ser mismo. Destituido del gobierno, el representante de la razón de Estado se reconoce deseante y es forzado por la ley a reconocer su condición. La serie de episodios mediante la cual llegó a aquella función y dignidad se deja percibir como los logros de una razón cuya astucia estuvo acompañada en cada momento por la condición del deseo, fundida con éste. Y el deseo, a su vez, se deja ver como la excedencia, como el *motu* con que aquella razón despliega su astucia en el intento de suplantar al dios en las funciones del destino. Hilo de Ariadna que lo extravía en un laberinto sin muros con el fin de no permitir que se encuentre él mismo.

El deseo, una vez desnudado por el dios, exige ser reconocido —bien como “deseo de reconocimiento”, como lo pensara Hegel, o bien como “deseo de deseo”, como sostuvo Lacan—, pero no sólo en el sentido en que se le emparenta con la querencia, pues el dios como el deseo ambicionan más. Exigen, ambos, que sea reconocido como *acto*. No como

⁷⁹ Esquilo, *Los siete contra Tebas*, trad. Bernardo Perea Morales, Gredos, Madrid, 435, p. 287.

⁸⁰ “El Señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica.” Mondolfo, R., *Heráclito*, trad. Oberdan Caletti, Siglo XXI Editores, 12ª ed., México, 2004. B 93, p. 42.

proyecto, es decir, no como programa ni como promesa que despliega distancias y futuros. En este sentido, si el parricidio y el incesto han sido los crímenes con los que se ha enmarcado a Edipo de modos generales, en la historia y con la historia del comentario, esto no significa otra cosa que el modo preciso con que exige el deseo su reconocimiento. Por tanto, si el deseo ha de ser reconocido como *acto*, necesariamente será como *acto realizado*, efectivamente realizado, histórico, pasado, plenamente acaecido, causa de cuya efectuación es la actualidad de los presentes la evidencia y el resultado necesario.

Es el deseo eso que está a la base de la razón y en el desarrollo entero de ésta. Es él, en los términos de Adorno, el padre de aquella, y no otra cosa parece señalar Sófocles con el desdoblamiento de la verdad que hace a Edipo su objeto. En el lugar del dios, Edipo afirma *la ley*, y su afirmación está condicionada por el olvido de la verdad, por un lado, y por otro, por el del modo con que la verdad advino propiedad. Instaurado él mismo en identidad con la verdad, de la cual da cuenta la legitimidad del ejercicio del poder, Edipo *habla*, afirma y condena sin saber los efectos de las palabras del dios que se inscriben en él por él haberlas pronunciado *en* su lugar. Las afirmaciones de Edipo se vuelven en su contra, lo señalan como el asesino buscado, y el asesinato despliega sus implicaciones. Tras haber matado a Layo, Edipo ocupó su lugar junto a Yocasta, su madre, de la que hizo brotar una prole odiosa a los hombres y condenada de antemano. La verdad, señalada su morada por quien veía lo mismo que Apolo, y confirmada por los regímenes de lo divino, del gobierno y de los esclavos,⁸¹ se objetiva en Edipo, desdobra al agente del conocimiento en objeto de conocimiento, cuyos contenidos habrán de individualizarse en aras del mantenimiento de la ciudad —finalidad política— y de la ley —finalidad metafísica—.

Con el *Edipo rey* tiene lugar una crítica a la razón de Estado que hace del poder un problema en sí mismo.⁸² Ese lugar no admite habitación. Y de ello Edipo no es el único representante. Una vez que aquel que no reconoció que su razón, analogía distante de la razón divina, era más bien deseo, Creonte, que lo suplantó, fue también desterrado trágicamente del lugar desde el cual se dicta el poder.⁸³ Con Edipo, las palabras, destinadas a imponerse como ley, lo hacen a condición de inscribirse primero en quien ha ejercido el

⁸¹ Foucault, M., “Edipo y la verdad”, en *op. cit.*, p. 48.

⁸² Nietzsche, F., “Ensayo de autocrítica”, en *op. cit.*, 2, p. 27.

⁸³ Sófocles, *Antígona*, trad. Assela Alamillo, Gredos, Barcelona, 1992, 1270-1350, pp. 66-69.

edicto. Las palabras los emplean como medios a través de los cuales la voluntad del dios se realiza para afirmarse ella misma, *emancipada de toda tutela* y devenida un fin en sí mismo en tanto que ley, que por ello se deja percibir como legislación de la palabra, como la institución monumental de la forma en cuyos cimientos se posa el pie de Apolo sobre los restos de la titanomaquia. La confesión de la tragedia, el conocimiento propiamente trágico, escuchado por Midas en medio de las risas de Sileno, es un saber que se opone a la enajenación de la ley sin por ello abrir una posibilidad en la que el individuo pueda afirmarse de otro modo que no sea con la muerte. “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar para ti – morir pronto.”⁸⁴ Pero, ¿aquel lugar desde donde se ejerce el poder, aquel en donde se articulan poder y saber en la legitimidad de su ejercicio, se reduce al lugar del gobierno? ¿No, quizás, con base en la individualización de la función de la palabra que se universaliza con Edipo, aquel lugar del poder sea ese desde donde se distiende la afirmación, la afirmación epistémica, política, estética? ¿No, quizás, la tragedia se inscribe justamente como el señalamiento del poder como inherencia de la afirmación, cuyo despliegue habrá de distender el espacio público donde ésta se encuentre con otra, de lo cual se produzca propiamente la ley como producto último?

Nietzsche, al respecto, señala que la tragedia, como el conjunto de la comedia del arte, no es *para* nosotros. Ésta, como la ley, se superpone a los individuos mediante los cuales se realiza.⁸⁵ La ley y el arte individúan a los hombres para obtener de ellos una afirmación que los niega, y mediante este procedimiento se echa a andar el mundo. Se afirma la ley de la razón negando la razón de Edipo como deseo, como se afirmó Dionisos negando a Nietzsche tras hundirlo en la locura. Uno y otro representan la afirmación de un deseo en sí mismo soterrado, del cual dan cuenta las palabras que se dicen por medio de los hombres, en quienes se ejerce aquel destierro. Sin embargo, dos efectos se producen de esto, y quizás sean la criminalidad en la que incurre la razón, que no sabe lo que dice. La afirmación niega, y, tras aparecer el objeto, el sujeto desaparece. De allí, quizás, que, crítica y tragedia nieguen, y hagan desaparecer el objeto logrado para que el sujeto aparezca.

⁸⁴ Nietzsche, “Prólogo a Richard Wagner”, en *op. cit.*, Tres, p. 54.

⁸⁵ *Ibid.*, Cinco, p. 69.

Edipo, o del deseo y la razón

¡Dios del cielo!, ¡has hecho tú que tal sea el destino de los hombres, que no sean felices sino antes de tener uso de razón y después de perderla!

J. W. Goethe, *Werther*

El deseo aparece como lo realizado, como aquello efectivamente llevado a cabo, perdido y olvidado que irrumpe, como *acto total*, la actualidad del presente, de la razón, de la memoria y de la intención. Aparece, en un momento dado, como lo inherente de las actividades de la razón que ésta no reconoce, o que puede no reconocer. El deseo aparece como la sombra que también produce la luz. Se deja ver como invisibilidad, insiste en ser reconocido en aquello cuyo reconocimiento no es para la consciencia sino transiciones, desplazamientos, medios o intersticios, totalidades irreconocibles en cuanto han sido articuladas en una serie que se dirige a un fin distinto que le es propio a ella misma.

El resurgimiento del deseo, según puede leerse en la tragedia de Sófocles, no es en modo alguno aquello que se quiere, sino precisamente eso de lo cual va huyendo la criatura más parecida a los dioses jóvenes de la razón. Huía Edipo del deseo como huyen los criminales de la ley, pero de ningún modo porque desconociera el destino que la divinidad le había trazado e impuesto, sino porque creyó que con astucias lograría quebrantar aquel deseo que no era suyo, y que sin embargo lo envolvía ineluctablemente. El deseo, *tan bien* lo supo Edipo, es de otro. Y ese otro no es otro cualquiera, sino un dios. ¿Qué otra cosa podía hacer si no era realizar ese deseo divino, que por realizarlo un hombre se distendía bestial e inconciliable con la ley de la ciudad? Edipo, sabio como era, sabía su destino, pero olvidó que sabía en el momento en que llegaba al trono de Tebas con la verdad habitándolo, esa con la que lo titánico avasallaba al dios de la forma, esa por la cual él, el más parecido a Apolo, se diferenciaba del dios ya para siempre. Edipo llevó a cabo *al pie de la letra* el designio con el que Apolo castigó un crimen antiguo, él mismo fue el arma, y por ello fue encontrado culpable. Señor del poder y la verdad, Edipo deviene el objeto de sus palabras, esas en las que el deseo emerge como recuerdo y crimen. Edipo habla, sin saber qué dice, y con él se individualiza el deseo como la verdad universal que hace de la razón su morada. ¿Qué es Edipo, sino ese pasado olvidado que emerge como deseo articulado con palabras?

I

La aparición de la tesis del complejo de Edipo en el *corpus* freudiano es bastante temprana, si se considera que Freud comenzó sus investigaciones sobre los fenómenos históricos, junto con Josef Breuer, desde 1880. Su primera mención data de 1897, en una carta que Freud dirige a su colega y amigo, Wilhelm Fliess, el 15 de octubre.⁸⁶ Más tarde, la tesis aparece desarrollada en *La interpretación de los sueños*, de 1900,⁸⁷ obra destinada por su autor a inaugurar el siglo XX.⁸⁸ Allí, Freud estatuye el deseo como incestuoso y parricida a un tiempo, por presentar en todo caso al menos un vínculo con la triangulación familiar que Occidente ha elegido como la única. Los contenidos peculiares del deseo, a juicio de Freud, se presentan en *los sueños* de modo universal, como se presentan en los fenómenos que no son representados por la consciencia, y permiten una comprensión específica de la serie sintomática que constituye la cotidianidad de la vida de los individuos.⁸⁹ El comercio sexual con la madre, en el caso de los varones, y las expresiones agresivas hacia el padre, no agotan por supuesto los contenidos de los sueños, aunque encabezan una serie larga que, como si los agotaran, dice Freud, provocan que cualquiera aparte la vista de los recuerdos de la infancia por ser, precisamente aquellos, la clave de la tragedia, indistinta del olvido.⁹⁰

Los sueños, como los lapsus, el chiste y los actos fallidos,⁹¹ tienen un lugar privilegiado en el pensamiento de Freud por expresarse allí, aunque desfigurado por un aparato represivo, el deseo, la serie de contenidos sexuales infantiles de los sujetos y de la historia que no son compatibles con las pretensiones más elevadas de la cultura, la moral, la belleza, el derecho y la autonomía. Los sueños, pues, presentan del hombre y de la historia la naturaleza más íntima, el secreto inconfesable más profundo del placer, la voz más

⁸⁶ Freud, S., “La interpretación de los sueños” [1900], en *O. C.*, vol. IV, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, V, D, β, p. 272, n. 25.

⁸⁷ Freud, S., *Ibid.*, p. 270.

⁸⁸ Sigmund Freud, “Breve informe sobre el psicoanálisis”, en *O. C.*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, III, pp. 210 y ss.

⁸⁹ “Si *Edipo rey* sabe conmover a los hombres modernos con no menor intensidad que a los griegos contemporáneos de Sófocles, la única explicación es que el efecto de la tragedia griega no reside en la oposición entre el destino y la voluntad de los hombres, sino en la particularidad del material en que esa oposición es mostrada.” S. Freud, “La interpretación de los sueños”, en *op. cit.*, V, D, β, p. 270.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 272.

⁹¹ Véase, Freud, S., “Los actos fallidos” en *Introducción al psicoanálisis*, trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Alianza Editorial, Madrid, pp. 21-86.

silenciada que no cesa, pese a ello, de murmurar en lo profundo, bajo el pie vigilante de la ley.⁹²

Para Freud, el sueño es la actividad anímica del durmiente en cuanto que duerme. Como actividad, el sueño es una versión del pensamiento que se diferencia de la de la vida de vigilia. En este sentido, y por tanto, el sueño no puede no ser sino pensamiento, aunque tenga que inscribirse como inconsciente por la distancia de su motivo respecto de las luces de la razón. Sin embargo, como tal, el sueño no goza de las categorías con las que se ha identificado el pensamiento como gemelo de la consciencia; están ausentes, por ejemplo, tiempo y espacio, aunque dicha ausencia no sea suficiente para desacreditar su patencia en los individuos y las culturas como *fenómeno*. Por ello, Freud afirma que el escenario del sueño no es el mismo que el de la vida de vigilia, que es *otro escenario*, y que allí se opera una serie de desplazamientos categoriales con los que se dirige hacia la especificidad de su condición fenoménica. Así, el pensamiento inconsciente, y más precisamente, la imagen onírica, no pertenece al registro de la representación, sino al de la alucinación, en el que la particularidad “objetiva” del pensamiento se diluye para presentarse como *vivencia*.

Tanto el carácter alucinatorio o vivencial como los aspectos etiológicos medulares del sueño tienen, a juicio de Freud, una estrecha relación con las psicosis, así como una relación con el modo de producción de unos y otras,⁹³ en el que necesariamente aparece el

⁹² El aparato anímico tendiente al placer, es decir, a la realización de la meta del no-estímulo, es sofocado por el principio de realidad, que impide temporalmente aquella realización mediante diversos modos de renuncia. El principio del placer sigue siendo el modo de operar de las pulsiones sexuales, y éstas, desde el espacio más íntimo del yo, contienen la superposición del principio del placer sobre el principio de realidad en detrimento del organismo en su conjunto. “En el curso de este [del desarrollo del aparato anímico], acontece repetidamente que ciertas pulsiones o partes de pulsiones se muestran, por sus metas o sus requerimientos, inconciliables con las restantes que pueden conjugarse en la unidad abarcadora del yo. Son segregadas entonces de esa unidad por el proceso de la represión; se las retiene en estadios inferiores del desarrollo psíquico y se les corta, en un comienzo, la posibilidad de alcanzar satisfacción.” S. Freud, “Más allá del principio del placer” [1920], en *O. C.*, vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976. *op. cit.*, p. 10.

⁹³ Las relaciones entre sueños y psicosis son importantes porque en unos y otras el deseo se articula *sine qua non* como realización. Los dos procesos a los que se alude como gemelos, por sus características, no pueden no identificarse con procesos productivos que en el capítulo tercero se habrán de abordar. Sin embargo, en aras de aquel, se harán las precisiones que los identifican. En ambos emerge la sobreestimación de los rendimientos mentales, que en circunstancias de vigilia o de neurosis se reconocería *insensata*. La fluidez con la que el caudal de las representaciones en el sueño tiene lugar se corresponde con la fuga de ideas en las psicosis. En ambos, dice Freud, toda medida de tiempo está ausente. Por último, la escisión de la personalidad del soñante en el sueño, es decir, la escisión gracias a la cual el sueño reparte el saber del sujeto en una persona extraña que corrige al yo propio, es también un proceso idéntico respecto del fenómeno divisorio de la personalidad en la paranoia alucinatoria. Véase, “La interpretación de los sueños”, en *op. cit.*, I, H, p. 143.

deseo como esa maquinaria productiva irreductible, regida invariablemente por el *más allá* del principio del placer, por la compulsión a la repetición que, por ello, pone en crisis toda posibilidad de no reconocer en él la dirección última que distiende *a través* de la vida.⁹⁴

El planteamiento freudiano sobre los sueños tiene lugar entre dos vertientes o entre dos tradiciones que lo concibieron sin incorporarlo. La primera de ellas entiende la producción onírica como ajena a la vida de vigilia; la segunda acepta una relación entre ambas, pero mantiene una distinción que provoca la superposición de los elementos relacionados para inscribirlos dentro de una comprensión vertical que supone de los sueños un origen que no está en los individuos que sueñan. La discusión entre las dos vertientes explicita el desacuerdo sobre la pertenencia o la ajenidad del sueño respecto de la vida de vigilia, los orígenes o los estímulos que lo producen, la naturaleza de las imágenes oníricas y la imputabilidad o inimputabilidad ética del hombre por los contenidos de sus sueños. La cuestión ética respecto del soñante en cuanto tal se pregunta si éste ha de sostener las causas, las implicaciones y los contenidos de los sueños pese a no ser voluntaria su representación, y llega a preguntarse si ha de tomarse responsabilidad del sueño por parte de quien lo tiene o lo padece, a sabiendas o no de que en realidad lo produce. Del mismo modo, cuestiona el estatuto ético que el soñante confiere al sueño en cuanto contenido. En términos de Schleiermacher, la “representación involuntaria”, el sueño, bien puede ser antinómico a nosotros mismos, o bien puede ser absurdo. Justamente por los dos juicios que articulan la impropiedad de los soñantes respecto de sus sueños en todos los casos posibles, el posicionamiento freudiano respecto de la responsabilidad ante el sueño se mantiene incólume en su afirmación. Se es responsable de los sueños, dice Freud, y hace depender de la responsabilidad de las imágenes oníricas los vínculos fundamentales con los estímulos y las motivaciones subjetivas que dieron origen a la representación involuntaria

⁹⁴ “Lo inconsciente, vale decir, lo <<reprimido>>, no ofrece resistencia alguna a los esfuerzos de la cura; y aún no aspira a otra cosa que irrumpir hasta la conciencia —a despecho de la presión que lo oprime— o hasta la descarga— por medio de la acción real—. La resistencia en la cura proviene de los mismos estratos y sistemas superiores de la vida psíquica que en su momento llevaron a cabo la represión. Pero, dado que los motivos de las resistencias, y aún estas mismas, son al comienzo inconcientes en la cura (según nos lo enseña la experiencia), esto nos advierte que hemos de salvar un desacierto de nuestra terminología. Eliminamos esta oscuridad poniendo en oposición, no lo conciente y lo inconciente, sino el yo coherente y lo reprimido.” S. Freud, “Más allá del principio del placer”, en *op. cit.*, III, p. 19.

que,⁹⁵ de un modo u otro, se relaciona con el sufrimiento de la existencia por ser la expresión del fundamento histórico de aquella.

A partir, pues, de los contenidos de los sueños, así como de la deducción del modo con el que estos presentan una función que se determina por el principio por el cual la excitación ha de reducirse a expresiones mínimas, Freud afirma que “el deseo es la esencia del sueño”,⁹⁶ y con base en la serie de inversiones y desfiguraciones oníricas con las cuales el sueño expresa ese deseo,⁹⁷ hace manifiestos sus contenidos transgresivos respecto de los de la cultura. La incompatibilidad entre el deseo que se expresa en los sueños con los términos de la cultura y ésta, que los significa como inaceptabilidad y crimen, se deja sentir en los individuos que sueñan como ajenidad, impropiedad y desconocimiento del sueño.⁹⁸ Con lo cual tiene lugar una confrontación entre dos economías distintas, una de las cuales, la del deseo, puede ser entendida como *economía del exceso*. El sueño es *irreconocible*, de allí la severidad de Freud en cuanto a la explicitación de los contenidos del deseo. La aparición del comercio sexual con la madre en los sueños de los hombres —que no le ha ocurrido a sólo uno, dice Yocasta⁹⁹— y las mociones agresivas contra el padre —que se

⁹⁵ El sueño, la alucinación onírica, no responde necesariamente a un sistema de correspondencias mnémicas por ser él mismo un fragmento de las representaciones de la vida vigilante. El carácter fragmentario del sueño se teje entre cuatro tipos de motivación o estímulo, según la revisión bibliográfica que Freud expone en la primera parte de *La interpretación de los sueños*. Los cuatro conjuntos diferenciados que presuntamente dan origen al sueño, según las dos tradiciones de las que Freud parte y con las cuales establece la discusión, son: estímulos sensoriales externos, estímulos sensoriales internos, estímulos corporales internos y fuentes psíquicas del estímulo. No obstante, si se sigue a Freud, ¿cómo es que un estímulo cualquiera produce una imagen enteramente distinta en el sueño? ¿Cómo se da el proceso asociativo entre el estímulo y la imagen onírica que produce? El sueño, va a sostener Freud, no es un producto de estímulo alguno que perturbe el dormir del soñante, como lo sostuvieron Maury, y más radicalmente Binz, ni una operación de órgano o de proceso corporal alguno, sino justamente la función que habrá de dar lugar a la primera definición freudiana del sueño como *deseo de dormir*. Freud confiere al sueño la dignidad de un proceso psíquico de pleno derecho y lo sustrae de la teoría dominante, para la cual éste no es sino el resultado aleatorio de una lógica causal en sentido mecanicista. Cfr. “La interpretación de los sueños”, en *op. cit.*, II. “Si prescindimos de toda la riqueza posible en el detalle de la ejecución, nos resta que la fuerza nuclear de todo sueño es una actividad simbolizadora de la fantasía.” *Ibid*, I, G, p. 108.

⁹⁶ *Ibid.*, III, p. 152, n. 14.

⁹⁷ Véase en *ibid.*, “Deseos de muerte”, IV, p. 163, n. 11.

⁹⁸ El desconocimiento que los individuos ejercen respecto de los contenidos de sus sueños determina y condiciona el reconocimiento que puedan hacer de ellos una vez desdoblada la complejidad diferencial de dichos contenidos. El método freudiano de interpretación de los sueños no se apoya en la consideración de sus contenidos manifiestos, sino que se refiere al contenido de pensamientos que se discierne tras el sueño mediante el trabajo de interpretación: propiamente, el método de la “asociación libre”. A partir de las asociaciones con las que el soñante interprete sus sueños, se articulará el contenido que Freud llama latente, y que indefectiblemente se posicionará como una determinada serie de experiencias desalojadas de la memoria consciente. Véase, *ibid.*, IV, p. 156.

⁹⁹ Sófocles, *Edipo rey*, trad. Assela Alamillo, Gredos, Barcelona, 1992, 980, p. 118.

expresan en los sueños con su ausencia o con su muerte¹⁰⁰— han de ser asumidas por quienes lo sueñan como el cumplimiento (disfrazado) de un deseo (sofocado o reprimido). “El sueño figura un cierto estado de cosas tal como yo desearía que fuese; su contenido es, entonces, un cumplimiento de deseo, y su motivo, un deseo.”¹⁰¹

El deseo, en los sueños, está de principio a fin. Motiva el sueño para emerger como imagen onírica que, en la medida en que alcanza su expresión, explicita su condición anhelante de realización, al tiempo que se desvela el anhelo como recuerdo: como algo acaecido que busca repetirse como *experiencia* de algún modo. “El soñar sustituye a la acción, como por lo demás ocurre a menudo en la vida.”¹⁰² En términos que permite la lógica de la libido —ya se expondrá—, el sueño se permea de la sexualidad en cuanto es él una necesidad básica sin cuya satisfacción no sería posible la vida. Como tal, es tomado como soporte de la libido para presentar allí, como impropiedad indiscernible, la excedencia diferencial que Freud establece como criterio para introducir el registro de la sexualidad. De allí la primera definición freudiana sobre aquel, a saber, que el sueño, como cumplimiento de deseo, es, así, cumplimiento del deseo de dormir.¹⁰³

Pese a ser el sueño sólo uno de los fenómenos que conforman los llamados *fenómenos marginales*, es ese que Freud privilegia como el paradigma de las operaciones que le son propias a un aparato oscuro a la consciencia. Del mismo modo, será el sueño el acceso posible a dicho aparato, aunque el ingreso que permite no sea en modo alguno

¹⁰⁰ “[...] los sueños de muerte de los padres recaen con la máxima frecuencia sobre el que tiene el mismo sexo que el soñante; vale decir que el varón sueña con la muerte del padre y la mujer con la de la madre. No puedo establecer esto como regla, pero el predominio en el sentido indicado es tan nítido que demanda explicación por un factor de alcance general. Dicho groseramente, las cosas se presentan como si desde muy temprano se abriera paso una preferencia sexual, como si el varón viera en el padre, y la niña en la madre, competidores en el amor, cuya desaparición no les reportaría sino ventajas.” S. Freud, *op. cit.*, V, D, β, p. 265. Véase también el seguimiento y la consistencia de la tesis en Freud, S., “Tótem y tabú” [1913], en *O. C.*, vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, IV, 3, pp. 131-132.

¹⁰¹ Freud, S., “La interpretación de los sueños”, *op. cit.*, II, Análisis, p. 139.

¹⁰² *Ibid.*, III, p. 143.

¹⁰³ “El deseo de dormir (al que el yo conciente se ha acomodado y que junto con la censura onírica y la <<elaboración secundaria>>, que abordaremos después, son su contribución al soñar) debe entonces computarse en todos los casos como motivo de la formación de sueños, y todo sueño logrado es un cumplimiento de él.” *Ibid.*, V, C, p. 246. El deseo no es figurado por el sueño de modo indeterminado —pues la desfiguración onírica, resultado de la censura, es ya una determinación que puede explicitar el análisis—. En tanto que la figuración realizada por el sueño es determinada, lo es dentro de una situación en la cual el deseo puede inscribirse como realizado. La inscripción del deseo como *figuración* del deseo cumplido está condicionada por la actualidad de la sensación que produce el sueño, es decir, la actualidad de la historia con la que se teje. Véase, S. Freud, *ibid.*, V, C, p. 247.

directo. Con base en los modos con los que toma lugar el sueño, Freud elucida procesos mediante los cuales se explica la expresión de éste y que abordaremos en aras de establecer en el sueño, también, un símil con el deseo que nos sea de utilidad para entender el modo en que rige su economía.

La desfiguración del sueño, por ejemplo, pese a trabajar homológamente a la censura postal,¹⁰⁴ lo presenta como realización de deseo, aunque su apariencia sea irreconocible. Se inscribe aquella como un efecto de la censura cuyo material no puede ser otro que el de la sexualidad infantil, sustituido por un murmullo incomprensible que, sin embargo, alcanza a ser objeto del pensamiento por alcanzar un estatuto como fenómeno psíquico, como imagen onírica,¹⁰⁵ que es, por ello, una *interpretación inconsciente* de la expresión pulsional. Ese material sofocado por la represión, que, grosso modo, dio lugar al deseo como anhelo tras el detenimiento de su satisfacción —de la que cada uno de los individuos tuvo experiencia por parte de aquellos que poblaron la infancia como sus satisfactores— es justamente lo que se suscribe como *inconsciente*. Las impresiones de la primera infancia, aunque el sueño no logre reproducir sus contenidos como la memoria conseguida durante la vida de vigilia lo hace, demandan reproducciones y, por tanto, su insistencia no es sino la del deseo que se dirige nuevamente hacia la repetición de su satisfacción.¹⁰⁶

El deseo de amar a la madre, en el caso del varón, tras haber solucionado ese acceso a través de la competencia con el padre por medio de su muerte, es lo que en términos generales Freud expone como versión metodológica y primera del complejo de Edipo. Su articulación, es decir, la articulación del deseo de todos los individuos dentro de la triangulación edípica de la tragedia de Sófocles, a partir de la cual se ha deducido la universalidad de Edipo, en tanto es él el *hombre*, es la base que *históricamente* da lugar a la

¹⁰⁴ *Ibid.*, IV, Análisis, p. 161, n. 9.

¹⁰⁵ La censura y la desfiguración onírica no son un mismo proceso. Son incluso procesos contrarios. Por un lado, la censura se inscribe sobre un sistema determinado, sobre los contenidos que la represión mantiene sofocados. En cambio, la desfiguración onírica logra burlar las fronteras de la censura, y lleva hasta el sistema perceptivo con el que Freud entiende la consciencia aquellos contenidos según su propia posibilidad, es decir, según la intensidad de la transformación de los contenidos de la que el proceso sea capaz. *Cfr. Ibid.*, p. 162.

¹⁰⁶ *Ibid.*, V, D, α, p. 255. “Si recordamos que los pensamientos latentes del sueño no son concientes antes del análisis, pero el contenido manifiesto que deriva de ellos se recuerda como conciente, no es mucho suponer que el privilegio de esa instancia haya de ser precisamente la admisión en la consciencia.” *Ibidem*.

producción de un dispositivo nuevo, en cada caso, por presentar una singularidad irreductible que no excede las operaciones de lo que se entiende por una función de sujeto.

Legible la operación del deseo a través del Edipo, explícita por el ejercicio de la tragedia que no cesa de repetirse, habrá de sucumbir a un modo que haga posible la persistencia del individuo dentro de los marcos legales de la ciudad. La universalidad de la ley produce la del deseo para contraponérsela y justificarse ella misma, y así, los dispositivos con los que Freud concibe el *complejo de castración*, habrán de asumirse igualmente universales e indistintos para todos los casos en los que se hable de individuos o *sujetos*.

No será sino hasta 1923, con la escritura de *La organización genital infantil (una interpolación en la teoría de la sexualidad)*,¹⁰⁷ que Freud sostendrá una diferencia radical en cuanto al complejo de castración; diferencia dependiente, en todo caso, de la diferencia de los sexos, a partir de la cual se determina la diferencia sexual de la neurosis. En ese texto, Freud inserta a su teoría de la sexualidad infantil de 1905 un eslabón faltante en la descripción del desarrollo sexual de la libido, de allí el paréntesis que prosigue a *La organización genital infantil*. En ese texto, Freud establece la diferencia radical que habrá de modificar la tesis del complejo de Edipo a partir de la “sexuación” del complejo de castración.¹⁰⁸

La tesis freudiana del complejo de Edipo, expuesta en *La interpretación de los sueños*, llegó casi inmovible hasta 1923, cuando a partir de la sexuación del complejo de castración Freud concede al falo el primado de la sexualidad infantil.¹⁰⁹ Con el falo identificado al genital, y éste, a su vez, a la sexualidad infantil, la organización del complejo de castración lleva a Freud a afirmar que en la infancia no cabe hablar sino de genital masculino, o bien, de genital castrado.

En 1924, Freud reconsideró las diferencias a partir de las cuales el complejo de castración produce sus efectos, en todo caso, según la pertenencia a uno de los dos sexos.

¹⁰⁷ Freud, S., “La organización genital infantil (una interpolación en la teoría de la sexualidad infantil)” [1923], en *O. C.*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, pp. 145-149.

¹⁰⁸ “[...] sólo puede apreciarse rectamente la significatividad del complejo de castración si a la vez se toma en cuenta su génesis en la fase del primado del falo.” *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 146.

En ese año, escribe un artículo sustancial, pese a su brevedad, que nombra *Sepultamiento del complejo de Edipo*.¹¹⁰ Allí se encuentra el germen que un año más tarde se presentará como cuestión impostergable para el edificio teórico del psicoanálisis, concerniente también al complejo de Edipo, gracias a la cual el complejo se complica todavía más. Es falso que el Edipo funcione de modo unidireccional, reconoce Freud, como es falso que se articule de un modo predeterminado a la identificación sexual con aquellos que representan el mundo. En 1925, Freud escribe *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia entre los sexos*,¹¹¹ y deslinda la sexualidad femenina del estatuto homólogo o análogo, por no decir idéntico, con el que había sido concebida respecto de la masculina. Con ello, Freud deslinda también a la sexualidad de una aparente determinación heterosexual *a priori*, que no encuentra ningún fundamento como tal en el decurso constructivo de la operación total del Edipo.

En este texto, tardío, por demás está mencionarlo, Freud hace explícita la diferencia sustancial con la que la vivencia del complejo de Edipo es determinada por la diferencia de los sexos, es decir, por la diferencia radical que provoca la identificación sexual respecto de la organización fálica, a partir de la cual se bifurcan los efectos del proceso que la detiene. Una vez organizado el valor del falo al interior de la economía erótica de la libido, es decir, después de la elección del objeto sexual, dependiente de la serie de identificaciones que el infante haya logrado con uno de los que para él signifiquen los objetos del amor, la condena de su satisfacción tendrá lugar distintamente según su posicionamiento ante el valor fálico, ese valor de la cultura superpuesto en la fase genital de la sexualidad. Dicho posicionamiento es una determinación a partir de la diferencia entre los sexos. O bien se *tiene pene*, o bien se desea *ser* ese quien lo posee. Distinción fundamental, a partir de la cual el *complejo de castración* se distingue de la tesis infantil de la “castración consumada”,¹¹² con la cual el varón identifica a aquella que no es igual a él, y que por tanto

¹¹⁰ Freud, S., “Sepultamiento del complejo de Edipo” [1924], en *O. C.*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, pp. 177-187.

¹¹¹ Freud, S., “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia entre los sexos” [1925], en vol. XIX, *op. cit.*, pp. 259-276.

¹¹² “La observación que por fin quiebra la incredulidad del niño es la de los genitales femeninos.” Freud, S., “Sepultamiento del complejo de Edipo”, en *op. cit.*, p. 183.

no es igual a nadie.¹¹³ Las producciones particulares de cada uno de los procesos antes mencionados se dirigen hacia polos enteramente distintos, en los que se distribuyen de modos que es necesario reconocer en su diferencia.

A partir, pues, de la diferencia entre los sexos, Freud desdobra el complejo de Edipo en dos versiones, una activa, otra pasiva. Cada una de ellas presenta como propio un sentido determinado hacia un objeto sexual específico dentro de la triangulación parental, sin que la existencia de ambas represente alguna imposibilidad para cohabitar en un mismo espacio psíquico, que en cualquier caso es cada uno de los individuos que produce la cultura mediante el complejo de castración. Del mismo modo el infante *ama* a su madre y a su padre, e igualmente ejerce rivalidad con una y con otro en aras de conseguir la satisfacción total del deseo; que implica la desaparición de quien se oponga a su realización.¹¹⁴ Dicho desdoblamiento hará ecos en las tesis de la elección de objeto que Freud sostuvo desde 1905 en sus *Tres ensayos de teoría sexual*, en más de un sentido para confirmar el estatuto histórico o *perverso* de la sexualidad humana en cuanto tal, sobre la base innegablemente cultural en la que se monta la pulsión para distinguirse de la cultura como lo otro de ésta.

Tanto el texto de 1924 como el de 1925 siguen la patencia del dispositivo edípico que Freud, desde 1900, articuló como el circuito fundamental que el deseo recorre, y del que da cuenta la serie fenoménica que persiste a modo de residuo en los síntomas de lo reprimido, a saber, los fenómenos del sueño, el lapsus y el chiste que la ciencia entiende con un criterio estadístico como “no-significativos”. Algo persiste en la vida anímica de los individuos adultos que es percibido como repetición, como insistencia de la que se desconoce el origen aunque se diluciden los escenarios y cuyos efectos no sean otros que la producción histórica de subjetivación. Aquello que compone el *malestar* de los individuos surge como expresión nueva de un viejo conflicto, que no es otro que el de la represión que

¹¹³ “Dos reacciones resultarán de ese encuentro [de la confrontación masculina infantil de la diferencia anatómica de los sexos], dos reacciones que pueden fijarse y luego, por separado o reunidas, o bien conjugadas con otros factores, determinarán duraderamente la relación con la mujer: horror frente a la criatura mutilada, o menosprecio triunfalista hacia ella.” S. Freud, “Algunas consecuencias...”, en *op. cit.*, p. 276.

¹¹⁴ “El complejo de Edipo ofrecía al niño dos posibilidades de satisfacción, una activa y una pasiva. Pudo situarse de manera masculina en el lugar del padre y, como él, mantener comercio con la madre, a raíz de lo cual el padre fue sentido pronto como obstáculo; o quiso sustituir a la madre y hacerse amar por el padre, con lo cual la madre quedó sobrando.” Freud, S., “Sepultamiento del complejo de Edipo”, *op. cit.*, p. 184.

implica estar *en la cultura*. Paradoja que se distiende como objeto de la reflexión si se asume la función que funda la cultura ante la hostilidad de lo otro, de la naturaleza, pues es *en la cultura* allí donde la elección de la neurosis¹¹⁵ es la elección de la cultura misma.¹¹⁶ En otras palabras, aquello primordial, reprimido por la cultura, que conforma la actualidad del padecimiento, arroja el análisis hacia la descripción del modo con el que la sexualidad infantil fue organizada por la función fálica de la cultura, hacia el ingreso de la criatura humana en la red significante necesariamente previa que el lenguaje representa de una cultura determinada en cada caso.

A partir de aquel ingreso que inaugura la humanidad de los individuos, la libido es sistemáticamente subsumida por la serie productiva del valor, que, por tomar su lugar, se monta sobre los individuos hasta transformarlos en medios de la producción, en términos económicos; en términos morales, los transforma en medios y los exime como fines, tras desvelar el programa que le es inherente a la cultura, con el que se privilegia a sí misma. Por tanto, la serie que este tránsito implica, en todo caso, es resignificada y explicitada por la síntesis de las versiones del Edipo que da lugar a la precedencia de una multiplicidad de procesos, previos a la formación resolutive con la que se entiende el complejo. Con base en aquella síntesis, la *elección de objeto*, por ejemplo, por ser un proceso necesariamente previo que se superpone a una bisexualidad primordial, reestructura las fases productivas del Edipo, es decir, permite el acceso a sí misma como un proceso aislado que determina el lugar sexual desde el cual cada uno de los individuos habrá de establecer identidad consigo mismo, y cancela toda posibilidad de rebasar la totalidad de los elementos que conforman el proceso productivo de la subjetividad tal como ha sido asumida por la ontología filosófica de la modernidad. Si esto es así, entonces no queda sino reconocer en el complejo de Edipo la condición sin la cual no cabría hablar de sujetos que padecen —y que existen *porque* padecen—, por ser aquel, propiamente, la estructura con la que se determina la

¹¹⁵ “La última técnica de vida que le queda [a quien haya buscado la felicidad sin encontrarla como objeto en el mundo] y que le ofrece por lo menos satisfacciones sustitutivas es la fuga a la neurosis. [...] Quien vea fracasar sus esfuerzos por alcanzar la felicidad, aún hallará consuelo en el placer de la intoxicación crónica, o bien emprenderá esa desesperada tentativa de rebelión que es la psicosis.” S. Freud, *El malestar en la cultura*, *op. cit.*, 2, p. 29.

¹¹⁶ Freud designa someramente la cultura a partir de dos funciones básicas que le son inherentes: la operación de la serie de producciones e instituciones que diferencian la vida humana de la de los otros animales para protegerla de la Naturaleza, por un lado, y la regulación, a través de aquellas instituciones, de las relaciones de los hombres entre sí. *Cfr. Ibid.*, 3, p. 35.

subjetividad moderna paradigmáticamente, es decir, de un modo necesariamente contradictorio del que depende su producción. Los contenidos del Edipo, por ser todos anteriores a él, pues, se ofrecen como material articulado, asequible a una lectura cuyo ensayo es insoslayable por depender de aquella materia la singularidad del complejo, así como la posibilidad crítica de analizarlo para plantear, a contraluz, una interpretación del deseo.

Con base en la actualidad con la que se hace presente el *pathos* de la existencia del individuo, la metodología arqueológica de Freud desmonta la solución con la que la filosofía, la ciencia y el derecho pretendieron partir hacia los problemas que aquella produce como origen, hacia las dificultades que presenta cuando se la quiere hacer responder ante los códigos legales y unívocos del Estado, los códigos morales de la sociabilidad o las reglas y normas de la moralidad. Se propusieron los saberes encubrir su dependencia respecto del sujeto con el control de éste para garantizar la legitimidad de su pertenencia a un *plan de la Naturaleza*, a un proyecto teleológico que subsume toda actualidad en aras del establecimiento de una Historia cuya plenitud está por venir. Para el conjunto de saberes, para las ciencias y el derecho, para la filosofía en algunas de sus expresiones políticas y epistemológicas, el sujeto no es un fin, sino un medio. Susceptible de sacrificio por detentar el carácter mercantil de *lo prescindible*, el sujeto es al mismo tiempo eso que se inscribe en el porvenir de la historia. Con base en el dispositivo edípico, Freud pausa la transgresión unidireccional que desde el espectro vasto de la cultura se dirige hacia los individuos de los cuales depende. Así, el desciframiento de la anterioridad que se presenta *más allá* de la frontera del Edipo no es sino el des-cubrimiento del deseo que subyace, *sepultado*, en la base de la razón —de Estado, del Bien y del amo— como la condición de su propia posibilidad.

“El único quehacer de la razón —dice Marguerite Yourcenar— es vigilar los desvaríos de la locura.”¹¹⁷ Por ser esa condición *sine qua non* de la razón que ésta presenta como su dependencia inconfesable, como eso que tuvo que desconocer en aras de la instauración de una epistemología objetiva, el circuito entero del deseo que se soluciona por la vía de la represión como complejo de Edipo, se impone a través de sus apariciones

¹¹⁷ Yourcenar, M., *Fuegos*, trad. Emma Calatayud, ed. Punto de Lectura, 2005, p. [PÁGINA]

marginales ante la razón enseñoreada como totalidad *autoconsciente*. Con la patencia del deseo, y del carácter indomable de éste que Aristóteles entendió tan próximo a la *bestialidad*, Freud se opone a la tradición positivista de la ciencia cuyo progreso desconoce de sí mismo la génesis trágica que se promete como conclusión.¹¹⁸ De allí, con una exposición somera, la justificación del detenimiento en el complejo de Edipo, y la necesidad de articular los procesos elementales a partir de los cuales su instauración se inscribe en el registro reactivo, indiferenciable del que le es propio a la cultura, a partir del cual cultura y sujeto establecen un paralelismo innegable. De allí también el estatuto privilegiado de *shibbólet*¹¹⁹ que Freud atribuye al Edipo en la práctica concreta del psicoanálisis: código de lectura que alcanza la universalidad de sus efectos por estatuir la infancia como fenómeno necesariamente universal, por el que atraviesa la totalidad de los individuos y al que puede reconducirse, por tanto, la totalidad de la experiencia a modo de reservorio cuyos alcances no pueden reducir su expresión al espacio privilegiado de la clínica de la transferencia.

Lo anterior no implica, de ninguna forma, que lo que aquí se plantea sea la posibilidad de ejercer una suerte de “psicoanálisis social” o de “psicoanálisis de la cultura” con base en la patencia de la operatividad del complejo de Edipo, universalmente eficiente. Freud mismo vio los alcances y los riesgos de un *psicoanálisis silvestre*. Lo que aquí se sostiene es la inherencia del registro cultural en la totalidad de las expresiones individuales del aparato edípico, en el que debe leerse el detenimiento parcial de la producción toda del deseo como tal —producción necesariamente inconsciente, ya se verá por qué—, y más

¹¹⁸ La ciencia, surgida del hombre en cuanto *no entiende la tragedia*, emerge al mismo tiempo que se sumerge la vergüenza que lo trágico inscribió en quien ha extirpado de la naturaleza su secreto más íntimo. De la pretensión que padece el hombre que conoce respecto del hallazgo y la posesión de la verdad de la naturaleza, aparece la verdad como el agente que hace de quien conoce su objeto, para extirpar de él la naturaleza que lo habita. No otra cosa se puede sostener a partir de *El nacimiento de la tragedia*, donde Nietzsche reconoce el desconocimiento que padece la ciencia respecto de sí misma y de sus propias condiciones. “Pero ahora la ciencia, aguijoneada por su vigorosa ilusión, corre presurosa e indetenible hasta aquellos límites contra los cuales se estrella su optimismo, escondido en la esencia de la lógica. Pues la periferia del círculo de la ciencia tiene infinitos puntos, y mientras aún no es posible prever en modo alguno cómo se podría medir completamente el círculo, el hombre noble y dotado tropieza de manera inevitable, ya antes de llegar a la mitad de su existencia, con tales puntos límites de la periferia, donde su mirada queda fija en lo imposible de esclarecer. Cuando aquí ve, para su espanto, que, llegada a esos límites, la lógica se enrosca sobre sí misma y acaba por morderse la cola, entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico, que, aun sólo para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio.” Nietzsche, F., “Prólogo a Richard Wagner”, en *El nacimiento de la tragedia*, *op. cit.*, Quince, p. 136

¹¹⁹ Freud, S., “El yo y el ello” [1923], en *O. C.*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, I, p. 15.

tarde su *ciframiento*. Tanto el detenimiento de la fuerza con la que el deseo alcanzó efectivamente su realización en un tiempo necesariamente previo a la historia, como la transformación de los modos y vías con los que lo hizo, desvelan, por tanto, un carácter de contraposición aparente respecto del aparato cultural, por aparecer sus contenidos ante éste casi totalmente incompatibles.

II

En los *Tres ensayos de teoría sexual*, escritos en 1905,¹²⁰ Freud plantea y sostiene la patencia de la sexualidad como fenómeno universal en la infancia que, por sus contenidos, tanto como por los procesos culturales a los que aquellos son sometidos, cae irremediablemente en el olvido.¹²¹ Olvidada, la sexualidad infantil persiste sin embargo en la vida toda de los individuos que pertenecen a la cultura, y representa, por ello, el puerto al que Freud reconduce los síntomas con los que se define el padecimiento de la existencia de ser sujeto.¹²² Especialmente en el segundo ensayo, titulado *La sexualidad infantil*, Freud expone los procesos con los que la sexualidad es forzada a transitar de un circuito autónomo hacia otro dependiente, en el que la instauración de la falta con la que la cultura se ofrece como *valor*, a través del dispositivo familiar, despliega un modo voraz del consumo para intentar saturar con fantasmas una ausencia real. La sexualidad es llevada de una economía regida por consumos y pérdidas reales, todos determinados por la *persistencia en el placer*, hacia otra *simbólica*, dentro de la cual el flujo de la producción

¹²⁰ Freud, S., “Tres ensayos de teoría sexual” [1905], en *O. C.*, vol. VII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

¹²¹ Los procesos de subjetividad, para Freud, inician con las relaciones que el *infans* establece con objetos cuya presencia se circunscribe dentro del periodo sexual de la infancia. Periodo soslayado históricamente en aras de favorecer la dilucidación de la prehistoria antropológica y, con ella, la determinación de la herencia. Para explicar las condiciones con las que se teje la actualidad del individuo adulto, Freud se dirige a la infancia de la existencia individual, a la otra prehistoria, donde aquellas condiciones existían ya con pleno derecho. Véase S. Freud, “El descuido de lo infantil”, en “La sexualidad infantil”, *ibid.*, p. 157.

¹²² La persistencia de la sexualidad infantil en la vida adulta no puede no ser evidente en la serie de ejercicios sexuales que en ésta se lleva a cabo, enmarcada, en todo caso, por el padecimiento que la insatisfacción produce como actualidad. En el primero de los *Tres ensayos*, cuando teje “Las aberraciones sexuales”, Freud distingue ciertas “raíces” de la pulsión sexual infantil en el desarrollo ulterior de la sexualidad humana; raíces que fueron sofocadas por la represión, pero que persisten, aunque reprimidas, expectantes de la oportunidad de manifestarse. Con base en ello, Freud concluye que los neuróticos han conservado el estado infantil de su sexualidad o han sido remitidos a él. Por tanto, se dirige a la vida sexual del niño, y estudia “el juego de influencias en virtud del cual el proceso de desarrollo de la sexualidad infantil desemboca en la perversión, en la neurosis o en la vida sexual normal.” S. Freud, *ibid.*, “Las aberraciones sexuales”, 7, p. 156.

equivale al de su criminalización, y su sublimación, a la asimilación del productor de la ausencia en el cuerpo igualitario de la ciudad.

En *La sexualidad infantil*, Freud encuentra los elementos con los cuales se construye el Edipo a modo de conclusión del sistema productivo de la sexualidad, los distingue como fases, expone las operaciones con las que alcanzan, cada uno, el estatuto de producciones y explicita el modo con el que toman lugar como el ejercicio metodológico que le es propio a la *libido*, esa fuerza del deseo mediante la cual éste se esfuerza por sofocarse a sí mismo. *Fases pregenitales*, llama Freud a las operaciones y contenidos con los que identifica la prehistoria del sujeto; fases todas ellas sexuales, por reportar a la clínica freudiana la agencia con la que lograron construir en la criatura humana un circuito erótico cuya forma refleja la idealidad y la plenitud de toda fantasía en la que se confunde la muerte con la vida; fases autónomas cada una de ellas cuyo fin no es distinto de su satisfacción, ni su satisfacción lo es del ejercicio de repetirse con la constancia de la necesidad.

Freud distingue tres fases pregenitales y ciertas fases del desarrollo de la organización sexual en el comienzo mismo de la existencia humana. Sus tesis son expuestas en un orden progresivo que no ha de ser percibido sino como metodológico: cada una de aquellas fases representa una vena de la pulsión; por ello, cada una goza de una autonomía absoluta, al tiempo que se condicionan y comunican entre sí, sin que por ello su independencia sea modificada. Cada una de ellas es reconocida por Freud como un proceso erógeno que se *apuntala* sobre la satisfacción específica de necesidades primarias, y la efectividad, la autonomía y la intensidad del apuntalamiento de la pulsión sobre la satisfacción de necesidades de esa índole son los criterios freudianos para atribuirles el carácter sexual.

Apuntaladas sobre la satisfacción de necesidades primarias, las fases pregenitales se dejan percibir como procesos erógenos que exceden justamente la satisfacción *necesaria* y que se dirigen hacia la satisfacción de algo que no puede no pensarse en los términos del deseo: algo que no se sofoca cuando la necesidad ha sido cubierta, que insiste en sofocarse a sí mismo por la misma vía del consumo que distiende la necesidad, sin conseguir nunca los mismos efectos. Sobre la necesidad de comer y de defecar, la pulsión habrá de

apuntalarse como *función sexual* por el placer que presenta la satisfacción de aquellas; y es con base en las experiencias satisfactorias de esas necesidades que se elucida la *activación sexual* de las zonas de las mucosas, plenas de terminaciones nerviosas. Con la activación sexual, la erogenidad con la que la pulsión se hace percibir como la mezcla de la necesidad y el displacer que expresa su impulso hacia la sofocación de sí, la pulsión muestra la dirección que lleva desde su apareamiento y el fin al que se dirige invariablemente.

Sin embargo, la satisfacción de las necesidades primarias presenta un impedimento *material* a la fuerza constante con la que la pulsión se expresa en el lactante, una vez inscripta la erogenidad y su dirección absoluta. A partir del cesamiento de la necesidad, esa fuerza pulsional encuentra su diferencia más radical en el desdoblamiento alucinatorio que realiza con base en aquella para distinguir la función *satisfactoria*, propia de la sexualidad. De la satisfacción nutricia que el lactante consigue del objeto satisfactor, la constancia de la pulsión hace aparecer un objeto que lo sustituye; no en su función nutricia, sino en la del mantenimiento del *placer*.

El *chupeteo*, dice Freud, es un ejemplo de las actividades alucinatorias que se anudan con funciones de conservación, para rebasarlas después y atomizarse como excedencia. El infante mama con fruición o *chupetea*, primero, para alimentarse. Pero algunos fenómenos circundantes al chupeteo, excedentes también, permiten pensar que esa actividad detenta una función distinta. El mamar con fruición “que aparece ya en el lactante y puede conservarse hasta la madurez o persistir toda la vida, consiste en un contacto de succión con la boca (los labios), repetido rítmicamente, que no tiene por fin la nutrición.”¹²³ La acción de mamar capta toda la atención del lactante hasta adormecerlo o conducirlo a una descarga motriz cuya manifestación pertenece al orden del placer. “No es raro, dice Freud, que el mamar con fruición se combine con el frotamiento de ciertos lugares sensibles del cuerpo, el pecho, los genitales externos. Por esa vía, muchos niños pasan del *chupeteo* a la masturbación.”¹²⁴

El chupeteo distiende una serie asociativa que va de la satisfacción de la necesidad nutricional hacia la concatenación de las inscripciones sensibles en el cuerpo, de la

¹²³ Freud, S., “La sexualidad infantil”, *op. cit.*, p. 163.

¹²⁴ *Ibidem*.

necesidad de alimentarse a la erogenidad de los labios con la que Freud concibe la *fase oral*. Estimulados por los flujos tibios de leche y por la textura del seno o del objeto nutricional, los labios ganan el estatuto de zona erógena, que tiene por causa la sensación placentera de la satisfacción primaria. Estatuida la erogenidad en la zona labial, el infante prescinde de los objetos nutricios con los cuales estimular sexualmente la zona erógena, e inaugura, con ello, una autonomía que es susceptible de ser nombrada onanista.¹²⁵ Asimismo, a partir de la autonomía de la zona erógena como tal, la distinción práctica entre necesidad y deseo funda la sexualidad infantil como el establecimiento de un circuito erótico extensivo en el cuerpo del infante, capaz de toda independencia respecto de la causa del estímulo por producir un estímulo sustituto con el cuerpo mismo, en aras de alcanzar el *placer*.¹²⁶ La erogenidad de la zona de los labios, en el afán de sofocar las sensaciones displacenteras del hambre, da cuenta ya del modo persistente o *constante* con el que la pulsión expresa su imperativo sexual, y los modos sustitutivos con los cuales el pequeño circuito erótico realiza en todo caso el comando de la pulsión, que no es sino el modo con el que la erogenidad produce zonas erógenas de menor valor en la totalidad del cuerpo. La pulsión inscribe su derramamiento sobre la extensión del cuerpo, y lo hace devenir sexual con el único fin de que, así, logre persistir en el placer por sus propios medios.

El *placer*, por tanto, establece una dependencia primordial con la *vida*, cuya característica fundamental es la producción de estímulos displacenteros que, con el cuerpo, la pulsión se encargará de sofocar. “Un niño es un rehén. La vida nos tiene atrapados”,¹²⁷ dice Yourcenar. A través del cuerpo, la pulsión, con la fuerza irrefrenable de la libido que se adormece con la satisfacción parcial, lleva al infante a la frontera con la muerte mediante la metáfora del sueño, al estadio de menor excitación posible con el que se desvela la pertenencia del deseo al sueño y a la muerte, por dirigirse hacia ellos como destino último.

¹²⁵ “Redundará en beneficio de la claridad indicar que es preciso distinguir tres fases en la masturbación infantil. La primera corresponde al periodo de lactancia, la segunda al breve florecimiento de la práctica sexual hacia el cuarto año de vida, y sólo la tercera responde al onanismo de la pubertad, el único que suele tomarse en cuenta.” S. Freud, *ibid.*, p. 171.

¹²⁶ “La necesidad de repetir la satisfacción sexual se divorcia entonces de la necesidad de buscar alimento, un divorcio que se vuelve inevitable cuando aparecen los dientes y la alimentación ya no se cumple más exclusivamente mamando, sino también masticando. El niño no se sirve de un objeto ajeno para mamar; prefiere una parte de su propia piel porque le resulta más cómodo, porque así se independiza del mundo exterior al que no puede aún dominar, y porque de esa manera se procura, por así decir, una segunda zona erógena, si bien de menor valor.” S. Freud, *ibid.*, p. 165.

¹²⁷ Yourcenar, M., *Fuegos*, trad. Emma Calatayud, Alfaguara, 1995, p. 43.

El circuito de la satisfacción sexual se vuelca sobre sí mismo, se cierra sobre sus posibilidades sustitutivas respecto de los objetos sexuales-nutricios para repetir *ad infinitum* la sensación sexual placentera, dependiente en todo caso del displacer. Condicionado por el propio cuerpo, y por la realización de la sustitución, el infante construye una relación *autoerótica* que se propone a sí misma como *meta sexual*,¹²⁸ como horizonte en el que el displacer sea sofocado en cada una de sus irrupciones. De su interior se especulan sensaciones, efectos y afectos por medio de las exteriorizaciones que el circuito manifiesta, y del establecimiento satisfactor del cuerpo como objeto y *meta* sexuales, la continuación de la satisfacción pulsional como exteriorización de la sexualidad infantil, que encuentra una delta en su función placentera. Por un lado, la satisfacción sexual tiene lugar como efecto del apareamiento del displacer, es decir, como respuesta ante la saturación libidinal que exige su descarga en aras de restablecer el *continuum* de la menor excitación posible, por otro lado, aquella se lleva a cabo para permitir, mediante la repetición, la erogenización con la que se anuda la existencia.¹²⁹

La fase oral, como las otras fases *pregenitales*, establece el sofocamiento del displacer como meta sexual, y dicha meta sexual es articulada por la serie de estímulos con la que se hizo advenir erógena la zona en la que se cumple una necesidad de *conservación*. Por medio de las actividades nutricias, primero, el infante gana la satisfacción sexual, y logra la independencia de ésta con la sustitución inconsciente del objeto nutricio por una parte de su cuerpo —sustitución *inconsciente* en la medida en que no es conocida ni cognoscible por el lactante, cuya situación permite sostener la ausencia del estatuto de objeto en la *fase oral*—, con lo que distiende la erogenidad sobre las zonas que le son accesibles a los labios. La erogenización del cuerpo significa su conversión a *meta sexual*, al imperativo de satisfacer *oralmente* toda exteriorización displacentera cuya dirección

¹²⁸ “[...] la meta sexual puede formularse también así: procuraría sustituir la sensación de estímulo proyectada sobre la zona erógena, por aquel estímulo externo que la cancela al provocar la sensación de la satisfacción.” S. Freud, *ibid.*, p. 167.

¹²⁹ Nietzsche, con la certeza que procura la voluntad que defiende, pasa por el mismo punto que Freud y que Yourcenar sobre la captura en la vida de quienes han llegado a ella; punto que, desde la perspectiva de Freud se ha nombrado sexualidad, y que, de acuerdo con Yourcenar, no es sino el plexo donde la existencia se encuentra con su determinación más profunda, con la prohibición por la que se sabe rehén y deudora de una vida cuyo misterio es la ausencia de misterios. “Es un fenómeno eterno: mediante una ilusión extendida sobre las cosas la ávida voluntad encuentra siempre un medio de retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo.” Véase, Friedrich Nietzsche, “Prólogo a Richard Wagner”, en *El nacimiento de la tragedia*, *op. cit.*, Dieciocho.

apunta en contra de la imperturbabilidad del *continuum* del placer. Por medio del consumo, que tiene por implicación el contacto, el mamar con fruición algo que haga cesar el estímulo displacentero, la fase oral satisface el principio del placer por desdoblar del restablecimiento del *continuum* placentero el sueño, ese estado primordial del que debe leerse la unidad absoluta del deseo por ser su motivo y su realización a un tiempo.

El derramamiento de la pulsión sobre la extensión del cuerpo lleva a Freud, con el criterio de la identificación que impone la satisfacción de necesidades primarias, hacia la articulación de la fase *sádico-anal*; fase mucho más compleja en la que la *ganancia* del placer distiende, en palabras de Lacan, una *fenomenología del regalo*¹³⁰ que presenta como propiedad un objeto arcaico al que se vincula la voluntad del infante y el deseo del Otro. La defecación inscribe en la zona anal un estímulo de gran intensidad. Los productos intestinales, al atravesar el tracto anal, producen un aumento de estímulo que instaura el carácter erógeno en la mucosa del ano. La *activación*, en los términos de Freud, con la que es posible entender el establecimiento erógeno en esa zona, sostiene el apuntalamiento pulsional de la función sexual sobre la función excrementicia, como lo sostuvo la función nutricia en la fase *oral*. Por las ganancias que la producción intestinal reporta al infante, éste habrá de conferirle un *valor* determinado por cierto *saber*; valor que entrará en relación con los objetos primordiales del amor por medio de su regalo o de la denegación del objeto valioso, según se articule el deseo de aquel a quien se destine el objeto anal.¹³¹

El *saber de la satisfacción* —saber que, llegado el destino de la represión, podrá postularse con pleno derecho como *saber inconsciente*— es pesquisable en actividades cotidianas de los infantes, como la retención de las heces. Al retenerlas, piensa Freud, los niños sacan partido de la sensibilidad de la zona anal, acumulan los productos intestinales

¹³⁰ “Una segunda forma del objeto [Lacan se ha referido a la primera forma como indiferenciación del seno en actividades nutricias respecto a un lactante: no es posible decidir la pertenencia del objeto ni sus fronteras] es el objeto anal, que conocemos según la fenomenología del regalo, del don emocionado. Al soltar las heces, el niño las concede a lo que aparece por primera vez dominando la demanda del Otro, a saber, su deseo, que aún permanece ambiguo.” Lacan, J., *Los nombres del padre.*, *op. cit.*, 2, p. 79.

¹³¹ La zona anal, erogenizada por el tránsito de las heces, tiene como ganancia sexual colateral las heces mismas, que son tratadas como una parte más del circuito autoerótico. La mierda “representa el primer <<regalo>> por medio del cual el pequeño ser puede expresar su obediencia hacia el medio circundante exteriorizándolo, y su desafío, rehusándolo. A partir de este significado de <<regalo>>, más tarde cobra el de <<hijo>>, el cual, según una de las teorías infantiles, se adquiere por la comida y es dado a luz por el intestino. Véase Freud, S., “La sexualidad infantil”, *op. cit.*, p. 169.

para hacer más intenso el placer que se promete tras su descarga.¹³² Mientras más soporten la acumulación, y la tracción intestinal lleve a la contracción dolorosa de los músculos, el tránsito de las heces a través del ano ejercerá un estímulo mayor en la mucosa. “De esta manera tienen que producirse sensaciones voluptuosas junto a las dolorosas.”¹³³ Y de la simultaneidad del apareamiento de la voluptuosidad y del dolor, el erotismo anal descubrirá sus relaciones con el sadismo, con el cual la satisfacción del principio del placer inscribe la agencia de la sofocación en la autonomía funcional del circuito autoerótico por medio de la *pulsión de apoderamiento*. El sadismo con el que se identifica la pulsión en la segunda fase como lo opuesto al padecimiento, gemelo de la voluptuosidad, que el infante percibe como el objeto distinto de su voluntad, representa la terminación del circuito de la erótica. Y, aunque incapaz de transformar la inmediatez del entorno, el sadismo persistirá, luego de su sofocación, como el carácter que es la propiedad del *acto* y del agente.

Durante la fase *sádico-anal* tienen lugar valiosos descubrimientos infantiles, algunos de los cuales, los más fuertes, sobrevivirán al esfuerzo de desalojo con el que la represión intenta sepultarlos. La articulación de la agencia que el erotismo anal inscribe en el infante es simultánea al apareamiento del estatuto del objeto, en el que se teje la ganancia del placer con la voluntad y con la posibilidad de incrementarlo por medio de su manipulación. Una vez enajenada la producción intestinal, ya como *regalo*, ya como pérdida, se estatuye el objeto como *valor*, al mismo tiempo que como impedimento de la continuidad de la *identificación*,¹³⁴ acaecida durante el consumo en la fase oral. La diferencia entre el objeto y la voluntad que surge de la fase *sádico-anal*, dice Freud, acarrea la diferencia entre actividad y pasividad,¹³⁵ sin que a ésta pueda atribuírsele el binomio de

¹³² El saber de la satisfacción se vincula con sus condiciones. La retención de las heces en el tracto anal supone una acumulación en sentido económico, una saturación cuya ganancia es estrictamente proporcional a la intensidad pulsional de la función sexual en el momento de la descarga. La producción anal, en el sentido del valor, *hace valiosa* la zona en la que tiene lugar el estímulo, y la excedencia no irrumpe ni quiebra el carácter autoerótico del circuito de la exteriorización. Más bien, lo confirma respecto de la *meta sexual infantil*.

¹³³ *Ibid.*, p. 169.

¹³⁴ “[La identificación] Se comporta como un retoño de la primera fase, oral, de la organización libidinal, en la que el objeto anhelado y apreciado se incorpora por devoración y así se aniquila como tal. El caníbal, como es sabido, permanece en esta posición; le gusta [ama] devorar a su enemigo, y no devora a aquellos de los que no puede gustar de algún modo.” Freud, S., “Psicología de las masas y análisis del yo” [1921], en *O. C.*, vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, VII, p. 99.

¹³⁵ Una hipótesis vinculante para explicar la escisión a partir de la cual las funciones se distinguen estriba en la diferencia cualitativa de la sensación *obtenida* mediante la actividad de mamar con fruición, respecto de la

opuestos masculino-femenino, por ser estos considerablemente más tardíos. Para Freud, lo *activo* se constituye por “la pulsión de apoderamiento a través de la musculatura del cuerpo y como órgano de meta sexual pasiva se constituye ante todo la mucosa erógena del intestino; empero, los objetos de estas dos aspiraciones no coinciden.”¹³⁶

A partir de la fisura entre las funciones sexuales que las conduce a la contraposición, como en los casos de lo *activo* y lo *pasivo* o de la voluptuosidad y el dolor, se impone a la economía autoerótica la asunción de su vinculación al interior del proceso productivo del placer: no hay pérdida sin acumulación, no hay voluptuosidad sin dolor, no hay acumulación sin consumo, no hay consumo sin aniquilación, como no hay placer sin displacer ni sueño sin dormir. Anudados los pares de sensaciones que las funciones producen, el carácter sádico de la pulsión sexual quedará instaurado como código de relación cuyo objeto será el cuerpo, el primer *mundo* para conquistar debido a la extrañeza que presenta, a la *ambivalencia* de las sensaciones que reporta, y a la ajenidad que desvela el intento de apoderamiento pulsante, con el que es posible introducir las identificaciones entre objeto y cuerpo y entre la voluntad con el yo.

Contemporánea a la fase sádico-anal, y resultante de ésta, una tercera organización *pregenital* se presenta en el desarrollo sexual del infante. Bleuler la llama *ambivalencia*, y con el mismo nombre la emplea Freud. En la organización pulsional de la ambivalencia, cuya formación permea todo el edificio sexual posterior, el sadismo predomina. Por tanto, la zona anal cumple con el papel de “cloaca”,¹³⁷ de pérdida y de *opuesto* o *reverso*. Se llama ambivalencia al valor dado a los elementos que conforman la serie de binomios pulsionales con base en las cantidades de estímulo: las mociones de la pulsión y los estímulos operados que conforman dicha serie, producida durante la fase *sádico-anal*, mantendrán un grado aproximadamente igual respecto de las intensidades de las sensaciones que se produzcan al interior del circuito autoerótico.

padecida en la actividad de defecar. Mientras que en la primera se podría atribuir una ganancia sexual *activa* que se suma a la satisfacción sexual —la respuesta a la sollicitación de los lactantes, quienes la llevan a cabo por la vía del llanto y en medio de accesos de desesperación, podría constituir una suerte de logro—, la segunda puede circunscribir una ganancia *pasiva* e irruptora cuyo valor también compete al ámbito de la contingencia. Sin embargo, nada dice Freud de los deslizamientos que van de la fase oral hacia la sádico-anal. Apunta solamente que el advenimiento binomial que anuda contrarios en esa segunda fase del desarrollo sexual, lo hace diferenciando actividad de pasividad.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 181.

En términos generales, las tres organizaciones *pregenitales* constituyen lo que se podría suscribir como la prehistoria del sujeto. Éstas son susceptibles de constituir, por tanto, los contenidos de un juicio universal sobre el sentido de la universalidad de la sexualidad infantil respecto de la totalidad de los individuos que acaecen dentro de los marcos de la cultura, por acaecer en el registro de la erótica. La prehistoria representada por las fases pregenitales, por sus contenidos y operaciones, es, por tanto, común a la totalidad de esos individuos, por ser la erótica el dispositivo productivo que se suscribe como el garante del atravesamiento de la infancia.¹³⁸

La *fase oral*, la *fase sádico-anal* y la *ambivalencia* que las recubre y las condiciona son susceptibles, por sus operaciones, de sostener la tesis de que conforman un tiempo al que debe atribuirse la construcción del estatuto del objeto. En la primera, el objeto nutricio que más tarde se erogenizará, erogenizando la zona oral, aparece como indistinto del circuito autoerótico, aunque su aparecer no logre ocultar su extranjería en el momento de inaugurarlo y en el de retirarse. La condición de objeto del *objeto oral* se hará percibir al lactante como pérdida en el momento del destete, aunque la contundencia de la pérdida se haya impuesto en la *fase sádico-anal* como el “regalo” o la “expropiación” de los productos intestinales. En los dos casos, es necesario leer un doble efecto en el estatuto del objeto, pues al desaparecer éste —perdido, expropiado, negado— *aparece* un sujeto que lo representa —ya como poseedor, ya como necesitado de él. Si en las fases *pregenitales* ha de leerse la emergencia del objeto cuya pérdida es irremediable, entonces en la duración de aquellas también habrá de inscribirse el aparecimiento del sujeto de la falta y del sujeto de la satisfacción en el lugar del objeto perdido.¹³⁹

Existe, sin embargo, otra fase *pregenital* que Freud trata de modo particular. Lo hace por el privilegio que se inscribe en ella, y por la producción peculiar que ese privilegio la lleva a presentar. La fase uretral expone el mismo apuntalamiento de la función sexual de

¹³⁸ “[...] es preciso atribuir a todo individuo un erotismo oral, anal y uretral, y la comprobación de los complejos anímicos que les corresponden no implica juicio alguno sobre normalidad o neurosis.” Freud, S., “Introducción del narcisismo” [1914], en *O. C.*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, II, 7, p. 187, n. 51.

¹³⁹ Será Lacan, entre 1962 y 1963, quien articule el sujeto que representa el objeto en el lugar que dejó vacío el objeto tras su pérdida. Cuando Lacan articula su *Grafo del deseo*, identifica el objeto oral con el seno, tanto como con la voz, el objeto anal con la mierda, tanto como con la mirada, y, en última instancia, al *sujeto* con el Otro, respecto del cual se determina el planteamiento del *petit object a* por la vía de la lógica del significante. Véase, Jacques Lacan, “Revisión del estatuto del objeto: No sin tenerlo” en *La Angustia*, trad. Enric Berenguer, Seminario, Libro 10, VII, Buenos Aires, 2008, pp. 98-99.

la pulsión sobre la satisfacción de la necesidad primaria de orinar, y el advenimiento erógeno de la zona de la uretra no acaece de modo distinto con el que lo hace la fase *oral*, en los labios, ni excede la intensidad con la que la mucosa anal queda enmarcada durante la fase *sádico-anal*.¹⁴⁰ La erogenización de la zona uretral, que es consistente con la lógica interna del autoerotismo, y que corresponde al glande y al clítoris en el circuito autoerótico, tiene el mismo fin que las fases antes expuestas, el fin del mantenimiento del placer.

El privilegio inscripto en la zona uretral, por tanto, no es de orden sexual, pues se ha sostenido que la sexualidad, donde sea que se apunte, guarda la constancia de la autonomía que ejerce mediante la sustitución en aras de excitarse lo menos posible. ¿En qué consiste dicho privilegio si no es un privilegio sexual, si es la sexualidad lo único que rige el circuito autoerótico que representa el cuerpo? El privilegio es de la cultura, cuyo fin es el de la reproducción, que se superpone a la erogenidad que logra la sexualidad en la zona uretral para sobreerogenizarla hasta hacerla devenir más sensible, más displacentera y, por ello, más centralizada la dirección que ha de seguir el principio del placer para satisfacer la exteriorización pulsional.

Si las fases pregenitales *oral*, *sádico-anal* y *ambivalente* han pertenecido al registro de la sexualidad, al registro de la excedencia en cuanto tal, dentro del que es posible leer la vinculación del placer con la vida como su producto más acabado, la sobreerogenización que padece la fase pregenital de la zona uretral no puede no ser desvinculada de dicho registro.

En *El malestar en la cultura*, Freud afirma que la cultura presenta tres exigencias de las cuales depende para definirse como distinta de la barbarie: la belleza, el orden y la limpieza.¹⁴¹ En *La sexualidad infantil*, como se ha explicitado, quien articuló los procesos productivos de tres fases pregenitales de la infancia con un rigor fenomenológico intachable no expone con el rigor de la vinculación de la causa con el efecto el tránsito ni el motivo de la sobreerogenización de la zona uretral. Quizás porque fue hasta 1929 que Freud confirió

¹⁴⁰ Freud, S., “La sexualidad infantil”, *op. cit.*, p. 170.

¹⁴¹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, *op. cit.*, 3, p. 41.

la severidad con la que la cultura hace por garantizarse, pues en 1905 tan sólo la entiende como uno de los factores que influyen en la construcción del estatuto genital.¹⁴²

Entre esos factores a los que Freud se refiere en 1905 están la situación anatómica de la zona uretral, las secreciones que la uretra produce y los cuidados corporales de la *limpieza*, que no son sino lavados y frotaciones. Los contenidos del último “factor” que Freud enuncia, dice él mismo, “hacen notar al niño ya en su período de lactancia [la sensación placentera], despertándole una necesidad de repetirla” como efecto del imperativo de la limpieza con el que la cultura se impone como norma. Y, si bien es cierto que la preocupación cultural por la limpieza del cuerpo se ha asociado con la serie de contenidos con los cuales las religiones del Libro lo conciben, no es menos cierto que su preocupación desvela que el motivo *subyacente* no es sino la introducción del valor genital para asegurar la reproducción de la especie, al mismo tiempo que intenta, con ello, sofocar toda exteriorización sexual como tal. A través de los representantes de la cultura —es decir, a cargo de aquellos que tienen por deber la reproducción de la prohibición del incesto y la del parricidio con base en el ejercicio de la articulación familiar de la exogamia primordial—, se introduce el valor genital en un circuito cuyo código es enteramente otro, y se destina con ello el porvenir del valor genital a la satisfacción de las condiciones culturales, políticas y económicas que un cuerpo debe satisfacer para acceder al placer inherente del sofocamiento del estímulo sexual que persiste al *cambio de divisas*.

Estatuido el valor genital como superior a la serie pregenital de la sexualidad, la *necesidad* de repetir la sensación placentera que los lavados y los frotamientos que aquellos que representan el mundo llevaron a cabo, motivados por la buena fe de la limpieza, impone su repetición, es decir, su satisfacción, como *deber*.¹⁴³ Con ello, el onanismo sexual

¹⁴² “Por su situación anatómica, por el sobreflujo de secreciones, *por los lavados y frotaciones del cuidado corporal* y por ciertas excitaciones accidentales (como las migraciones intestinales en las niñas), es inevitable que la sensación placentera que estas partes del cuerpo son capaces de proporcionar *se haga notar al niño ya en su período de lactancia, despertándole una necesidad de repetirla*. Si se considera la suma de estas circunstancias y se repara en que las medidas adoptadas para mantener la limpieza difícilmente tendrán efectos diversos de los producidos por su ensuciamiento, se vuelve poco menos que forzoso concluir que mediante el onanismo del lactante, al que casi ningún individuo escapa, se establece el futuro primado de esta zona erógena para la actividad sexual.” Freud, S., “La sexualidad infantil”, *op. cit.*, pp. 170-171. Las cursivas son mías.

¹⁴³ Es en la relación del cuidado en la que puede leerse la exposición del circuito autoerótico de la infancia con una economía distinta, de la cual es factible la importación del valor. La correspondencia que aduce Freud entre lo sexual de lo erógeno con lo sexual de lo genital no es más que el resultado obtenido teleológicamente

que la infancia presentó como erogenización de la extensión del cuerpo, la serie de zonas erógenas producidas por el apuntalamiento de la pulsión y la satisfacción de los estímulos que les fueron propios, sucumben a la intensidad con la que la cultura haya introducido el valor genital placentero en el cuerpo de la erótica. El cuerpo todo sucumbe ante el imperativo de su satisfacción hasta focalizar en él toda actividad, todo deseo, todo destino. El valor genital que se superpone al carácter erógeno de la zona uretral se hace uno mismo con la zona de la micción, es decir, que valor y objeto se confunden, se identifican y se estatuyen como la unidad que representa a cada individuo ante el mundo.

En los términos freudianos, la superposición de lo genital en lo uretral, y la *genitalización* que acaece más tarde como efecto, pone de manifiesto el carácter *perverso* de la cultura desde el instante mismo en el que se adviene en ella, si se entiende la perversión como la atribución genital de algo que en sí mismo no es.¹⁴⁴ La institución del valor genital es el señalamiento del *destino* de la función sexual que la cultura impone al cuerpo de la erótica, con el que se opone aquella a todo el registro productivo de la sexualidad. Impuesto el valor genital a la erótica, un nuevo apuntalamiento se ejerce sobre la genitalidad. Sobre la experiencia de la diferencia anatómica de los sexos, la cultura inscribirá el valor del falo sobre el estatuto del objeto como lo que se tiene y como lo que hace falta, como lo que se puede perder y también adquirir, como eso a partir de lo cual emergerá un sujeto que represente su pérdida posible.¹⁴⁵

del choque de dos economías desiguales, tras el cual una subsumió los valores de la otra, y ésta aprendió los que rigen el interior de aquella. La relación del cuidado es una relación erótica, de la que se puede deducir el estatuto de objeto que juega el lactante. Hasta ahora, el carácter masturbatorio podía ser equiparado con la meta sexual operativa, real. La economía causada por la función sexual producía el valor sexual por insumos y pérdidas, mismos que eran susceptibles de satisfacción sin que el funcionamiento del circuito autoerótico se expusiera a una economía externa por el carácter *real* de las operaciones económicas de la sexualidad. Con base en la serie de vivencias *sexuales*, se puede atribuir al circuito autoerótico una práctica masturbatoria que no puede no ser *real* por ser justamente alucinatoria, indiferenciable, por tanto, de la producida en relación con un objeto. El código del autoerotismo infantil, en este sentido, ha de ser el de lo absoluto, al mismo tiempo que el rasgo infantil que prevalece, como compulsión, en la neurosis que permea la sexualidad de la vida adulta. Lo anterior, en conformidad con la fórmula freudiana que concluye el primero de los *Tres ensayos*, a saber, que “[...] los neuróticos han conservado el estado infantil de su sexualidad o han sido remitidos a él. De ese modo, nuestro interés se dirige a la vida sexual del niño; estudiaremos el juego de influencias en virtud del cual el proceso de desarrollo de la sexualidad infantil desemboca en la perversión, en la neurosis o en la vida sexual normal.” Freud, S., “Referencia al infantilismo de la sexualidad”, “Las aberraciones sexuales” en *ibid.*, p. 156.

¹⁴⁴ Cfr. Freud, S., “Las aberraciones sexuales”, *op. cit.*, p. 153.

¹⁴⁵ “Si he puesto por delante el falo, es porque es el más ilustre, debido a la castración, pero hay también equivalentes de este falo, de entre los cuales ustedes ya conocen aquellos que lo preceden, el escíbalo y el

Simultánea a la imposición genital, tiene lugar en los infantes la *elección de objeto* del amor. Con base en la efectividad de la satisfacción de las fases pregenitales, ese objeto es regularmente la madre, y la justificación de que sea ella no rebasa el sentido común que, por ejemplo, de modo brillante, explicita Virginia Woolf: “Primero nueve meses para que nazca la criatura. Después tres o cuatro meses para criar la criatura. Una vez despechada la criatura se necesitan a lo menos cinco años para jugar con la criatura. No se puede, parece, dejarlos correr por las calles. Gente que las ha visto sueltas en Rusia dice que el espectáculo no es agradable. También dicen que la naturaleza humana no se forma antes de cumplir los cinco años.”¹⁴⁶ La relación con la madre, en la historia de Occidente, no permite que la elección del objeto del amor de la infancia no se inscriba en ella.

La elección de la madre como objeto del amor infantil está condicionada por la potestad del valor genital. Con base en la posesión de éste, se elige aquella como su destinataria, por ser ella quien se encarga de incentivar, con sus cuidados, el valor del precioso objeto. Dicha elección, no obstante, es simultánea a la elección por el padre, como son simultáneas las identificaciones con una y otro, y la puesta en oposición y competencia con ambos en aras de la posesión de los dos. Las manifestaciones infantiles de celos, las expresiones de cariño, los accesos de pasión, no son sino prueba del apuntalamiento de la pulsión, de las investiduras que ésta ha ejercido sobre los que han satisfecho las necesidades todas del infante. En este sentido, dice Yourcenar, con toda precisión, que “El amor en los niños forma parte de su candor: se figuran que aman porque no sospechan que desean.”¹⁴⁷

Enmarcada por la supremacía genital respecto de la sexualidad, la elección de objeto es siempre una elección homosexual, por ser una elección genital, que motiva el interés en el genital infantil propio, del que los infantes hacen depender sus relaciones con los genitales de *todos*. La masturbación a través de la cual el infante confirma la intensidad de

pezón. Hay otros que quizás conozcan menos, aunque sean perfectamente visibles en la literatura analítica, y nosotros tratemos de designarlos. Cuando estos objetos entran libremente en este campo donde no tienen nada que hacer, el de aquello que se comparte, cuando aparecen allí y se vuelven reconocibles, la angustia nos señala la particularidad de su estatuto. Son, en efecto, objetos anteriores a la constitución del objeto común, comunicable, socializado. He aquí de qué se trata el objeto *a*.” Lacan, J., *op. cit.*, VII, 2, p. 103.

¹⁴⁶ Virginia Woolf, *Un cuarto propio*, trad. María Kodama, Alianza Editorial, Madrid, 2003, I, p. 28.

¹⁴⁷ Yourcenar, M., *Alexis o el tratado del inútil combate*, trad. Emma Calatayud, Alfaguara, 17ª ed., p. 48.

la sensación placentera se vincula con el interés que despliega sobre el mundo,¹⁴⁸ de modo tal que “apetito de saber y curiosidad sexual parecen ser inseparables entre sí.”¹⁴⁹ La imposición del valor genital en los infantes, y la identificación del valor con el objeto, los lleva a pensar que todos los individuos tienen exactamente el mismo atributo. Esta, dice Freud, es una de las teorías sexuales infantiles más comunes, de la cual él expone el caso paradigmático del “Pequeño Hans”.¹⁵⁰ Para los niños, específicamente para los varones, la posesión del pene, con el que se identifica el valor genital, es una posesión universal que se desmiente cuando se confronta con la *diferencia entre los sexos*. Primero, la ausencia de pene en una niña —casi siempre una hermana, dice Freud—, orilla al niño a justificar la ausencia con la promesa de que, como el pene es muy pequeño, crecerá con el tiempo. Mientras tanto, la posesión adquiere *plusvalor*, no sólo por los ejercicios masturbatorios que el infante lleva a cabo por *deber repetir* la sensación placentera que la cultura le *hizo notar* desde que fue un lactante, actividades de las que se tienen noticias por las reprobaciones y amenazas por parte de los padres o educadores, sino por la alegría que le reporta al varón la diferencia de su pene respecto del “pene de la niña”.

A partir de la percepción anatómica del cuerpo femenino, los niños llevan a cabo una serie de teorías para explicarse las diferencias respecto de *él*, pero la *amenaza de castración* de la que han sido objeto debido a las prácticas masturbatorias constantes con las que se relaciona la enuresis entre los tres y los cinco años de edad, por ejemplo, los lleva a concluir que la niña tuvo efectivamente un pene, y que, por castigo, le fue removido por uno de los padres. De allí que el complejo castratorio o complejo de castración sea la determinación psíquica más radical de la diferencia entre los sexos. El varón padece una *angustia de castración* ante la “castración consumada” que representa para él la vagina, y la

¹⁴⁸ A partir del interés sexual por el pene, en el caso del “Pequeño Hans”, se distiende una lógica de obtención de placer cuya metodología, por decir, se practica objetivamente como onanismo. Será sobre el logro de la meta sexual de la masturbación genital, es decir sobre el ejercicio masturbatorio y las ganancias de placer que éste produce, que se instaure como interdicción el complejo de castración. Para Freud, el complejo de castración detenta una presencia universal en todo ser humano, como en la historia humana en general. La universalidad que Freud atribuye al complejo refiere, por ejemplo, al evento del nacimiento, a la experiencia de ser amamantado y a la de la defecación. Esto, como tal, fue planteado como reformulación de la tesis freudiana por Lou-Andreas Salomé, A. Stürcke, F. Alexander y otros. Freud, por su parte, consigna que el complejo de castración se limite a las excitaciones y efectos vinculados con la pérdida del pene. *Cfr.* Freud, S., “Análisis de la fobia de un niño de cinco años” [1909], en *op. cit.*, I, 9, n. 4.

¹⁴⁹ Freud, S., *ibid.*, I, p. 10.

¹⁵⁰ Freud, S., “Análisis de la fobia de un niño de cinco años”, en *op. cit.*

conjunción de la angustia con la experiencia ante la vagina constituirá, para él, la transformación del valor genital en uno todavía más estimado, el del falo: valor inintercambiable cuyo estatuto tendrá el costo de la represión de la elección de objeto, y que concluye la transformación de la sexualidad infantil en la mercancía *per se* de la cultura: el primado del falo.¹⁵¹

Será, pues, a partir de la inscripción del falo como valor regente de la sexualidad, es decir, del falo como eje del *uso de los placeres*, que la diferencia entre los sexos, tanto como sus efectos *reales*, rebase por mucho las limitaciones anatómicas e ideológicas que ciertas venas de la crítica han intentado articular como argumentos en contra de Freud y de su *teoría sexual*. El falo, en tanto que elemento económico universalmente presente —ya como ausencia, ya como objetivación—, representa la instauración de la diferencia sexual entre el *ser* y el *tener* que gobierna las identificaciones efectivas de los sujetos, tanto como las elecciones de objeto que determinan el porvenir de la satisfacción sexual. Aquella diferencia entre *ser* y *tener* no es sino una escisión teórica que distingue los elementos que conforman la totalidad de la identificación infantil de los sujetos con el *falo*. En ella, habrá de pesar la inscripción de la prohibición, cuyo efecto primero habrá de ser la de escindir aquella identificación *total* en una disyunción excluyente. De la elección por uno u otro de los elementos que la componen depende no sólo la imposición del significante que habrá de representar a los sujetos como pertenecientes a uno u otro discurso sexual, sino las formas mediante las cuales el deseo se encamine hacia su satisfacción como latencia por la vía de los “fenómenos marginales”. *Ser* y *tener* el falo son, propiamente, los contenidos del complejo de Edipo y, en cuanto tales, serán invertidos por el proceso que distiende el complejo de castración. De aquella inversión, la unidad edípica sobrevivirá como malestar.

¹⁵¹ “La diferencia de la organización sexual infantil respecto de la del adulto es que en la primera sólo desempeña un papel un genital, el masculino. Por tanto, no hay un primado genital, sino un primado del falo.” Freud, S., “La organización genital infantil (una interpolación en la teoría de la sexualidad)”, *op. cit.*, p. 147. La renuncia del infante a la realización edípica, por implicar una renuncia de lo fálico en aras de conservar el valor identificado con el objeto, introduce un aspecto del valor aquel que debe ser entendido como uno masculino. Tras la abdicación del falo que acrisola el objeto de la elección, el niño se despidió también del valor masculino “en sí”. El complejo de Edipo completo produce la inhibición de *lo masculino* a través de la inhabilitación del *acto*, de toda agencia. El acto, aquello logrado en la prehistoria del sujeto, con lo cual accedió a la sofocación del estímulo sexual, aquello que significó el tránsito de lo pasivo hacia lo activo, es justamente eso que es mitigado por la elección, necesariamente narcisista de objeto. La producción edípica consiste en la inhibición y limitación del acto —de lo masculino—, al tiempo que articula la promoción de la feminidad. *Cfr.* Freud, S., “El Sepultamiento del complejo de Edipo”, *op. cit.*, p. 275.

III

El complejo de castración desvela la especificidad de los contenidos del complejo de Edipo. Sólo en la medida en que el complejo castratorio tiene lugar, el circuito erótico del deseo, ese mediante el cual se estableció éste como la imperante persistencia en el placer, es desnudado en sus pretensiones incestuosas, parricidas y matricidas. La visibilidad del sistema edípico en función del sistema de la castración, no obstante, no representa más que el desnudamiento del circuito del deseo, su coraza, su parte más superflua.¹⁵² Mientras el complejo de castración desvela los contenidos del Edipo, éste desnuda la metodología irrebasable con la que ejerce sus operaciones de producción.

El Edipo, por ser más complejo que una triangulación unidireccional, y por acaecer invariablemente en su forma doble —activa y pasiva—, permite a los infantes los dos posicionamientos que la configuración occidental de la tradición ofrece mediante la familia. En el infante tienen lugar dos identificaciones sexuales o dos modos de satisfacer el estímulo sexual, una activa-masculina —producto de las investigaciones respecto de la genitalidad del mundo, mismas que conforman la teoría del genital castrado— con el padre, y una pasiva-femenina, con la madre. Con base en cada una de las identificaciones, habrá de tener lugar una elección de objeto sexual, con la que aquel objeto no elegido desde esa identificación será puesto como oposición al agente de la elección. Por ser una identificación doble, doble también es la triangulación, que ha de pensarse efectivamente simultánea. Identificado con el padre, el infante elegirá a la madre como destino del valor del falo que posee, que es él mismo; identificado con la madre, elegirá al padre para hacerse amar por él como lo hace aquella. A dichos posicionamientos sexuales, activo y pasivo, no puede no identificárseles con posicionamientos condicionados por el eje fálico, pues es éste, en última instancia, el que determina el modo con el que la represión ha de inscribirse como interdicto. Así, cada una de dichas identificaciones alcanza identidad con la masculinidad, una, y con la feminidad, la otra.

El infante posicionado ante el falo de modo activo tendrá que renunciar al objeto sexual elegido en aras de *no perder* el objeto fálico, el posicionado ante el falo de modo

¹⁵² “[...] sólo puede apreciarse rectamente la significatividad del complejo de castración si a la vez se toma en cuenta su génesis en la fase del primado del falo.” Freud, S., “Organización genital infantil”, *op. cit.*, p. 147.

pasivo renunciará a *ser elegido* “como si fuera el falo” por el objeto elegido de su amor. Por tanto, el modo con el que la represión se expresa como castración, es decir, como la pérdida posible del posicionamiento ante el falo, no significa sino la *prohibición de ser amado*, en el caso de no poseer el objeto que detenta el precioso valor, y la *prohibición de tener* el objeto amado, a condición de mantener el objeto fálico que *de facto* se pierde, enajenado como idea objetiva. La versión pasiva del Edipo se resuelve con la *castración* de la pasividad, la activa, con la de la actividad, entendidas ambas en el registro de la agencia del deseo. Bajo ninguna de las formas que constituyen el binomio activo-pasivo podrá el deseo superar la amenaza sobre el cuerpo, ejercida por la autoridad.

El complejo de castración —la *angustia de castración* y la *castración “consumada”*— del valor fálico, ya identificado con el genital masculino, ya equiparado con el ser mismo de quien es sometido al complejo, desvela en reacción un mecanismo inherente a los ejercicios masturbatorios que no perdieron en momento ninguno la regencia del principio del placer. Freud nombra a ese mecanismo del placer *narcisismo*, y distingue dos fases distintas, separadas en el tiempo, que resguardan cada una el vínculo del placer con la vida, a condición de no perder del todo el posicionamiento edípico ante el valor del falo; incluso después de haberse instaurado las instancias de la represión. Ante la posibilidad de perder el objeto fálico, el posicionamiento activo optará por conservar aquel, aunque lograrlo implique traducir a pasividad la naturaleza del *acto* del cual habría sido el agente. La elección por la conservación de la integridad del cuerpo con el que se identifica la voluntad de la elección no es sino la elección narcisista del *yo* cuya síntesis amalgama la prohibición de la agencia con la conservación en potencia del objeto fálico. A condición de no *manipularlo*, es decir, a condición de no usarlo, el posicionamiento activo del Edipo es detenido por la inscripción de una hendidura entre el ser y el tener; *hiancia* fundante del paradigma de la masculinidad que se define por lo que tiene, aunque la posesión no satisfaga el ser *simbólico* de lo masculino, sino que lo condena a una búsqueda infatigable de la saturación en el registro de la falta y del consumo.

El complejo de castración sobre el posicionamiento activo del Edipo funciona como el cesamiento de los contenidos del deseo que se identifica con la agencia. El *acto* queda inscrito como crimen, el agente como criminal, y las realizaciones de cada uno adscritas en

los estamentos políticos de la cultura como *bestialidad*. La resolución de la versión activa del Edipo es conclusiva en sus determinaciones, de entre las cuales la más radical es la conversión del deseo en anhelo: la conversión de la actividad a pasividad. Prohibida su realización, el deseo anhelante habrá de funcionar como el soporte *sepultado* de la producción del sujeto como *sujeto de la falta* en el plexo económico de la cultura, donde el valor absoluto del falo rige a condición de sostener la imposibilidad de todo acceso.

A diferencia de la versión activa y resolutiva del Edipo, la pasiva comienza a partir del complejo de castración, presentado como “castración consumada”¹⁵³. La libido que recorre el posicionamiento femenino del Edipo ante el eje fálico se desliza en una “ecuación simbólica” prefigurada, en los términos de Freud, que va de la espera de la posesión del falo a la de un *hijo del padre*. Con dicho fin, el infante posicionado de modo pasivo ante el eje fálico elige al padre como el objeto de su amor para recibir de él el único objeto capaz de inscribirlo en el registro del valor, mediante el cual se resarcirá en lo simbólico la castración originaria. La versión pasiva del Edipo ofrece una solución a través de la adquisición.¹⁵⁴ Articulada como espera y asumida como feminidad, aquella versión desdobra de sí el estatuto del deseo como *deseo de ser* amado por quien detenta el falo, por el padre, quien necesariamente llegaría a la objetivación de la feminidad en el momento mismo de resarcir la falta con eso mediante lo cual lo femenino adquiere, con el valor, el *ser* del falo.

Sin embargo, como se ha sostenido, en el caso del posicionamiento pasivo ante el eje del falo, el complejo de castración incide sobre los contenidos del Edipo de modo que el deseo de ser (el falo) sea eso sobre lo que el esfuerzo de desalojo de la cultura tenga lugar. Si la feminidad —entendida como el *deseo de ser* cuya configuración no corresponde

¹⁵³ “En la niña, el complejo de Edipo es una formación secundaria. Las repercusiones del complejo de castración le preceden y lo preparan. En cuanto al nexo entre complejo de Edipo y complejo de castración, se establece una oposición fundamental entre los dos sexos. Mientras que el complejo de Edipo en el varón se va al fundamento debido al proceso de castración, el de la niña es posibilitado e introducido por este último. Esta contradicción se esclarece si se reflexiona en que el complejo de castración produce en cada uno efectos en el sentido de su contenido: inhibidores y limitaciones de la masculinidad, y promotores de la feminidad. La diferencia entre varón y mujer en cuanto a esta pieza del desarrollo sexual es una comprensible consecuencia de la diversidad anatómica de los genitales y de la situación psíquica enlazada con ella; corresponde al distinguo entre castración consumada y mera amenaza de castración. Entonces, nuestro resultado es en el fondo algo trivial que habría podido preverse.” Freud, S., “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, *op. cit.*, p. 275.

¹⁵⁴ *Cfr. ibid.*, p. 274.

necesariamente al estatuto de la pasividad— es lo que el complejo de castración subsume para resolver la versión del Edipo femenino, entonces es necesario reconocer también allí una conversión del deseo que va de la actividad hacia la pasividad, del *deseo de ser* hacia el *deseo de recibir*, que, en otras palabras, implica la traducción de la feminidad prehistórica del Edipo a los códigos de la masculinidad imposible de la cultura —la prohibición del acto, y la criminalización del agente—. No es posible, por definición, sostener una *angustia de castración* en la versión femenina del Edipo, sino una “castración consumada”, cuya contundencia muestra el carácter activo y legítimo del deseo sobre el que tiene lugar el complejo de castración.

Ante la actividad del deseo femenino, no habría posibilidad de introducir la ley primordial de la prohibición del incesto ni la de la prohibición del parricidio justamente porque el posicionamiento que distiende ante el valor del falo es el de un *ser posible*. De modo tal que la traducción del sistema productivo femenino a los términos del masculino estriba en el desplazamiento del *ser* de lo femenino hacia el *tener* que rige el otro sistema. El sistema de lo femenino, de lo posible, se pone en dependencia respecto del código masculino de la posesión, y establece, por ello, el ejercicio alienante del ingreso a la lógica fálica como medio de producción.¹⁵⁵ Sin la traducción que se aduce, la exogamia con la que la cultura se inscribe como fin —*télos*— no encontraría la consistencia necesaria para concebir su propia necesidad ante el modo productivo —y absoluto— del deseo femenino *de ser*, pues el castigo, la castración con la que se amenaza su ejercicio, no es sino la articulación de la actualidad que inaugura el porvenir como comienzo. Lo femenino no es

¹⁵⁵ En el *Manifiesto del Partido Comunista* —texto elegido justamente por haber ingresado al terreno político por el carácter panfletario de su sociabilidad, distribución y alcances—, Marx denuncia la comprensión utilitaria del sistema burgués respecto de las mujeres, que no es sino el proceso mediante el cual aquellas alcanzan su *ser* a condición de funcionar como medios de producción básicos del entramado abstracto de la producción del valor de las mercancías. Cfr. Marx, C., “Proletarios y Comunistas”, *op. cit.*, p. 47. No es distinta la función que las mujeres ejercen respecto del ingreso a la lógica fálica. Para *ser*, la mujer deviene esposa y madre; *es* a partir de lo que obtiene, y la asunción del *ser de este modo* no significa otra cosa que la efectividad del proceso de “falicización” al que se la somete. El eterno contraejemplo de la anterior afirmación es la afirmación del *ser mujer* fuera de los códigos masculinos de la ciudad que Medea lleva a cabo para desconocerlos. Su renuncia a la maternidad mediante el asesinato de los hijos propios, que no es sino la condición para disolver el convenio matrimonial que representa el dispositivo “estatal” que lo valida, constituye la radicalidad con la que el ser femenino encuentra identidad con la extranjería: *ser mujer* es inconciliable con “tener” hijos, con “tener” un amo y con “tener” un Estado. Por ello, de la traducción a pasividad de sus contenidos, de la conversión del sistema productivo de lo femenino al masculino, depende en última instancia el carácter de “ciudadano de segunda clase” del deseo como medio de producción, y no como producción él mismo. Véase, Eurípides, *Medea*, UNAM-SEP, 1921.

equiparable *a priori* a lo castrado, pues llevar a cabo dicha equiparación soslayaría su producción en un *fuera de la ley* que no tiene lugar. Por tanto, no hay castigo posible para el sistema edípico femenino si no es a condición de realizar sobre éste la traducción de sus elementos a los de un código que es efectivamente susceptible de la amenaza de castración. De allí que la condena de la realidad del cuerpo que constituye el padecimiento irrebasable dentro de los márgenes de la cultura, luego de la amenaza de castración sobre el sistema femenino, sea el de *ser lo que se es*.

La serie de operaciones del complejo de castración es legible como el ejercicio de “masculinización” de lo femenino cuya finalidad es la traducción de los códigos de un sistema a otro. La asunción masculina de lo femenino introduce en éste el modo productivo de aquel, es decir, los códigos con los cuales es posible la angustia en el sistema femenino por la que la represión y la cultura en efecto tienen lugar. Se masculiniza lo femenino para pasivizarse *en consecuencia*. Sólo de este modo es posible establecer la serie de equivalencias entre la feminidad y la pasividad cuya consistencia está dada por una traducción que tiene por efecto la transformación toda del sistema. El deseo “femenino” *de ser* ingresa en las lógicas fálicas del intercambio, en las que el falo puede recibirse o retirarse, con lo cual el complejo del deseo percibe la hendidura que habrá de condicionar su ingreso a la ciudad de un modo permanentemente extranjero. La extranjería del deseo, la distinción que de él realiza el carácter inherentemente propio de la ley, muestra la vinculación aduanera del complejo de castración respecto del Edipo, y la universalidad del carácter del deseo que aquella conjunción produce, en aras de su ciudadanía, necesariamente ha de constituir su *pasaporte* para ingresar al espacio del intercambio.

Realizada la tarea de convertir lo femenino en masculino, es decir, a partir de la unificación de los dos posicionamientos sexuales desde el eje del falo, absolutamente enajenado, se ejerce universalmente respecto del deseo el esfuerzo de desalojo de la actividad de sus contenidos, que no obstante se dejan ver a contraluz. Se reprime, mediante el complejo de castración, la actividad —el impulso con el que la libido articula la actualidad del deseo— de poseer el objeto amado mediante la amenaza de ser mutilado del orden del valor, como se reprime la actividad de ser algo distinto del ser castrado que se es. De este modo, y no de otro, se inscribe el principio de realidad sobre el principio del placer.

De allí que sea posible confirmar la identidad entre actividad y deseo —por ser aquello que se sofoca y se excluye de todo intercambio, a condición de lo cual se deduce la implicación natural que despliega como propiedad la consunción de aquellos—, identidad plena en cuyo corazón persiste la verdad eterna que Midas hizo decir a Sileno, de cuyo silenciamiento depende en última instancia la persistencia de la ciudad.¹⁵⁶

Ser (el falo) y tener (el falo) a un tiempo articulan los contenidos del deseo, insociables, por definición, puesto que reintroducen, cada vez, la posibilidad del retorno de la agencia del padre primordial en cada caso, el sistema de lo absoluto de cuya muerte se hizo depender la pertinencia del Estado, de la ciudad y de Dios, como de cualquiera de sus versiones posibles. Ser y tener, a un tiempo, reinscribe el acto por cuya presencia el dios de Delfos impone la plaga y la necesidad de que aquel que lo ha llevado a cabo sea desterrado de la ciudad, inmerso en el silencio de la vergüenza de todos los corifeos. Ser y tener, en este sentido, supone la emergencia del sonido en la forma, en los términos de Nietzsche, lo titánico y lo bárbaro exuberante de cuya aniquilación depende el porvenir de la ciudad. No sin implicar sus instituciones la irreversibilidad de la historia de un progreso cuyo origen, la cultura, no es distinto del sepultamiento del padre totémico, idéntico en cuanto a sus contenidos respecto de los que estructuran el deseo.

El deseo encuentra en el complejo de Edipo la estructuración primordial que, en los términos absolutos de su producción y dentro de los márgenes familiares que imponen su articulación histórica, se impone como incompatibilidad respecto de toda sociabilidad por mostrarse el valor absoluto del falo intransferible —dentro de la política que rige la ciudad mediante el privilegio del derecho— e inalcanzable —dentro de la teleológica que rige todo *plan de la Naturaleza* para garantizar cualquiera de sus versiones. La represión del deseo, entendido éste como la conjunción absoluta, mítica, de ser y de tener (el falo), su *sepultamiento*, hace emerger un *sujeto* que lo representa, un sujeto que se deja percibir como escindido de cualquiera de las totalidades con las que se establece cualquier ontología, determinado pasivamente a reproducir de modo individual los contenidos que le son inherentes a la cultura *como si* fuesen los suyos propios.

¹⁵⁶ “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto.” Friedrich Nietzsche, *op. cit.*, Tres, p. 54.

Así, el deseo es desalojado del terreno del *acto* para habitar el de la *potencia*, donde persiste silenciado. La criminalidad de su estructura, tanto como la fuerza material que le es propia, sucumben como totalidad al sistema unitario de la individualidad, indistinto del de la falta, dentro del cual el deseo transformado en anhelo es despojado de toda actualidad. Como efecto, el anhelo, dentro del mundo de los objetos, encontrará en uno cada vez la causa de su retorno, de su enunciación. El apareamiento del *objeto del deseo*, lejos de permitir su objetivación, posibilita y habilita la versión mercantil del intercambio y de la política con las que se define la ciudad, al mismo tiempo que inscribe en el mundo la posibilidad —siempre criminal— de reencontrarse el deseo con la actualidad prohibida.

Por sus contenidos, tanto como por la economía que lo determina, el desalojo del deseo es la condición de la persistencia de los sujetos *en* la cultura. Su emergencia, por tanto, será perseguida por la ley en tanto que afirmación de un sistema productivo distinto, que se dirige en *acto* hacia la dirección absoluta del placer. Con lo cual la cultura y el placer se contraponen al interior de una tensión que, de resolverse, se articulará por la vía de la tragedia. Aquella identidad mítica entre ser y tener, inscrita como actualidad en el seno mismo de la ley, representa la necesidad de su sometimiento, por ser ella misma la posibilidad de abolirla. Pero, ¿de qué modo el deseo cuyo rumbo es el placer podría abolir la ley de la ciudad? Con Freud, el planteamiento de la respuesta tiene que ver con la puesta en negativo de la propia ley. Aquello que se prohíbe se desea. Así, el ser y el tener primordiales con los que hemos intentado articular los contenidos del deseo desdoblan de sí la susceptibilidad de pertenecer al orden de la criminalidad —en los términos de la ley misma—, por ser susceptibles, al propio tiempo, de pertenecer al orden de la consunción. El deseo se dirige gozosamente hacia la muerte, y es ese camino el que trunca la cultura. Sustituye ésta la consunción real del deseo por la vía del consumo, cuya insatisfacción manifiesta engancha a los sujetos con la posibilidad de la satisfacción real. “Lo mismo ocurre con un perro, con una pantera o con una cigarra. Leda decía: Ya no soy libre para suicidarme desde que me he comprado un cisne.”¹⁵⁷ Con el deseo, la cultura prohíbe la muerte, y si el deseo es deseo de morir, sólo de ese modo se entiende la condena de la ley sobre algunas prácticas en las que, como el amor, los que los sujetos encuentran la muerte por la vía del significante. Un amante no es un ciudadano, pensaba Platón. Ya será.

¹⁵⁷ Yourcenar, M., *Fuegos, op. cit.*, p. 43.

El mal de la muerte, o de la neurosis y la producción

Somos Edipo y de un eterno modo/ la larga y triple bestia somos/ todo lo que seremos y lo que hemos sido.

Jorge Luis Borges, *Edipo y el enigma*

La construcción freudiana del Edipo articula el deseo con la historia. El Edipo, deducido *a posteriori*, permite su reconstrucción por la vía de los síntomas y del malestar a modo de anterioridad en todo caso, horizonte perdido que supone la serie total de la actividad del deseo y que la enmarca como el inicio de la historia del sujeto. Para Freud, aquel no es otra cosa que la pérdida que funda la historia de su falta *en la cultura*. Pérdida que, en cuanto tal, desvela su acabamiento, su realización efectiva, y que no es sino el sepultamiento del deseo que sin embargo subsiste de cierto modo. Es decir que el Edipo freudiano no es origen ni comienzo, sino término o conclusión de una era, por decirlo de algún modo, en la que se inscribe la prehistoria, y cuyo olvido funda la historia tal como la conocemos. Esto es, la historia de los hombres en el tiempo, entendida como la historia del progreso de la razón o el de la conciencia. Quizás no haya sido sino hasta Freud que esa historia de luz y barbarie se haya visto en la necesidad de reconocer, en ella misma, el deseo que subyace a los actos de aquellas privilegiadas.

El Edipo de Freud inaugura la historia, hemos dicho. Precisemos. El Edipo de Freud inaugura la historia de cada uno de los individuos que advienen sujetos dentro de los marcos de la cultura. Aquel circuito erótico cerrado, que representa la completud de la agencia del deseo, está enmarcado siempre por relaciones históricas determinadas que él no reconoce. En lo que despunta ya el rasgo fundamental del Edipo trágico, en tanto que *símbolo* de la razón universal que *no es*. Sin embargo, es innegable que aquel circuito acontezca, cada vez, en relaciones históricas con otros, en los que es preciso reconocer, nosotros, funciones concretas de satisfacción que expresan condiciones históricas en todos los casos. Si Freud inscribió la articulación del deseo edípico en sentido universal, lo hizo también sobre condiciones que se inscriben, a su vez, dentro de los márgenes de la versión

burguesa de la familia. Lo que no significa sino que fueron esas condiciones las que se reconocieron como un estado de cosas que se impone históricamente. Desde que el antagonismo entre el poder y el individuo —del que Kant esperaba el advenimiento de la Ilustración— se dejó percibir como antagonismo de clases, lucha irresoluble —al contrario de lo que pensó Hegel— que establece la dependencia de cada una de ellas por la persistencia histórica de una sola, aquella articulación familiar del Edipo no puede ser sino la única posible. Se inscribirá el Edipo dentro de los márgenes de la familia burguesa si aquello sobre lo que se quiere reflexionar son las condiciones reales de los sujetos históricos realmente existentes.

Ciertamente, Freud inscribe el Edipo como proceso productivo en el interior de la familia burguesa. Punto en el cual es necesario, también, hacer precisiones. La familia burguesa se define al interior de una clase social determinada, históricamente determinada como momento que pertenece a la historia del progreso, por ser ella misma uno de sus logros. ¿Qué quiere decir esto? ¿La burguesía se define por lo que *es* ella misma? No. Se define por el modo con el que lleva a cabo algo, por un *modo de hacer*, determinado por un *modo de pensar*. Es decir, que la burguesía se define por un modo concreto de la producción. El burgués es el propietario por *derecho*, con base en lo cual se podría afirmar que la burguesía es la legislación de la propiedad privada que inscribe como medio o mercancía aquello que posee. “Para el burgués, su mujer no es otra cosa que un instrumento de producción.”¹⁵⁸ dice Marx. En este sentido, Freud no estupra con el Edipo la familia burguesa. Lo deduce de ella, lo imputa, lo señala como el producto en el que Sófocles, más de veinte siglos atrás, inscribió la posibilidad de su desarticulación. Sin embargo, ¿cómo diferenciar una familia burguesa de una que no lo es, dentro de los márgenes de una cultura burguesa ella misma? “¿En qué bases descansa la familia actual —se pregunta Marx—, la familia burguesa? En el capital, en el lucro privado. La familia, plenamente desarrollada, no existe más que para la burguesía; pero encuentra su complemento en la supresión forzosa de toda familia para el proletariado y en la prostitución pública.”¹⁵⁹ ¿Y no fueron el capital y el lucro los elementos que constituyeron también el contexto histórico de Freud?

¹⁵⁸ Marx, K., “Proletarios y comunistas”, en “Manifiesto del partido comunista”, Marx, K.-Engels, F., *Obras Escogidas*, ed. Progreso, Moscú, s.f., II, p. 47.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

La familia plenamente articulada, en tanto que categoría suscrita como fin en cuyo seno tiene lugar una serie de operaciones lógicas determinadas, es la familia burguesa, dice Marx, y la condición para su articulación es la “supresión forzosa” de su posibilidad en quienes no sean parte de la misma clase, es decir en aquellos que no son propietarios. ¿Es así? Pensamos que sí, y sin embargo también en este punto es necesario hacer precisiones. Partimos de que la familia articulada como tal, históricamente, es la familia burguesa, entendida ella misma como producción. Aceptamos que para alcanzar su realización es necesaria aquella supresión de clase, en el entendido de que ésta, producción *sine qua non*, transforma la condición de clase en los grupos en los que tiene lugar. Sin embargo, esto no quiere decir que los proletarios —para usar el antagónico marxista del burgués— no produzcan *familia*. Lo que quiere decir es que, en la medida en que lo hacen, se incorporan de alguna manera a la clase a la que se oponen. Porque la familia es burguesa por determinación histórica y por determinación lógica, en la medida en que ella refleja la inmediatez del modo de producción capitalista. Porque en su interior se establecen las funciones mismas de la reproducción del capital. En el capitalismo, no hay más familia que la familia burguesa, cuya condición fundamental, de acuerdo con Marx, es la existencia del capital, es decir, la propiedad privada que ella misma reproduce con su producción.

Que Freud haya inscrito el Edipo dentro del seno burgués ha sido leído por algunos, como Michel Foucault y Gilles Deleuze, a modo de crimen, cuando no de desatino. Leen en ello una reducción, improcedente en términos universales, que inscribe al sujeto dentro de los marcos del “familiarismo” triangulado por los elementos que allí habitan, “mamá-papá-yo”, dicen infatigablemente Deleuze y Guattari en su *Anti-Edipo*.¹⁶⁰ Como si con ello aquel triángulo se sustrajera a la determinación social efectiva que la familia burguesa ejerce y recibe. Estos autores hacen suponer que Freud no conoció la determinación a la que los sujetos que componen esa familia triangular están sometidos directa o indirectamente. Cuando, para Freud, aquellos son los representantes de la determinación en la medida en que son ellos, efectivamente, la reproducción lógica determinada de la producción cultural. Los elementos de aquel triángulo representan la ley de la cultura, la legislación de la propiedad en cuanto tal, que aparece ya como determinación del lenguaje y que lo atraviesa

¹⁶⁰ Deleuze, G. / Guattari, F., *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1985.

de punta a punta. Aquella representación la reproducen por ser ellos mismos determinados a través de las instituciones de las sociedades, la familia, la propiedad privada y el Estado, para decirlo con Engels; y por medio de las condiciones sociales derramadas en la vida cotidiana como la normalidad, la salud, la enfermedad mental y la sexualidad que, de acuerdo con Foucault, funcionan cada una como dispositivos disciplinares que regulan a los sujetos. Lejos de aislarse de la determinación social, la familia es la representación más directa de aquel régimen, del cual Freud se ocupa a través de lo que produce como resto.

¿Qué produce la familia? En la medida en que se ha establecido que la familia es burguesa en términos reales y culturales, lógicos y económicos, aquello que produce no puede no ser otra cosa que propietarios cuyas funciones están ya determinadas en cuanto tales. Dentro de la estructura familiar se despliegan las posiciones de la propiedad. El hombre *posee* una familia, lo que quiere decir que éste objetiva a su mujer como “instrumento de producción” mediante el cual lo producido habrá de ser suyo, objeto cuyo valor de uso despliega la inscripción del nombre del productor —*nombre-del-padre*, en palabras de Jacques Lacan— en el sentido de la trascendencia. La mujer *posee* una familia, lo que quiere decir que asume, aún a su pesar, la función de “medio de la producción” para hacerse ella misma de una propiedad, su producto, al que se sacrifica en aras de obtener un valor para sí misma en función de éste. El producto, alrededor del cual se teje la consolidación familiar en cuanto tal, *posee* una familia, lo que quiere decir que *posee* un nombre, a condición de subsumirse a la ley que protege la propiedad privada del padre, es decir su vida y sus posesiones.

¿Qué produce la familia? Produce las condiciones para la reproducción de la familia burguesa, cuyo agente habrá de ser el producto histórico de aquella, en el que pesan los imperativos “paternos” de la exogamia y la transmisión del nombre, que no son sino la prohibición del incesto y la del parricidio. El sometimiento del hombre a la ley de la reproducción de la cultura está íntimamente ligado al sometimiento de la sexualidad a las leyes de la familia. En la medida en que el producto adquiere un nombre —el nombre del linaje paterno, casi generalizado en el Occidente moderno—, habrá de adquirir también los compromisos históricos de transmitirlo a una generación posterior, sometida a la misma ley que prohíbe el incesto, por imponer la exogamia. El hombre habrá de satisfacer la cultura

en el momento mismo en que lleve a cabo su satisfacción sexual, de la que aquella espera la procreación con la cual persistir a través de la especie. El fin de la cultura choca en este punto con el fin del placer que tienen los individuos, el fin de Eros, dice Freud, que en ningún caso despliega de sí la necesidad de un elemento tercero y cuya expresión más acabada es la del enamoramiento. El amor se opone a la cultura porque se resiste a realizar fines que no le son propios. De allí que, justamente en este punto, en el que la sexualidad es la vía para la satisfacción de aquel en cualquier caso, es donde la cultura ejerce sus edictos. En primera instancia, el hombre habrá de satisfacerse de modo exogámico, es decir que no establecerá comercio sexual con las mujeres que le pertenecen, por derecho, al padre. Con lo cual, al mismo tiempo, establecerá la renuncia involuntaria de ser el propietario de la propiedad privada de aquel. En segundo lugar, aquella satisfacción genital, como la llama Freud, habrá de perseguir la reproducción, aún a sabiendas del placer que reporta en sí misma. Con lo que las formas genitales de la satisfacción sexual soportan sobre sus espaldas la condena de la *moral sexual* de la cultura,¹⁶¹ plena de consecuencias. Así, el imperativo reproductivo de la especie deja entrever en su fondo las instituciones de la exogamia y la propiedad privada, cuyos contenidos son la prohibición del incesto y la del parricidio.

Pero, ¿en qué encuentran su pertinencia las leyes de la cultura? Esa es la pregunta que se formula Freud en *Tótem y tabú*,¹⁶² ante la cual aparece la prehistoria que antecede a la razón y a la ley. Si la cultura se levanta con base en la prohibición del incesto y del parricidio, piensa Freud, entonces quizás ella misma haya encontrado su fundamento en el ejercicio de aquello que prohíbe. Sospecha que no sólo confirman los mitos fundacionales de algunas culturas antiguas, entre las que sin duda destaca la griega. Sin embargo, cada vez que se intenta ejercer la pregunta por su fundamento, la cultura, como la ley, “se da media vuelta y entra en la sombra; en cuanto uno quiere oír sus palabras, no consigue oír más que un canto que no es otra cosa que la promesa de un canto futuro”,¹⁶³ dice Foucault. La promesa de un canto que se acompaña de la muerte por ser la muerte ese canto por venir.

¹⁶¹ Freud, S., “La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna”, en *O. C.*, vol. IX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 166.

¹⁶² Freud, S., “Tótem y tabú” [1912-13], en *O. C.*, vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires, I, pp. 15 y ss.

¹⁶³ Foucault, M., “Eurídice y las Sirenas”, *El pensamiento del afuera*, *op. cit.*, p. 55.

Ante la amenaza, Freud insiste. ¿Por qué la cultura prohíbe el incesto y el parricidio? Su justificación no puede ser otra que la existencia efectiva de algo que se dirige hacia el ejercicio de aquello que prohíbe. ¿Y qué o quién se dirige hacia la consumación del incesto y del parricidio, si no es ese que emerge como propiedad de un sistema productivo que se constituye *lógicamente* por la presencia del padre y de la madre, sin cuyo reconocimiento inmediato no es? De la quietud que impone la reproducción efectiva de la determinación social moderna, Freud vislumbra en la infancia burguesa las expresiones previas al totemismo primitivo, en ella lo antiguo toma lugar otra vez. Los rasgos primordiales acompañan la comprensión infantil del mundo y de los elementos que lo pueblan, sentimientos contrarios que hacen vértice en los mismos puntos y en los mismos objetos, pretensiones de dominio por medio de las cuales son satisfechas las pulsiones que gobiernan al agente del deseo y con lo cual impera el principio del placer. En los contenidos de la infancia, Freud observa un carácter hosco y mítico, primitivo propiamente, que ejerce un modo de producción absoluto, incompatible con la cultura que ésta subsume en aras del restablecimiento del grupo, cada vez. A partir de lo cual, opone al deseo la ley. Y en su establecimiento, siempre inaugural, se repite la subsunción de la *libido*, de aquella fuerza violenta que se dirige hacia la quietud. *Principio del placer*, cuyo producto fundamental es el no-estímulo, el sueño. En el que reaparecen aquellos contenidos primordiales en la edad adulta de los individuos, y que se derraman en la vida cotidiana bajo las formas del *lapsus*, de los actos fallidos, del olvido y del síntoma, expresiones de la persistencia de un deseo del que el sujeto *nada sabe*, porque no alcanza a reconocerlos como propiedad que, sin embargo, lo definen y lo determinan en grado sumo.

El *principio del placer* que gobierna el tiempo primordial de la infancia, como gobernara la prehistoria de la especie, encuentra un límite en la ley de la cultura en medio de las condiciones sociales de la familia burguesa. A partir de lo cual los contenidos del Edipo son sofocados por el *principio de realidad* que toma la forma de la amenaza de castración. La ley invierte la dirección de la pulsión agresiva, dice Freud, que va del *yo*, constituido por las sensaciones placenteras y displacenteras, hacia el mundo. La reconduce hacia él, del cual se originan, mediante la producción de la construcción superyóica: nuevo tótem paterno cuyo establecimiento señala la realización del crimen primordial con el

sentimiento de culpabilidad.¹⁶⁴ La culpa señala el crimen, y el crimen produce la autoridad bajo la forma novedosa del superyó. Bajo tal yugo, la cultura impone al hombre el desalojo del deseo, que se hunde como lo reprimido, la mezcla de placer y culpa que persiste como latencia, como zozobra. El deseo, del que el sujeto nada sabe, es aquello que constituye el padecimiento del sujeto moderno, es el objeto que causa su angustia.

I

El *malestar* del sujeto es *en la cultura*. Su padecimiento consiste en el constreñimiento que el conjunto de leyes ejerce sobre él, en el destino que la cultura le ha impuesto como uno más de sus *funcionarios*, cuya tarea minúscula ha de acompañar otras de la misma naturaleza en aras de un bienestar que en ningún caso habrá de percibir como propiedad. La cultura le ha impuesto la renuncia del deseo, del que nada sabe, porque ha olvidado, y lo ha sujetado a una serie de reglas morales, políticas, religiosas y productivas, respecto de las cuales se ha adecuado con el fin de satisfacer la realización de una subjetividad que dé cuenta de sí como de su tiempo. Por la vía de la subsunción, los sujetos concretos perciben el ejercicio de una serie de imperativos que los coacciona, que los transgrede y que los afecta, al mismo tiempo que la cultura justifica aquellos como medios a través de los cuales seguirá el hombre en camino *hacia mejor*. En nombre de aquel proyecto, los individuos asumieron la subjetividad Ilustrada que el siglo XVIII develaba como opción productivista ante el despotismo absoluto. Tomaron la oferta de autonomía que la Ilustración les brindó, a condición de ejercer “la más inocente de las libertades”, el uso público de la razón mediante el cual se encontraron en medio de una maquinaria de individuación y exposición que incorporaba la *crítica* a las transformaciones de la instancia de gobierno, que no por ello desaparecía en cuanto tal. Con lo que la Ilustración dejaba entrever su método y su dirección, su totalitarismo, entendido como inmutabilidad procedimental.

¹⁶⁴ Freud, S., *El malestar en la cultura*, trad. Ramón Rey, Alianza Editorial, Madrid, 1999, 7, pp. 68 y ss.

Kant mismo, formulador del proyecto mediante el cual la razón habría de emanciparse de todas las tutelas con el ejercicio crítico de la escritura sobre los usos privados de aquella,¹⁶⁵ recibió, en 1794, una carta de Wöllner, sustituto de Zedlitz en el Ministerio de Asuntos Eclesiásticos y Culturales, en la que acusó al filósofo de abusar, deformar y profanar “no pocas doctrinas centrales y básicas de las Sagradas Escrituras y del Cristianismo.” En la misma carta se exigió a Kant “abstenerse de tales faltas en el futuro y contribuir, en cambio, «a que nuestro soberano propósito sea progresivamente alcanzado».”¹⁶⁶ Con ello, Federico II rechazaba el contrato del despotismo racional con la libre razón, propuesto por Kant, en términos casi explícitos, en la respuesta que éste diera a la pregunta lanzada “con tanta imprudencia” por el *Berlinische Monatschrift*, “¿qué es la ilustración?” En su respuesta, Kant propone que “el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia, pero a condición de que el propio principio político al cual hay que obedecer sea conforme a la razón universal.”¹⁶⁷ Federico II, el único soberano que en el XVIII permitió que los individuos razonaran todo lo que quisieran a condición de que obedecieran como debían,¹⁶⁸ desvelaba desde entonces la astucia y la tiranía que subyacen a la Ilustración, y que la precederían en el despliegue técnico que ésta ejecutara en el siglo XX. La razón, emancipada de todas las tutelas hasta el punto de su enajenación, había olvidado al hombre como fin en sí mismo quizás desde que Wöllner escribiera aquella carta a Kant, pero ese olvido no sería evidente sino hasta la sistematización con la que la razón tecnificada realizara el proyecto de la Ilustración, develándolo como “engaño de masas”, de acuerdo con Th. W. Adorno y Max Horkheimer.

El engaño al que se ve sometida la multitud en este punto, por ejemplo, en toda democracia, es extremadamente precioso: ¡El empequeñecimiento y la gobernabilidad de los hombres son perseguidos como progreso! Al aparecer este carácter dual de la Ilustración como motivo histórico fundamental, su concepto, el de pensamiento en constante progreso, es ampliado hasta el comienzo de la historia narrada¹⁶⁹

¹⁶⁵ Kant, I., “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 1979.

¹⁶⁶ Kant, I., “Introducción del traductor”, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, 22ª ed., Madrid, pp. XX-XXI.

¹⁶⁷ Foucault, M., “¿Qué es la ilustración?”, *Sobre la ilustración*, trad. Antonio Campillo, Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, no. 154, Madrid, 2003, pp. 78-79.

¹⁶⁸ Kant, I., “¿Qué es la ilustración?”, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶⁹ Adorno, Th. W. –Horkheimer, “Concepto de Ilustración”, en *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, *op. cit.*, p. 95.

La Ilustración devino barbarie. Nueva tutela totalitaria y abstracta.¹⁷⁰ Y sus efectos, el empequeñecimiento y la gobernabilidad de los hombres, no son sino los efectos del desarrollo de su imperativo. Por tanto, los fines implícitos del progreso que los suscribe también como sus condiciones de posibilidad. Al mismo tiempo que la Ilustración exige la autonomía de los hombres para realizarse ella misma, subsume a quienes llevan a cabo la crítica mediante el uso público de la razón, de lo que Kant, como dijimos, es quizás el primer ejemplo históricamente ilustrado. La Ilustración, así, se muestra en primera instancia como un proceso de individuación. Produce individuos para producir, *ipso facto*, súbditos. “Las masas tienen lo que desean y se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se les esclaviza.”¹⁷¹ Y la autonomía que ofrece y exige se deja ver, por tanto, como la trampa, el engaño que concluye en la subsunción del hombre por la idea, que lo desecha por no satisfacerla.¹⁷²

El sujeto de la Ilustración se opone a los individuos de la historia, se sobrepone a ellos, los subsume como subsume el concepto las diferencias objetivas de lo efectivamente existente. La forma prístina del sujeto de la Ilustración se diferencia de los individuos como se diferencia el molde de la copia, y mensura la calidad de las copias que produce teniéndose él mismo como medida. Quien piense que la efectividad del sujeto se dirige hacia un antropocentrismo exacerbado, no reconoce en aquel el artificio con el que la cultura se inscribe ella misma como eso que ha de sobrevivir al hombre. Bajo la forma del sujeto, la cultura produce las condiciones para llevar a cabo su reproducción en la reproducción de aquel como forma. Lo lanza, cada vez, como paradigma de ser, como realización asequible en cuyo intento se precipita a las masas de individuos históricos, desde el momento mismo en que ingresan al registro cultural. Y el intento de subjetivar a los individuos que la cultura lleva efectivamente a cabo, no es sino la instauración de las condiciones objetivas de aquel sujeto que acaecen, cada vez, como *principio de realidad*, como la forma “natural” con la que la cultura se opone a la muerte y con la que se entiende ella misma como el fin —*télos*— de la vida.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 94. Véase Adorno, Th. W.-Horkheimer, M., “La industria cultural”, en *op. cit.*, pp. 167 y ss.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 178.

¹⁷² “Concepto de Ilustración”, en *op. cit.*, pp. 79-80.

La cultura se justifica como fin en sí mismo, desde la perspectiva de Freud, con base en la contraposición que establece respecto del objetivo vital que fija *el principio del placer*, la muerte, en última instancia. Por medio de la satisfacción primordial del deseo que el circuito erótico de la infancia adquiere dentro de ella, a través de sus representantes, la cultura lo sujeta a su lógica productiva: “Es un fenómeno eterno: mediante una ilusión extendida sobre las cosas la ávida voluntad encuentra siempre un medio de retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo.”¹⁷³ El *principio del placer*, por sus relaciones con el mundo, se transforma poco a poco en el *principio de realidad*. Se articula como los compromisos que el deseo establece consigo mismo a través de la satisfacción mediante la repetición, y con los representantes del mundo. Es decir que se precipita el deseo en la adecuación histórica de sí respecto del sujeto por medio de su sofocamiento, se vacía en éste para colmarlo, y dentro del sujeto se somete al conjunto de normas por las que está constituido éste y que lo excluyen como elemento siempre extranjero.

El sujeto subsume el deseo. Y del ejercicio de esta subsunción dependerá el advenimiento individual de la función del sujeto en el hombre. Esa serie de normas que aparecen como legislación de la cultura a través de sus instituciones desde el comienzo mismo de la vida humana, la serie de imperativos de *ser* que establece aquella estructura, entra en contradicción con la satisfacción del deseo, que es su ser mismo, por la cual se transformó el principio del placer en principio de realidad. En el origen mismo del hombre, la cultura ejerce su primera astucia. Aquellas inscripciones eróticas que el deseo trazó en el cuerpo, en las que el placer y el displacer se condicionaron cada vez por la satisfacción que consiguió la sobrevivencia del cuerpo, son canceladas una vez impuesta la función subjetiva inscrita sobre la apertura de aquellas. Eso es lo que significa, en última instancia, el complejo de castración, cuya incidencia transmuta los efectos del placer en displacer a condición de no perder lo conseguido por la erótica; el *falo*, en los términos de Freud. La ley de la propiedad se impone por un lado como propiedad de quien la ejerce, por otro, como el efecto que tiene en quien se ejerce el edicto. Así, el cuerpo erótico amenazado por la castración habrá de ser elegido como *objeto* en el momento en que ingresa en el registro de la propiedad, al mismo tiempo que se sacrificarán las aspiraciones de la satisfacción real del deseo, por cancelarse las vías reales de aquella satisfacción. Luego del sepultamiento

¹⁷³ Nietzsche, F., “Prólogo a Richard Wagner”, en *op. cit.*, Dieciocho, p. 154.

del complejo de Edipo, dice Freud, el deseo, condenado, ingresa en una etapa de latencia y reaparece en la adolescencia de los sujetos todavía en formación, siempre *en* la cultura

El sujeto se impone a los individuos por medio de las instituciones de la cultura. En éstas, aquellos aprenden la serie histórica de valores que la cultura afirma, dentro de la cual aprenden que es necesario obedecer para entonces *adquirir* o *alcanzar* la felicidad. Esto es lo que expresan los hombres en su conducta, dice Freud, “aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo.”¹⁷⁴ Lo cual nos recuerda aquella determinación social de la que son objetos los sujetos y que desnudaba Marx. Prosigue Freud: “Esta aspiración tiene dos fases: un fin positivo y otro negativo: por un lado, evitar el dolor y el displacer; por el otro, experimentar intensas sensaciones placenteras. En sentido estricto, el término «felicidad» sólo se aplica al segundo fin. De acuerdo con esta dualidad del objetivo perseguido, la actividad humana se despliega en dos sentidos, según se trate de alcanzar —prevaliente o exclusivamente— uno u otro de aquellos fines.”

Sujetos de la cultura, aquellos que la habitan aspiran a *obtener* lo que aquella ha prometido como posibilidad que los sustrajo, en un principio, del placer y de su acto. Habrán de perseguir la felicidad por la vía de la mediación y la propiedad, y habrán de confirmar, cada vez, la insatisfacción que cualquiera de los objetos alcanzados presenta ante el deseo que los consume y que les sobrevive. “Así que me preguntaba una y otra vez si acaso no sería posible alcanzar esa nueva meta o, al menos, su certeza, aunque no cambiara mi forma y estilo habituales de vida. Pero muchas veces lo intenté en vano. Porque lo que es más frecuente en la vida y, por lo menos lo que puede colegirse de sus obras, lo que los hombres consideran como el sumo bien, se reduce a estas tres cosas: *las riquezas, el honor y el placer*”,¹⁷⁵ dice Spinoza. Los hombres aspiran a poseer. Lo cual inscribe como *objetos* aquello a lo que se dirigen las aspiraciones, de modo tal que, una vez obtenidos, no puedan ya perderse. Los bienes eternos que desea el hombre son sin embargo los bienes marcescibles que Spinoza enumera. A los que cabría sumar, a la luz de la historia, *el amor*, en el sentido en que se inscribe como centro de todas las cosas, del “que

¹⁷⁴ Freud, S., *El malestar en la cultura*, op. cit., 2, p. 20.

¹⁷⁵ Spinoza, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2006, I, 1, [3], p. 78.

deriva toda satisfacción del amar y ser amado”,¹⁷⁶ dice Freud. Ante cuyo fracaso tiene lugar la *fuga hacia la neurosis* que elige el sujeto como “la última técnica de vida que le queda y que le ofrece por lo menos satisfacciones sustitutivas. [...] Quien vea fracasar en edad madura sus esfuerzos por alcanzar la felicidad, aún hallará consuelo en el placer de la intoxicación crónica, o bien, emprenderá esa desesperada tentativa de rebelión que es la psicosis.”¹⁷⁷

Sin embargo, resulta desconcertante que el amor sea susceptible de figurar entre las opciones que son posibles dentro de la cultura, pues éste, dijimos, es el contrario de aquella. La cultura se funda en el amor, pero en sus efectos, más que en su actualidad. En *el malestar en la cultura*,¹⁷⁸ Freud atribuye la paternidad de ésta a Eros y Ananké. Los grupos primitivos, dice, se consolidaron alrededor del trabajo, respecto del cual optaron por la asociación y el colectivo. Por el trabajo, sacrificaron la fuerza individual de la que cada uno de aquellos fue capaz. Con base en la estructuración colectiva del trabajo, tuvo lugar una transformación posterior. El comercio sexual se instituyó, superando las formas esporádicas u ocasionales. Así, también tuvo lugar una redistribución del grupo con base en la posesión de las mujeres. El macho más fuerte advino propietario, y los machos más débiles, los hermanos o los hijos de aquel, sacrificaron su propio acceso a la satisfacción sexual dentro del grupo. Las mujeres, poseídas como *objetos sexuales*, persistieron a lado del macho más fuerte, dominadas y cobijadas por su poder en interés de su prole. En este sentido, el Eros que Freud atribuye el origen de la cultura es el que representa la reproducción sexual.

No obstante, no es ese el Eros al que queremos referirnos, sino a “otro” Eros. En el mismo texto, Freud afirma que si bien es cierto que “suélese llamar así a la relación entre el hombre y la mujer que han fundado una familia sobre la base de sus necesidades genitales; *también* se denomina «amor» a los sentimientos positivos entre padres e hijos, entre hermanos y hermanas, a pesar de que estos vínculos deben ser considerados como amor de fin inhibido, como cariño. Sucede simplemente que el amor coartado en su fin fue en su origen un amor plenamente sexual, y sigue siéndolo en el inconsciente humano.”¹⁷⁹

¹⁷⁶ Freud, S., *Ibid.*, p. 27.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 2, p. 29.

¹⁷⁸ Freud, S., *Ibid.*, 4, pp. 44-45.

¹⁷⁹ Freud, S., *ibid.*, 4, p. 47.

Tenemos, pues, un “amor” que es la satisfacción genital, del cual la cultura espera su realización y su efectuación, y “otro amor”, sexual en sí mismo, pero inhibido, que es el amor que tiene lugar al interior de la familia y del cual el otro no es sino el efecto distante. ¿No nos referimos entonces al amor que articula el Edipo como ése cuyo fracaso inaugural condiciona el carácter neurótico, la *fuga* que elige el deseo, en los casos en que no elige fugarse hacia la narcosis o la psicosis? ¿No vemos en éste ya la determinación primordial de fundirse en uno mismo los dos sujetos que se implican, respecto de los cuales un tercero no sería sino *perturbador* u *obsoleto* y que cancela su realización? ¿No vemos, pues, en la aspiración de fusión que Freud inscribe en el amor burgués —en la propiedad privada que esconde—, el efecto de un fracaso inaugural que funda el principio del placer que persiste mediante la repetición, en cuyo automatismo se va la vida de los sujetos?

En la medida en que aquel origen se despliega de modo universal, y su despliegue implica la condición burguesa de la propiedad, nos dirigimos hacia el planteamiento de la neurosis como la forma — ¿también universal?— que representa la solución al fracaso universal del amor. Del cual es la infancia el escenario común. Si la neurosis puede ser planteada como la solución de aquel fracaso que se hunde en el fundamento, ¿no sería ésta, por tanto, la condición de la reproducción cultural, al mismo tiempo que el efecto de un sistema de producción de mercancías que desdobra de sí la acumulación como forma de satisfacción, por ser la neurosis un sistema de producción de “satisfacciones sustitutivas” ella misma?

Aquello que produce la cultura con la imposición de la ley es la neurosis. Y ésta es el modo con que se presentan los sujetos como efectos imperfectos y heterogéneos del dispositivo subjetivo de la cultura. El sujeto prístino, autónomo, en términos de Kant, autoconsciente, en los de Hegel, supone la aniquilación del principio del placer en los sujetos históricos, que no logra, y la instauración del principio de realidad en ellos, cuyos compromisos establece en gran parte. La neurosis, plegada sobre sí misma en aras de su propia conservación, posibilidad *última* de satisfacción, expresa la soledad real del sujeto que no reconoce la persistencia del deseo que le es propio. No lo reconoce debido a la trasmutación de sus contenidos por la introyección de la ley. A partir de la cual lo placentero es displacentero por el sentimiento de culpabilidad con el que se vincula, y lo

displacentero se desdobra como una condición para pertenecer al grupo. Para subsistir, hemos insistido, la cultura se *apuntala* sobre la actividad sexual reproductiva de los sujetos. La atrofia con el destino que le impone por suponer la aniquilación de la ganancia de cuya ausencia se condicionan las actividades productivas que son el soporte material de los grupos y las sociedades. El control y la administración del placer de los sujetos que ejerce la cultura constituyen su propio destino. Condiciona el comercio sexual a la reproducción, y administra el placer de aquellos, de modo tal que éste no sea invertido sino en el trabajo que garantice su subsistencia material.

Productivista ella misma, la cultura ha de ser mensurada y analizada por el proceso de producción que ejerce, mismo que, a nuestro juicio, o bien es la estructura inmovible que hace posible el modo de producción capitalista y que, por tanto, lo hace indiferenciable de aquella, o bien es un modo de producción previo, del cual es el capitalismo su continuación y desarrollo. ¿Qué produce la cultura? Decimos que produce neurosis. Y entendemos la neurosis como la instauración de satisfacciones placenteras sustitutas, determinadas por el deseo desfigurado que yace en lo profundo de lo inconsciente y que sigue rigiendo la actualidad y el porvenir de los sujetos alienados en la cultura. ¿Cómo produce la cultura neurosis? Hemos dicho ya, con Freud, que esa producción está condicionada por la articulación burguesa de la familia y de la ley.

Actuales y operativas ambas, producen neurosis en la medida en que subsumen el deseo de los individuos hasta el límite de convertir su existencia en subsistencia, en beneficio de la propiedad de la cultura. Desde esta perspectiva, entonces es necesario analizar el modo de producción efectiva para observar de qué manera aquella propiedad no es sino la propiedad privada de unos. Propiedad que, por otro lado, supone la producción y reproducción del capital, y por otro, la producción y reproducción de la neurosis.¹⁸⁰ Decimos que la cultura produce neurosis tal como el trabajo produce al trabajador, tal como el trabajo produce mercancías.

¹⁸⁰ En el mismo sentido, afirman Adorno y Horkheimer: “La industria cultural vive del ciclo, de la admiración, ciertamente fundada, de que las madres sigan a pesar de todo engendrando hijos, de que las ruedas continúen girando. Lo cual sirve para endurecer la inmutabilidad de las relaciones existentes.” “La industria cultura”, *op. cit.*, p. 193.

II

En el primero de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*,¹⁸¹ Karl Marx analiza la situación paradójica, y hondamente contradictoria, del trabajador en el sistema de producción capitalista. Situación que supone la asunción de las tesis de la Economía-Política: “la propiedad privada, la separación entre trabajo, capital y tierra y, asimismo, entre trabajo asalariado, beneficio del capital y renta de la tierra; también admitimos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc.”¹⁸² Con ellas muestra Marx, en los términos que le son propios al discurso económico-político, la relación proporcionalmente inversa en la que los trabajadores se degradan hasta ser la mercancía más miserable en función del aumento de la fuerza y el volumen de la producción que llevan a cabo al interior del proceso del trabajo. A partir de la situación histórica concreta del trabajador en el siglo XIX, analizada con aquellas categorías en 1844, Marx señala el punto de partida desde el cual habrá de establecer su *Contribución a la Crítica a la Economía-Política*, escrita entre agosto de 1858 y enero de 1859.¹⁸³

A partir del *hecho actual* que significa la situación del trabajador, Marx establece, con la misma proporcionalidad invertida, la desvalorización del mundo de los hombres en función de la valorización del mundo de las cosas. Lo que significa que el objeto del trabajo, su producto, se opone al trabajo como *ser ajeno*, absolutamente independiente del productor. Al mismo tiempo que el producto desvela su carácter de mercancía, es decir, la determinación de sí como *valor de cambio*, con la cual se dejan ver las relaciones sociales entre las cuales la mercancía se define en cuanto tal. En la medida en que el objeto del trabajo se muestra como trabajo objetivado, como *objetivación del trabajo* que alcanza su independencia en cuanto enajenada, se desdibuja o desrealiza, al mismo tiempo, el trabajador. Dice Marx:¹⁸⁴ “Esta realización del trabajo aparece, a nivel de la economía política, como *desrealización* del trabajador; la objetivación, como *pérdida del objeto* y como *sometimiento servil a él*; la apropiación, como *alienación*, como *enajenación*.”

¹⁸¹ Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Fernanda Aren, et al., Colihue, Buenos Aires, 2006.

¹⁸² “El trabajo alienado”, *ibid.*, p. 104.

¹⁸³ Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. Progreso, Moscú, 1989.

¹⁸⁴ “El trabajo alienado”, p. 106.

La realización del trabajo, es decir, la objetivación, el producto efectivamente acabado, establece como condición, en tanto que *hecho*, la desaparición o *desrealización* del trabajador. Con lo que el producto se inscribe en el flujo del intercambio como *valor de cambio* cuya pretensión se asemeja a la de ser él mismo un producto *ex nihilo*. Enajenado del proceso de la producción, el *valor de cambio* en el que se precipita el producto en la socialización se eleva en relación proporcionalmente inversa a la desrealización del trabajador que, de acuerdo con Marx, llega a la muerte. Con la objetivación del producto, una vez enajenado éste y, por lo tanto, *perdido*, se desencadena una serie de efectos cuya constante es la de la desposesión del trabajador. Con el producto del trabajo se enajena también el trabajo mismo. Se enajenan, por tanto, los medios de subsistencia, y la *vida*, por consecuencia. La efectuación de aquella pérdida del trabajador que se contrapone a él como hostilidad, no significa sino la transformación del trabajo, de los medios de subsistencia y de la vida, en mercancías distantes, en *valores de cambio* a los cuales no puede acceder por la vía del consumo y cuyo intento no hace sino coronar la contradicción más honda del trabajo alienado. El trabajador, pues, no tiene acceso al producto del trabajo que lo desrealiza para realizarse él mismo.

El proceso de enajenación del producto que tiene lugar en el trabajo ocurre en la cultura y, en general, en la totalidad de la producción humana. En el arte y en las ciencias no ocurre de distinta manera, ni siquiera en la religión. “Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos retiene en sí mismo.”¹⁸⁵ La totalidad de la producción, asequible al análisis por medio del proceso productivo del trabajo, exige para su realización la *vida* del trabajador. Del mismo modo que la cultura exige el sacrificio del placer, a cambio de estar *en ella* —como si se pudiera estar *fuera*, por otro lado—, el proceso del trabajo se enajena él mismo como fin cuyo medio es el trabajador. Con lo cual se podría establecer la condición que hace emerger al *objeto* tras la pérdida del *sujeto*, que no es distinta de la que hace aparecer al *sujeto* tras la pérdida del *objeto*. Así, de la enajenación de su producto, el trabajador aparece en su condición histórica, que es la misma con que aparece el sujeto tras enajenarse el deseo. ¿Cómo llevar a cabo la operación mediante la cual hacerlos aparecer? De acuerdo con Marx, pensamos que el acceso a la cuestión se encuentra en la examinación del modo de la objetivación, de la producción que se enajena.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 107.

El trabajador establece una relación inmediata con el trabajo, es decir, con el *objeto del trabajo*. Éste lo provee el entorno natural a modo de *materia prima*, como medio de vida para el trabajador, y esto en dos sentidos. Por un lado, el objeto del trabajo es apropiado por el trabajador para producir con él el trabajo, es decir la transformación de la materia, la realización de ésta en *valor de uso* que sea susceptible de desdoblar de sí mismo un *valor de cambio*. La transformación que lleva a cabo el trabajador no es una transformación abstracta, sino real, pues aquel *valor* transformado entra en relaciones cuantitativas que lo determinan socialmente. El objeto del trabajo, pues, produce el trabajo en cuanto que produce los medios con los cuales llevar a cabo aquella transformación. En segundo lugar, aquella relación inmediata consiste en la dependencia respecto del objeto del trabajo como *medio de vida* inmediato para el trabajador, en tanto que efectivamente éste es el medio *real* para la propia subsistencia.

De modo tal que, con base en los dos sentidos anteriores, el trabajador establece con el objeto del trabajo una servidumbre que se rige por la inmediatez y la necesidad. Siervo del objeto del trabajo, el trabajador depende de éste en cuanto trabajador y *sujeto físico*. Pero, “sólo en cuanto trabajador se mantiene como *sujeto físico*, y sólo como *sujeto físico* es trabajador.”¹⁸⁶ Con base en ello, la enajenación del producto supone la miseria que aparece como la condición histórica del productor, por la que él se vuelve asequible como objeto de la reflexión, y determina, con ello, la condena de muerte para el trabajador. Así, la enajenación del trabajo es, al mismo tiempo, la articulación entre productivismo y barbarie: “El espíritu se convierte de hecho en el aparato de dominio.”¹⁸⁷

La producción del trabajo se entiende en dos momentos. Primero, como producción de objetos enajenados: el trabajo, el trabajador y el producto del trabajo. En segundo lugar, como producción de una serie determinada de relaciones contradictorias que se articulan en el proceso del trabajo y que son efectos de éste. Enajenado el producto, éste se inscribe en el registro del consumo. Y el ejercicio de consumirlo desdobra nuevamente la enajenación del proceso entero en la medida en que aparece lo realmente producido, es decir, las relaciones sociales que determinan al trabajador lejos de la posibilidad del consumo de *su*

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 108.

¹⁸⁷ Adorno, Th. W.-Horkheimer, M., “Concepto de Ilustración”, en *op. cit.*, p. 89.

producto de trabajo: su *miseria*. Es en estas relaciones sociales en las que se deja ver la barbarie como la producción que subyace a la producción. Se percibe como el efecto proporcionalmente inverso del sistema *productivista* de producción. Engaño fundamental que confirma el carácter perverso del proceso que distiende su poderío con base en la producción artificial de la escasez, por medio de la *valorización* del *valor de cambio*, y que determina el acceso a lo producido como condición del desarrollo —o del destino— de las relaciones sociales a las cuales pertenece el trabajador.

El producto es sólo el resumen de la actividad de la producción. Si, pues, el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación. En la alienación del objeto de trabajo se resume sólo la alienación, la enajenación en la actividad del trabajo.¹⁸⁸

La enajenación, pues, atraviesa de punta a punta el proceso entero de la producción. ¿En qué consiste la enajenación en la actividad del trabajo? En que el trabajador en cuanto tal se niega a sí mismo en el proceso de la producción, no se afirma. ¿Qué quiere decir que se niegue a sí mismo? Que no se siente bien, que se siente desdichado, infeliz, físicamente sometido y espiritualmente oprimido, si glosamos más o menos a Marx. ¿Podríamos pensar que negarse a sí mismo significa negar lo que él mismo es y que no puede ser dentro de las condiciones de la producción? En el trabajo, el trabajador está fuera de sí, y está consigo mismo fuera del trabajo. *Trabajo, luego no soy; soy, luego no trabajo.*¹⁸⁹ De lo cual Marx deduce una *esencia* del hombre, opuesta a la del carácter *forzado* del trabajo y a su función real. Mientras que la esencia del hombre es un fin en sí mismo, parece, al menos, la del trabajo es la esencia del medio. “No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un *medio* para satisfacer necesidades externas al trabajo.”¹⁹⁰ El trabajo efectivamente no puede ser un fin en sí mismo, y en todo caso es un medio. La cuestión no es si es o no de este modo, sino

¹⁸⁸ Marx, K., *op. cit.*, p. 109.

¹⁸⁹ Téngase en cuenta no sólo el parentesco entre esta formulación hosca y la relación contradictoria que parece entablar con el *cogito* cartesiano, donde era por medio del pensamiento, de la acción de pensar, sino la radicalidad de la lectura de Marx que Lacan, en su momento, toma y ejerce en su analítica de la neurosis y en la construcción del fantasma. Cfr. Lacan, J., *El Seminario*, Libro 6, “La angustia”, trad. Enric Berenguer, Paidós, Buenos Aires, 2008, sesión del 13, 20 y 22 de marzo de 1963.

¹⁹⁰ Marx, K., *Ibid.*, p. 110.

para quién. ¿Para quién es un medio el trabajo? Enajenado por el proceso productivo, siervo del objeto del trabajo, el trabajador no tiene más que concebir en el trabajo un fin en sí mismo. Trabaja para ser trabajador, en la medida en que ser trabajador implica también subsistir como *sujeto físico*. Entonces, si no es un medio para el trabajador, ¿para quién el trabajo sí es un medio?¹⁹¹

Tenemos, pues, que el trabajo constituye lo que el hombre no es. La esencia de éste se opone a la de aquel. De lo que se deduce la contraposición que se mantiene entre *principio de placer y principio de realidad*. Es decir, que la confusión entre ambos principios que supone la cultura se contrapone a la existencia de los sujetos: no alcanza a fundirlos del todo. La contradicción entre ambos despliega sus efectos *en* el proceso de la producción, *en* la cultura. Contrapuestas las *esencias* del hombre y del trabajo, los fines a los que cada una aspira habrán de mostrarse contradictorios entre sí. Por un lado, la esencia del trabajo, la producción, necesita del hombre como medio para realizar un fin que es la propia producción. Del mismo modo que el hombre, incluso en las condiciones más paupérrimas, habrá de entender el trabajo, incluso como *trabajo forzado*, como medio para satisfacer necesidades externas a éste. Y esas necesidades que aspiran a ser satisfechas, en condiciones ideales, son las de la *vida*.

Sin embargo, será en el registro de la *vida* donde los efectos de la enajenación del trabajo encuentren una superficie de inscripción. Pues *en* el trabajo se opera o se produce una transformación del *sujeto físico*, del trabajador en cuanto tal, que condiciona su *esencia* fuera del trabajo. La serie que va de la enajenación del producto hasta la enajenación del trabajador alcanza la vida, en cuanto éste sólo se siente en libertad en el ejercicio de sus funciones *humanas* más básicas: “comer, beber y procrear; a lo sumo, en la vivienda y el adorno”, dice Marx. De modo tal que la desrealización del hombre en el trabajo, mediante la cual concede su *vida* al objeto que produce, determina su *libertad* en el ejercicio de

¹⁹¹ ¿Qué pasaría si invirtiéramos por un momento esa última afirmación de Marx? ¿Qué cosas diría? Diría algo así como: *Es la necesidad de una satisfacción y es la vida un medio para necesitar satisfacciones internas del trabajo*. Pese a que no parece tener mucha consistencia, nos recuerda algunas cosas. ¿No era un lema parecido a éste el que fue el estandarte del iluminismo productivista desde sus orígenes, y que en el momento más delirante de su práctica totalitaria en el pasado siglo XX se mostró tal cual en una de las puertas del campo de concentración de Auschwitz-Birkenau? *ARBEIT MATCH FREI*, se leía: “El trabajo os hará libres” ¿No se parece a esto, que sólo hemos deducido lúdicamente, a la asunción productivista de aquellos sobre los que pesa el imperativo del viejo dios de la Escritura? ¿No fue también el trabajo el fin en sí mismo por el que se articuló el colectivo que subsumió la fuerza bruta del individuo arcaico?

aquellas actividades básicas, próximas a la animalidad, en cuanto éstas se vuelven fines últimos y únicos. “Lo animal se convierte en lo humano, y lo humano en lo animal.”¹⁹² Y no podríamos sino reconocer en ello los efectos del fin de la producción.

La enajenación de la vida, de la que es causa la enajenación del trabajo, tiene lugar en dos niveles. Primero, la alienación resulta de una relación del trabajador con el *objeto del trabajo*: con el producto y con el trabajo mismo. Con lo cual éste adquiere un carácter hostil, distante e independiente del trabajador. En segundo lugar, la alienación resulta de una relación entre el trabajador y el *acto de producción dentro del trabajo*: de la desrealización del trabajador de la que depende la ajenidad y la impropiedad de sí mismo. Desposeído del objeto y negado como hombre, la *vida* se trasmuta en la metáfora de su contrario, “la actividad como padecimiento, la fuerza como impotencia, el engendramiento como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal como actividad vuelta en su contra, independiente de él, que no le pertenece. La autoalienación, como más arriba la alienación de la cosa.”¹⁹³ Con lo cual se enajena el hombre en tanto que ser *genérico*.

La *vida*, opuesta al hombre de esa manera en cuanto que trabajador, adviene medio de la subsistencia individual, escenario donde habrán de encontrarse los individuos contrapuestos ellos mismos como *realidades distintas* en la vida abstracta. De lo que no se puede deducir otra cosa que la enajenación última que padece el hombre, y que no es sino la enajenación del otro. En los términos de Marx, esta última pérdida constituye la enajenación de la esencia humana.¹⁹⁴ Y de ser la esencia humana el género, entendido éste como forma *universal* de la relación del hombre consigo mismo, cuya esencia se opone a la del trabajo y que se distiende sobre la totalidad actual de individuos vivos, es entonces la libertad aquello que se enajena en última instancia. Y de esta enajenación última, la del otro, es necesario deducir la soledad que enmarca al individuo en cuanto producto, él mismo, del proceso productivo del trabajo alienado.

¹⁹² *Ibid.*, p. 110.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 111.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 114.

Resto de la enajenación *total* del mundo —el objeto— y de la vida —los medios reales de la subsistencia—, el trabajador adviene *máquina*. No tan sólo porque él mismo se transforma en apéndice vivo del aparato productivo, de la máquina que manipula, sino porque la producción que en él tiene lugar, la reproducción de la producción enajenante por cuyo efecto se hace animal lo humano y humano lo animal, se derrama en el mundo de la vida, en el espacio opuesto al espacio del trabajo. La subsunción del proceso del trabajo alienado, cuyo fin es la producción del *valor de cambio*, reduce al trabajador a la *función* enajenada que lo desrealiza para realizarse. Devenido *Máquina*, el trabajador “sublima”, invierte la energía de la pulsión en la función repetitiva con la que ha sido identificado por la producción. *Subsiste* en ella por desvelarse la producción como registro único de la existencia en cuanto tal. Persiste *en* ella, circunscrito por la necesidad, como proceso minúsculo al que está sujeto.

El estatuto de *máquina* en el que deviene el trabajador, desde la perspectiva de Deleuze y Guattari,¹⁹⁵ tiene lugar en cuanto los efectos del trabajo se derraman en la totalidad del registro de la vida. La metamorfosis moderna del trabajador en máquina es el modo de adaptación con que éste alcanza su propia subsistencia, en cuanto él es lo efectivamente producido. “El producir, un producto, una identidad producto-producir... Precisamente es esta identidad la que forma un tercer término en la serie lineal: un enorme objeto no diferenciado. Todo se detiene un momento, todo se paraliza (luego todo volverá a empezar).”¹⁹⁶ En este sentido, la neurosis se desprende como un modo de producción ella misma, gemela del proceso productivo de la que es ella producto.

De modo tal que es ella, también, la condición que hace posible la continuación del proceso de subsunción del trabajo, en la medida en que se adecua a éste por la vía de la posibilidad del consumo. La neurosis, si bien es gemela del proceso productivo del capitalismo, presenta una producción *menor* que sin embargo se opone al proceso productivo del trabajo alienado, cuando no lo complementa. Digamos que es ella el efecto y la condición de aquella producción. Si el trabajador subsiste, es solamente por la contradicción que él mismo representa y por el impulso que lo empuja hacia su solución.

¹⁹⁵ Cfr. Deleuze-Guattari, “Las máquinas deseantes”, en *El Anti-Edipo*, *op. cit.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 16.

Transformado el mundo de la vida y enajenada la vida misma, será con el modo de la *animalidad* como el sujeto acceda ínfimamente al placer que la cultura y el trabajo históricamente le han negado. Este acceso, que no es sino la instauración del consumo de mercancías, es aquel sistema de satisfacciones sustitutivas que los sujetos habitan de modos compulsivos y que se resisten a perder, por imponerse dicho sistema como naturalidad, como estado irrebasable de cosas. La asunción de dicho acceso como *hecho actual* no significa sino la puesta en entredicho de la legitimidad del proyecto ilustrado-productivista —o bien, del proyecto gemelo que de aquel se desdobla y que se articula, incluso, bajo la forma novedosa de la americanización:¹⁹⁷ la modernidad capitalista— en su totalidad, con base en las producciones históricas efectivas en las que se deja ver su sello de industria. Por un lado la enajenación real del sujeto en cuanto trabajador, por otro, la enajenación real del sujeto en cuanto sujeto de la vida, producido como consumidor.

Hemos querido sugerir que el modo con el que el trabajo produce al trabajador es el mismo con el que la cultura, a través de la familia, produce propietarios. Si entendemos como tales aquellos que venden en todo caso su fuerza de trabajo, constituida como *propiedad* en un momento temprano de la historia individual de los sujetos históricos que los funda como tales. Así como el trabajador produce mercancías, y él es producido por el trabajo como la mercancía más miserable, la cultura produce su sujeto, y éste es producido como resto imperfecto, como el medio necesario a través del cual aquella se dirige hacia su propia realización por la vía de la barbarie. El trabajo y la cultura producen individuos en los que se aliena y enajena alternativamente el fin que ellos *no son*. Uno y otra producen medios en cuyo *malestar* es posible mensurar, como hicieron Marx y Freud, los efectos que despliegan, y que se suscriben como criterios con los cuales es necesario juzgar los modos concretos de las producciones que realizan. Si hemos puesto en equivalencia las producciones de uno y otra, plantaremos en efecto *el hecho actual* de la neurosis.

¹⁹⁷ Echeverría, B., “La modernidad americana. (Claves para su comprensión)”, en Echeverría B., (comp.), *La americanización de la modernidad*, UNAM/CIAN-Era, México, 2008.

III

La propia actividad de la fantasía humana, de la mente humana y del corazón humano, independientemente del individuo, actúa sobre éste como una actividad ajena, divina o demoníaca, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

Karl Marx, *El trabajo alienado*

En los términos de Freud, la neurosis no es sino la actualización de un viejo conflicto infantil, resuelto entonces mediante el complejo de castración. De modo tal que la neurosis es el *hecho* que señala la enajenación de una producción primordial, sepultada, que es la producción del deseo. Dicha producción, que suscribimos como material en el capítulo segundo, es la que compone el Edipo freudiano como conclusión o acabamiento. De lo cual se desprende la posibilidad de pensarlo como un punto de partida, en cuanto representa un quiebre, una fisura de la que se pudo dilucidar, a través de la arqueología que Freud construyó, el modo de producción que efectivamente lo produce. Producto él mismo, la articulación que el Edipo representa constituye la condición de la neurosis, en la medida en que es ésta el resultado del interdicto ejercido sobre la satisfacción del deseo. A través del cual el infante adviene sujeto. Visto en retrospectiva, la actualidad del sujeto es dependiente de la imposición de la ley de la cultura sobre el deseo, de la que la neurosis es el resultado imperfecto o parcialmente fallido. Adviene ésta del Edipo y lo representa.

El Edipo, dijimos en su momento, no es un origen en sí mismo, sino una construcción que supone la realización efectiva de múltiples procesos previos. “Está al final, no al principio”, de acuerdo con Deleuze.¹⁹⁸ Representa un *complejo*, justamente por esos procesos de los que está compuesto y que él mismo contiene a modo de totalidad. En la “excavación” de su desarrollo se pudo ver el “progreso” del carácter sexual, entendido propiamente como la traducción erótica de la satisfacción de la necesidad en los términos del deseo, que se presentaba como excedencia. Erotizada la satisfacción de las necesidades primarias de la criatura humana por la cultura en la cual acaece *sine qua non*, los valores

¹⁹⁸ Deleuze, G.-Guattari, F., *El Anti-Edipo*, op. cit., p. 107.

sexuales devinieron genitales, y luego uno de ellos alcanzó el valor del *falo*. Articulado como tal, el *falo* se dirige hacia uno de los dos objetos parentales. Con base en ello se deduce la *elección de objeto* que toma a uno, y la *identificación* que establece con el otro. Aquella *elección de objeto* completa, por decirlo de alguna manera, la triangulación del Edipo. Sin embargo, ambos procedimientos habrán de tener lugar de modo contrario, es decir que hay dos triangulaciones. Con lo que Freud deduce una bisexualidad primordial con base en una identificación masculina y otra femenina, así como en una elección de objeto masculina y otra femenina. En ambas, el objeto elegido será el objeto sexual al que se dirija el infante como *falo*, mientras que el objeto de la identificación será el objeto de la competencia o de la rivalidad. Y será con base en la elección de objeto que el *falo* sea amenazado por la castración, por el ejercicio de la ley del objeto de la identificación. Con ello, las pretensiones eróticas de la continuidad de la satisfacción del deseo, enmarcadas por los márgenes de la familia burguesa, son detenidas a condición de mantener el objeto en el que la cultura inscribió, a través de sus representantes, el falo en el cuerpo. Elección narcisista, en términos de Freud, con la que tiene lugar la objetivación de sí que el infante lleva a cabo para satisfacer los imperativos con los que la cultura traduce la economía absoluta del deseo en la del sujeto.

Subsumido el deseo por la amenaza, la castración impone su efectividad. Ella se lleva a cabo como la conversión del placer y de sus inscripciones en displacer exacerbado y encono del *yo*, sedimentación de las investiduras resignadas del Edipo.¹⁹⁹ Sin embargo, la castración no borra las inscripciones eróticas que el placer trazó en el cuerpo a modo de mapa, sólo detiene su satisfacción “directa”. Así, los efectos de aquella, entran en letargo en los años intermedios entre la infancia y la adolescencia. Y su reactivación está dada en función de la reaparición de la actividad libidinal. La vida sexual posterior no es sino la determinación de los efectos de las identificaciones sexuales y de las elecciones de objeto reprimidas en la infancia. Su reanudación en la adolescencia actualiza, sin saber, un interdicto olvidado que determina los ejercicios sexuales inscribiéndolos en una contradicción entre las sensaciones placenteras hacia las cuales se dirige inconscientemente el deseo, a través de la pulsión, y la imagen ideal del *yo*, alcanzada, según Lacan, a partir del sexto mes de vida. Cincelada ésta por el influjo de aquellos que representan la cultura y

¹⁹⁹ Freud, S., “El yo y el ello” [1923], en *O. C.*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, III, p. 31.

su ley, y que se ha desdoblado a modo de instancia interna de gobierno que persigue, omnisciente, todo connato de realización que el deseo intente desde la mazmorra en la cual persiste. De esa contradicción, la neurosis habrá de presentarse a modo de *rechazo*, en aras de mantener el *ideal del yo* que se impone como el subrogado de la ley y que, por lo tanto, se deja percibir como el heredero del Edipo.²⁰⁰

La neurosis es, pues, el estado actualizado de aquella subsunción antigua del deseo, llevada a cabo por la cultura, a través de sus representantes, primero, e interiorizada en los sujetos más tarde. Por tanto, aquella es un conflicto “interno”, psíquico del sujeto, que lo toma como campo de batalla, como territorio que se disputan elementos ajenos a él mismo y de los cuales él no es sino la superficie de inscripción, el *efecto*. Así, dice Freud, aquella es un conflicto entre el *yo* y el *ello*,²⁰¹ entre el deseo soterrado, que persiste en dirigirse hacia su satisfacción, y la sedimentación compleja que representa el *yo* del sujeto, que se resiste en aras de su propia conservación.²⁰² Pero, ¿qué son los elementos que aducimos? Las instancias psíquicas que ofrece Freud en *El yo y el ello*, en 1923, y con las cuales propone un modo productivo y dinámico del aparato que los contiene: el *yo*, el *ello*, y el *superyó*. ¿Qué son cada uno? Más precisamente, ¿cómo funcionan al interior del conflicto neurótico?

En *El yo y el ello*, Freud distingue los tres sistemas anteriores como constitutivos del aparato psíquico. Cada uno de los cuales establece una necesidad respecto de los otros, al mismo tiempo que una incompatibilidad entre sí, debido a los fines a los que cada uno de aquellos se dirige. Así, tenemos que el *yo* es el resultado o la sedimentación de las identificaciones placenteras y displacenteras del tiempo primordial,²⁰³ “el establecimiento de una relación del organismo con su realidad”,²⁰⁴ en términos de Lacan, en la que el sujeto se aliena de sí mismo.²⁰⁵ Es el proceso que se articula como sistema de percepciones que

²⁰⁰ Freud, S., “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia entre los sexos” [1924], *Ibid.*, p. 275.

²⁰¹ Freud, S., “Neurosis y psicosis” [1923], en *O. C.*, vol. XIX, *op. cit.*, p. 155.

²⁰² Freud, S., “Introducción del narcisismo” [1914], en *O. C.*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, III, p. 93 y ss.

²⁰³ Freud, S., “El yo y el ello”, *op. cit.*, pp. 35-36.

²⁰⁴ Lacan, J., “Estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia analítica”, en *Escritos*, vol. 1, trad. Tomás Segovia, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002, p. 89. Lacan, J., “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, *ibid.*, p. 239, n. 10.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 106.

constituyen la conciencia²⁰⁶ a modo de aislamiento imaginario.²⁰⁷ El superyó es la enajenación de aquella sedimentación de la que se ha producido el yo,²⁰⁸ es la imagen *ideal* de éste, cuyos contenidos son idénticos a los del Edipo, pero que en él se invierten. El superyó, por tanto, es la instancia que asume las funciones de la autoridad, y deviene omnisciente y omnipotente por la idealización del yo que subsume por medio del sentimiento de culpabilidad, por un lado, y, por otro lado, debido a sus íntimos vínculos con el *ello* inconsciente.²⁰⁹ El superyó, dice Freud, “se ha engendrado, sin duda, por una identificación con el arquetipo paterno.” De allí también su carácter desexuado, que es la base de la sublimación a la que aspira.²¹⁰ El *ello*, por su parte, es el “gran reservorio” de la *libido*,²¹¹ la memoria sepultada de la satisfacción de las pulsiones desde la cual el yo invierte los objetos y en el cual vuelven a replegarse. En el *ello* rige estrictamente el *principio del placer*, la ley del menor estímulo que articula el carácter de la pulsión como pulsión de muerte, de acabamiento. Aquel gobierno define al *ello* en oposición al yo, es decir, en oposición al principio de realidad que en éste impera por medio del comando superyóico.

Es posible establecer una relación directa entre el *ello* inconsciente y el yo de la conciencia, mediada por la instancia superyóica de vigilancia que la interrumpe y que la condiciona. Las aspiraciones pulsionales se producen en el primero y se dirigen hacia su satisfacción en el exterior a través del yo, que es la parte superficial del aparato.²¹² Justamente ante aquellas aspiraciones se opone el superyó, y torna antagónica aquella relación que en principio se suscribió como directa. El *superyó* funciona como el tamiz que filtra las aspiraciones del *ello*, cuando no simplemente les cierra el paso. Su oposición está articulada a modo de imperativo, a partir de lo cual él es la instancia de la negación que constituye la conciencia moral, cuya función es la de *resignar* los objetos investidos como fines de la satisfacción y de redireccionar hacia el *ello*, por tanto, las aspiraciones de la pulsión. En la reconducción de éstas, el *superyó* exagera la interdicción de la cultura con la cual se dirige hacia el yo, haciéndolo su objeto. Ante la amenaza que representa el

²⁰⁶ Freud, S., “El yo y el ello”, *op. cit.*, III, p. 30.

²⁰⁷ Lacan, J., “Estadio del espejo como formador de la función del yo [je]...”, *op. cit.*, p. 90.

²⁰⁸ Freud, S., *op. cit.*, V, p. 51.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 53.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 55.

²¹¹ Freud, S., “Introducción del narcisismo”, *op. cit.*, p. 199.

²¹² Freud, S., “El yo y el ello”, *op. cit.*, II, p. 26.

superyó, el *yo* se inmoviliza, conforme con no llevar a cabo la realización de las pretensiones del *ello* inconsciente. Inmovilizado, el *yo* se presenta como resistencia respecto del deseo que pulsa desde lo reprimido, a cuya intensidad se opone, proporcionalmente, el imperativo superyóico. La neurosis, por tanto, entendida como un conflicto entre el *yo* y el *ello*, desvela al *superyó* como inherencia del *yo* constituido.

El vasallaje del que es objeto el *yo* muestra hasta qué punto éste, representante de la conciencia, no fue distinto del *ello* soterrado. En el principio fueron uno indiferenciable, y la instancia de gobierno y de autoridad fue en todo caso externa. De este hecho fundamental es evidencia el advenimiento antagónico del *superyó*, cuya posición contraria u opuesta señala la trabazón de aquellos y la mismidad de sus contenidos. Los efectos del *superyó* en ambos no dejan de inscribirse en la persistencia del *yo* en tanto que *yo*, en tanto que subsistencia humillada que se sostiene en una frustración tal que desnuda su propia condición. “Es frustración no de un deseo del sujeto, sino de un objeto donde su deseo está enajenado y que, cuanto más elabora, tanto más se ahonda para el sujeto la enajenación de su gozo.”²¹³ Uno al comienzo, el *yo* y el *ello* constituyen el efecto de la escisión fundamental que lleva a cabo la cultura sobre la economía edípica del deseo. Desdoblada dicha economía absoluta en una dependiente, se enajena el deseo en un objeto primordial y se aliena la ley en el interior mismo del *yo*. Construido a partir de la identificación paterna, el *superyó* muestra su doble contenido. Es, a la vez, un imperativo y una prohibición: “Así (como el padre) *debes* ser. [...] Así (como el padre) *no te es lícito ser*, esto es, no puedes hacer todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas.”²¹⁴ Y la intensidad del ejercicio de ese doble contenido es, en todo caso, proporcional a la intensidad de las aspiraciones pulsionales de la economía del Edipo.

La instancia superyóica dirige las actividades del *yo*. Está al acecho de las aspiraciones yóicas, siempre pendiente de la licitud de sus acciones. Omnisciente y omnipotente, se deja escuchar como el eco de la función de la ley que habita en los sujetos de la cultura como su determinación. El *yo*, mientras tanto, nostálgico y humillado, opta por su propia sobrevivencia. Rechaza los designios de la pulsión, que no son sino su

²¹³ Lacan, J., “Función y campo de la palabra...”, *op. cit.*, pp. 239-240.

²¹⁴ Freud, S., *Ibid.*, III, p. 36.

satisfacción. Sin embargo, la persistencia sistemática de ésta representa un peligro constante para la sobrevivencia del *yo*, con lo cual el superyó también adviene sistemático. En los casos en los que la neurosis llegue a un punto exacerbado bajo la forma de la compulsión, el superyó dejará sentir su tiranía no conformándose con el impedimento de la pulsión en *acto*, sino que los pensamientos y las fantasías sobre aquella satisfacción serán perseguidos y castigados por éste *del mismo modo que si fueran actos*.²¹⁵

El superyó, en tanto que heredero de la imagen del padre, es, a su vez, la imagen del Padre, la imagen de la ley. Digno representante del dios celoso y colérico del monoteísmo. “Yahvé era, con seguridad, un dios volcánico [...] un demonio ominoso, sediento de sangre, que ronda por las noches y teme la luz del día.”,²¹⁶ dice Freud en su *Moisés y la religión monoteísta*, donde, nuevamente, señala el desplazamiento de la figura del padre hacia la de dios por la vía superyóica del imperativo y la prohibición. Formado por las identificaciones infantiles de la criatura humana, el superyó se enajena de tal suerte del *yo* que representa para éste lo que dios para el hombre, inconsciente de sus propias producciones. Del mismo modo que dios, pues, el superyó organiza la vida cotidiana, ejecuta juicios de valor moral sobre la totalidad de las acciones que lleva miserablemente el *yo* que representa al sujeto, lo determina en tanto que subsumido. Y su determinación habrá de constituir la impresión del sentimiento de culpabilidad en la vida sexual de los sujetos, que por esta vía encuentra un alivio —sólo temporal— en las instituciones que administran el placer por medio de los ejercicios regulados de la sexualidad.²¹⁷

Es la sexualidad, especialmente, la que se suscribe como el registro en el que el interdicto superyóico se inscribe de modos privilegiados en su doble función. El superyó, dijimos siguiendo a Freud, está desexuado, pero en su origen subyace una identificación sexual y una elección de objeto, también sexual. Luego de emanciparse del *yo*, el *superyó*

²¹⁵ Véase André, S., *Flac*, trad. Tamara Francés y Néstor Braunstein, Siglo XXI Editores, México, 2000.

²¹⁶ Freud, S. “Moisés y la religión monoteísta” [1939], en *O. C.*, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, II, 4, p. 33.

²¹⁷ En este sentido ha de leerse la *normalidad* sexual que históricamente han impuesto las prácticas heterosexuales, por ser ellas inherentes al destino de la reproducción de la especie. Han de leerse como la *normatividad* que estructura el acceso al placer cuyo perjuicio psíquico es menor respecto de las prácticas sexuales que tienen un fin opuesto al de la cultura. Por tanto, pueden pensarse como el acatamiento del imperativo superyóico que las masas suscriben como naturalidad y, por tanto, como fenómeno cuya susceptibilidad del ejercicio crítico es del todo obsoleta.

modifica este carácter de modo que aparenta carecer de toda actividad sexual y de sexo, como aparenta Dios carecer de pecado. Como tal, incide en la sexualidad de un modo que es problemático justamente por ser contradictorio y productivo al mismo tiempo. Su doble función se contradice en un momento determinado. Por un lado, aquel ejecuta el imperativo de la cultura, por otro lado, prohíbe la satisfacción del deseo sexual, que es en todos los casos deseo inconsciente,²¹⁸ y que se dirige, por mandato, hacia una de las formas lícitas de alcanzar la satisfacción. Sin embargo, nunca es sin consecuencias.

El *yo* inviste los objetos de modo libidinal, es decir que sus investiduras provienen del *ello*. De modo tal que los “objetos sexuales” investidos lo son desde el trasfondo inconsciente, lo cual los articula con las representaciones parentales en aquellos nudos primordiales que hicieron posible el desarrollo de la sexualidad infantil. Advienen los nuevos objetos sexuales en la ausencia que produjeran otros, los primeros, y los que llegan se determinan por los que se han ido, pues no varían las formas con las que los cauces de la pulsión abrazan sus objetos.²¹⁹ Varía, sin embargo, el efecto de su abrazo, porque varían las intensidades y los volúmenes que transitan aquellos cauces. Investidos por la *libido*, los objetos sexuales ingresan en el circuito del deseo. Son llevados a satisfacer viejas funciones, son dispuestos en viejos sitios desde los cuales una escena antigua y olvidada habrá de humedecerse con el frescor de su actualización.²²⁰ Justamente allí, en el encuentro con el objeto sexual lícito, en el que se articulan las antiguas pretensiones ilícitas de la pulsión, se inscribirá la instancia superyóica con la producción del síntoma.²²¹ De modo tal que el encuentro con el otro, el amor, no será sino un castigo, por no haber podido permanecer solos, dice Yourcenar.²²² El síntoma aparece, en todo caso, por el encuentro de uno de los subrogados de aquellos objetos primordiales en los que se enajenó el deseo, y su reencuentro, ilícito de alguna manera, es el que lo articula. Nudo de deseo y culpabilidad, el síntoma es el efecto superyóico del encuentro efectivo del *yo* y una metáfora con la que toma lugar el *ello*.

²¹⁸ Lacan, J., [1958-1959], *El Seminario*. Libro 6. *El deseo y su interpretación*. Seminario inédito, p. 56 y ss.

²¹⁹ Freud, S., “Tres ensayos de teoría sexual”, en *O. C.*, vol. VII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, III, p. 208.

²²⁰ Véase Freud, S. “Fragmento de análisis de un caso de histeria. (Dora)”, en *O. C.*, *op. cit.*, pp. 98-101.

²²¹ Freud, S., “Neurosis y psicosis” [1923], en *O. C.*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 156.

²²² Yourcenar, M., *Fuegos*, *op. cit.*, p. 100.

A partir de la producción del síntoma, que no es él mismo sino una metáfora,²²³ por ser la expresión particular de una historia singular de la que es efecto, es posible sin embargo construir su historia procesual. Es decir, la historia de la neurosis particular en cuanto expresión concreta de un modo de producción determinado. Por el síntoma, la neurosis se determina como concatenación de procesos necesariamente articulados en una cadena que distiende el discurso sobre sí mismo que lleva a cabo quien lo padece. De modo tal que la expresión del síntoma pertenece al registro de la palabra. Él mismo es una palabra que no se puede decir, como dijo Lacan en alguna oportunidad, y como muestra Freud en su *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora)*. La neurosis como producción concreta, pues, aparece una vez que aparece el síntoma. Él es su expresión, hebra del hilo que conduce al interior del laberinto y, quién sabe si no también hacia el Minotauro que en él gobierna. En tanto que expresión, se hace presente por medio de las palabras con las que el sujeto construye el discurso sobre sí mismo alrededor del síntoma del que nada sabe.

Así, la arqueología de Freud establece los procesos que constituyen el desarrollo de la neurosis, cuyo punto de partida es el aspecto más superficial de ésta, el síntoma: “trauma temprano - defensa - latencia - estallido de la neurosis - retorno parcial de lo reprimido.”²²⁴ Los fragmentos que retornan de lo reprimido a modo de síntomas están desfigurados, pero ejercen un poder particular y reclaman títulos de verdad irresistibles que llegan a imponerse ante el corpus teórico de la lógica. El síntoma, por decirlo de alguna manera, es la verdad que se ha desfigurado para poder decirse, incluso de formas contradictorias. En su emergencia se hace presente el olvido al que se le confinó, y la verdad se deja oír como perteneciente al deseo. El síntoma es uno de los resultados posibles del conflicto neurótico, de aquella resistencia respecto del *ello* que sin embargo alcanza a decirse. Del mismo modo que el síntoma alcanza el estatuto de palabra, así la serie de fenómenos residuales: los *lapsus*, los sueños, los actos fallidos, de los que el sujeto *nada* sabe. Y que le son imputables en tanto que fragmentos de un discurso materializado de tal modo que lo determina. “Todo acto fallido es un discurso logrado”,²²⁵ dice Lacan. Lo cual recuerda la ubicación que Freud diera a la neurosis, el terreno del discurso, del lenguaje, de la palabra

²²³ Lacan, J., “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *op. cit.*, p. 508.

²²⁴ Freud, S., “Moisés y la religión monoteísta”, *op. cit.*, III, D, p. 77.

²²⁵ Lacan, J., “Función y campo de la palabra...”, *op. cit.*, p. 258.

efectivamente dicha que, por tanto, muestra cuán invisible es la invisibilidad de lo invisible, en términos de Foucault, puesto que “lo invisible es la situación simbólica, no vemos que pertenecemos al lenguaje.”²²⁶

Freud reconoce el advenimiento de la verdad en el discurso del sujeto que padece. Ésta toma lugar en los descuidos de la conciencia. Se define como aquello que el sujeto no quiso decir, y que efectivamente fue dicho desde lo profundo. Lo no-dicho por el sujeto, es decir, lo efectivamente dicho, compromete al sujeto en un desfiladero de justificaciones y de explicaciones en las que se desarrollan las funciones del *yo* en el diálogo, las oposiciones, las denegaciones, la ostentación y la mentira.²²⁷ Ejercicios todos cuyo fin es el sostenimiento de la imagen que el *yo* tiene de sí mismo, y que no es sino la imagen imperativa superyóica que le es impuesta en aras de satisfacerla, por medio de la cual aquel resiste a su propio deseo y muestra al mismo tiempo la diferencia fundamental entre él, el *yo*, y el sujeto que representa. “El *yo* no es el ser del sujeto”,²²⁸ afirmaba con razón Lacan en 1946. En el discurso tiene lugar el dominio de la erótica, con lo cual la verdad muestra su advenimiento como perteneciente al registro del deseo, que es sexual en todo caso, y que desdobra del padecimiento una erótica del dominio.²²⁹ Goce, lo llamó Lacan, y su función respecto del *yo* del sujeto es indistinto del imperativo superyóico que tortura la vida cotidiana de aquel, con lo que se perpetua la subsunción por la génesis paterna del gobierno. En la palabra, “que es ya una presencia hecha de ausencia, la ausencia misma viene a nombrarse”,²³⁰ y es esa ausencia la que funda el discurso neurótico alrededor de la cual el sujeto deambula por medio de la repetición y la defensa. El método de Freud encuentra su base en el discurso concreto del sujeto. Se percata de que el sujeto mismo es producido por su discurso, que en éste encuentra una representación de sí ante otros, a los cuales se dirige inscribiendo en la palabra la función de un pacto. Ingresa, por medio de la palabra, como significante al campo del lenguaje, al campo del Otro donde el sujeto se realiza y donde realiza al Otro a quien se somete, en aras de hallar aquel objeto perdido en el que se alienó su deseo.

²²⁶ Lacan, J., “El seminario sobre ‘la carta robada’”, en *Escritos I, op. cit.*, p. 24.

²²⁷ Lacan, J., “La agresividad en psicoanálisis”, en *Escritos I, op. cit.*, p. 101.

²²⁸ Lacan, J., “Acerca de la causalidad psíquica”, en *ibid.*, p. 168.

²²⁹ *Ibid.*, p. 112.

²³⁰ Lacan, J. “Función y campo de la palabra...”, *op. cit.*, p. 265.

La neurosis produce un sujeto fundado en la ausencia, en cuanto es efecto él mismo del lenguaje. Sometido por una ley erotizada desde sus orígenes, el *yo* que representa al sujeto se contenta con la subsistencia, distiende una servidumbre voluntaria en la que debe leerse la *dicha en la esclavitud* como la forma actual en la que persiste aquel sujeto. Incapaz de transgredir la ley de la cual depende, la perpetua. Espera la muerte del verdugo por percatarse de que aquel, como él, también es susceptible de morir.²³¹ Su vida no es sino una prórroga paciente, una espera de la muerte de la ley que lleva a cabo enajenándose en la tiranía del trabajo por no ceder a la tiranía de la muerte. Vive a condición de no satisfacer el deseo que lo empuja, en el que percibe la angustia que produce la amenaza de la autoridad. Se enajena él mismo en la obediencia respecto de aquella figura totalitaria y hostil que se le opone con independencia y contundencia. Así, por mandato, la neurosis asume la producción que es necesario llevar a cabo en aras de conservar la propia subsistencia enajenada que le resta. De la cual es necesario deducir un excedente, un plus-valor en el registro individual, el *plus-de-juir*²³² que Lacan enseñó a leer como la moneda de cambio de la economía neurótica que atraviesa de punta a punta el guión del discurso del sujeto.²³³ En éste, aquel articula, sin saberlo, su “pequeño drama” como *mito individual*, expresión singular de la historia entera de la enajenación en la que es preciso leer la determinación histórica del sujeto: “el no goce, la miseria, el desamparo y la soledad.”²³⁴ De dicha renuncia, cuyos restos prevalecen como inaccesibilidad, la neurosis produce un ceremonial. Restituye el sacrificio en el campo secular de lo cotidiano por medio del discurso en el que se objetiva. De allí su carácter mítico, en cuyo despliegue es posible ver la aparición de la repetición en la que se funda la neurosis, cada vez, con un nuevo sacrificio que hace visible la enajenación del deseo y la intensidad con la que lo ciñe.

²³¹ *Ibid.*, p. 302.

²³² El *plus-de-juir* es en el discurso el equivalente de la plusvalía en los términos económicos de la producción en su forma capitalista, de acuerdo con Marx. Al mismo tiempo que es la “ganancia” y el “desperdicio”, es el excedente inaccesible que fundamenta la producción en su conjunto, de la que depende, en última instancia, la continuidad de la producción misma. “El plus-de-gozar es función de la renuncia al goce por el efecto del discurso.” Podríamos decir que el plus-de-gozar es al discurso lo que la plusvalía es a la producción humana, entendiendo en ella desde luego cierto carácter y función de mercancía. Lacan, J. [1968-1969], *El Seminario*, Libro 16, “De un Otro al otro”, trad. Nora A. González, Paidós, Buenos Aires, 2008, pp. 16-19.

²³³ Lacan, J., *El mito individual del neurótico, o poesía y verdad en la neurosis*, trad. Gerardo Arenas, Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 30

²³⁴ Lacan, J. [1968-1969], “De un Otro al otro”, *op. cit.*, p. 24.

La neurosis, en tanto que modo de producción ella misma, es, al mismo tiempo, la realización de la enajenación en cuanto tal. Es la tendencia absoluta que se dirige hacia la desrealización de toda afirmación de sí que puedan llevar a cabo los sujetos, en la medida en que cualquiera no es sino la afirmación del deseo negado él mismo. En cuanto tal, la neurosis es producto de dos procesos de enajenación, al menos. El primero, la enajenación histórica que tiene lugar en el proceso productivo del trabajo, analizada en los términos de Marx, en los que ya se distingue la contradicción entre el *ser* del trabajador y el *ser* del trabajo. Ésta se inscribe no solamente como determinación histórica de una clase, sino como la lógica que origina el guión que hereda el modo de producción que reproduce.²³⁵ En segundo lugar, la enajenación primordial del deseo, con la cual se significa el ingreso y la permanencia en la cultura, cuyo efecto no es sino la contraposición hostil del deseo respecto del sujeto, que en esa medida lo mantiene inconcluso, angustiado, desde la perspectiva de Freud. En la medida en que persiste como conflicto, la neurosis es la actualidad irresuelta del sujeto que supone acabado la ciencia y la producción, y en el que la crítica filosófica y el psicoanálisis observan la única posibilidad de desarticular las formas impuestas del poder. Nudo gordiano, el sujeto producido por la neurosis *goza* de no gozar. Desposeído, enajenado, disfruta y sufre la actualidad con la que se inscribe, por un lado, como el detenimiento de un progreso que sin él sólo está destinado a circular sobre su propio eje, y por otro lado, como el lamento de no ser la *suficiencia* en la que el progreso había confiado el establecimiento de un espacio y un tiempo homogéneos y vacíos, en términos de Benjamin, que garantizaran el acabamiento de su desarrollo.

Desnudado como el malestar que es él mismo, el sujeto se inscribe como lo efectivamente producido, al tiempo que lo hace como aquello todavía por producir. Allí donde adviene, lo hace como falla, como imposibilidad, como falta a partir de la cual distiende su guión. Habla de sí mismo de manera conforme con lo que es, pero ignora si cuando habla de sí mismo es en efecto él aquel del que habla.²³⁶ Inconmovible en la elección de sí que ejerce ante la muerte, presa del régimen del trabajo que lo desrealiza y del deseo que lo angustia, enajenado como está, la función del sujeto, lejos de la certeza autoconsciente en la que la modernidad encontró su piedra de toque, se transforma. “Pienso

²³⁵ *Ibid.*, p. 45.

²³⁶ Lacan, J., “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, *op. cit.*, p. 497.

donde no soy, *luego* soy donde no pienso.”²³⁷ El sujeto, así, se deja percibir efectivamente como aquella serie heterónoma y trascendental de reglas, como producción que produce la reproducción de la cultura, como pensamiento que no alcanza a ser idéntico consigo mismo. Percibe las voces de pensamientos que no son suyos, pero que están en su base por ser los pensamientos del *ser* que lo sostiene, ese deseo sepultado e indestructible que estupra al sujeto, por la vía de la palabra, y que lo fecunda de falta allí donde se afirma él mismo como pensamiento. El sujeto por el que se define la neurosis, es decir, aquel que ésta produce, habla sin saber lo que dice, pierde la realidad porque huye de ella mediante las palabras en las que se extravía y en las que encuentra la potencia para afirmar un objeto que habrá de subsumirlo.

Marguerite Duras nombró *mal de la muerte*²³⁸ a esa ausencia presente, que es la neurosis, esa imposibilidad mortificada que no consigue olvidarse de sí misma ni un instante. Unidad fracturada pero hermética que se pliega ante la posibilidad del contacto o de la pregunta que se le dirige. Unidad que es unidad por la contención que logra respecto de la fragmentación que en realidad es, cuyos contenidos no son sino aquella violencia fundamental que se exacerba por el sometimiento del que es objeto. Sin embargo, esa violencia irrumpe de tanto en tanto cuando el pensamiento no está vigilando. Emerge como palabra ilícita que se dirige al amante, en última instancia, para despertar en éste una inquietud que nada podrá contra la imagen que aquella palabra extranjera no conmueve. La soledad, *el mal de la muerte*, es un imperativo del cual depende el sujeto que la soporta. Esa soledad que impide ver lo que ven los ojos, “lo que tocan las manos, lo que toca el cuerpo.”²³⁹ Es la negación de aquello que articula el presente para afirmar lo que vendrá después de que la angustia se haya ido, la angustia que produce la presencia de ese cuerpo que está allí sin ser visto, negado, pero que insiste en la falta por ser falta él mismo.

El sacrificio del tiempo presente, ese que en última instancia enajenó también el proceso de la producción, no es sino la asunción olvidada que articula el mal que Duras denuncia. Los que lo padecen no saben que lo padecen, creen que existen, ignoran que

²³⁷ *Ibid.*, p. 498.

²³⁸ *El hombre sentado en el pasillo y el mal de la muerte*, trad. Beatriz de Moura, *et al*, Tusquets Editores, col. Fábula, no. 299, México, 2010.

²³⁹ *Ibid.*, p. 44.

también la muerte se puede vivir, que su muerte no implica una vida previa que muere. Mueren “sin conocimiento alguno de morir a vida alguna.”²⁴⁰ El *mal de la muerte* arrebató el porvenir, porque desarticula el presente traduciéndolo a angustia, eso que no engaña, el objeto que provoca el deseo ante el cual el sujeto no es posible. ¿Qué cosas pueden advenir de un presente que se sofoca? Aquel mal dobló a los contagiados. Lloran por sí mismos como si fueran unos desconocidos, incapaces de asumir que desean, y que su deseo, tal vez el más inocente, es el de poseer al amante, el último puerto antes de la locura, dice Freud. Poseerlo, “guardarlo para usted, para usted solo, de robarlo contra todas las leyes, contra todos los imperios de la moral, ¿no lo conoce, no lo ha conocido nunca?”²⁴¹ El mal de la muerte, ese mal radical, no significa no amar, significa no asumir la muerte como un acto de amor, quizás como su consecuencia necesaria.²⁴² Es no imponerla, es vivir la muerte, vivir una vida que no es vida. Ese mal es preferir perder la vida por conservar un recuerdo a partir del cual ésta tenga sentido. Es no reconocer que se está a punto de matar al amante para ya no poder perderlo, para afirmarse, por una vez, el deseo que invade al sujeto. Y renunciar, después de reconocerlo.

Renunciar a la posibilidad de morir que trae consigo el amor, puerto último, alejarse de ella por estar tan a la mano, significa afirmar la soledad irreductible de la modernidad.²⁴³ Esa soledad en medio de la cual le será lícito al sujeto realizarse a sí mismo a través de la escritura, coinciden Kant y Duras, y que no es sino el modo en que el deseo podrá presentarse como ausencia presente, íntima y propia, que nuevamente exigirá el coraje de ser eso que se suscriba ante el mundo de lectores como uso público de la razón. La escritura de la afirmación, la del presente, la de la historia, la del dolor. Esa soledad que habrá de ser la condición de posibilidad *necesaria* para que la vida misma, anhelante, se arroje otra vez al vacío de la producción, y tenga lugar la reanudación de la dialéctica que articulan el deseo y la soledad como las condiciones de la producción del sujeto moderno.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 45.

²⁴¹ *Ibid.*, 59.

²⁴² *Ibid.*, p. 61.

²⁴³ Duras, M., *Escribir.*, trad. Ana María Moix, Tusquets Editores, col. Marginales, no. 135, Barcelona, 1994, p. 34.

Conclusión. El deseo y la soledad

Hemos insistido en que la emergencia del sujeto tiene lugar en tanto que producción de la cultura, en todo caso. La cultura, hemos dicho, produce el sujeto que, a su vez, habrá de reproducirla. En este sentido, el sujeto se ha desplegado como serie de imperativos cuyos contenidos contingentes no son sin una forma determinada e invariable que atraviesa las épocas en las que ingresa y a las que abandona para arrojarse al porvenir de su realización. De allí que el sujeto sea, pues, un proyecto que detenta *una* forma, con la que se distingue de otras por la licitud que ostenta ante éstas, y que no es sino la de la identidad con la ley. En la medida en que el sujeto y la ley hacen visible el vínculo que los unifica, el proyecto subjetivo de la cultura se deja percibir como el único proyecto legítimo de gobierno, en cuya base se encuentra aquella forma determinada que no es, en última instancia, sino la de la razón. Con ésta en el lugar del gobierno, la inversión que llevó a cabo el productivismo moderno en el siglo XVIII se inscribe como un efecto lejano en el tiempo, cuyo origen se remonta al del génesis mítico de la cultura, en el que tuvo lugar el establecimiento de aquella a través de la visibilidad de las condiciones que lo hicieron posible.

La razón instituida como gobierno, entendida como resultado de la inversión propiamente moderna, distiende una serie de efectos que en ningún caso es menor. Por un lado, quiebra cierta comprensión historicista de la historia, en la medida en que el criterio con el que se define la modernidad aparece en el origen mismo de aquella y a lo largo de su desarrollo a modo de constante, con lo cual no sólo se pone en entredicho toda idea de progreso, sino que los ejercicios mediante los cuales se ha intentado llevar a su realización despliegan la barbarie como el medio del fin que aquel persiguen. Por otro lado, la razón en ese lugar hace susceptible de análisis la insistencia con la que aparece la modernidad en la historia, tras desvelarse como aquella producción inmanente que amalgama progreso y barbarie, que puede objetivarse como la historia circular de la subsunción y la enajenación, en la medida en que es la de la reproducción de la cultura. Con base en los dos efectos aducidos, tiene lugar un procedimiento que atraviesa la historia de punta a punta, desde su origen hasta la actualidad en la que se articula el presente, y que fue nombrado por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer como dialéctica de la Ilustración. Desde esta perspectiva, es necesario implicar la barbarie a los ejercicios que despliega aquella razón enseñoreada, de

la que observan sus expresiones en la producción con la que tiene lugar la emergencia de la “nueva racionalidad” con Odiseo, el héroe mañero.

La astucia de la razón que caracteriza al héroe fundador no es sino la de su transformación en medio, en tránsito de sí con el que adviene totalidad en cuanto es origen, intersticio y finalidad ella misma. “En sí” y “para sí” cuya articulación se desdobra en ejercicio de afirmación que subsume todo aquello que es distinto de ella para afirmarse a través de lo subsumido. Ejercicio de cierta negación determinada que produce afirmaciones totalizantes, que se prometen infinitas, y que muestra ya el estado objetivo del mundo advenido objeto. Afirmada como totalidad, la razón adviene totalitaria en cuanto *forma*, en cuanto método de conocimiento que despliega como efecto el dominio sobre aquello que conoce y que sostiene por medio de afirmaciones. Así, objetivado el mundo como objeto de conocimiento, la razón funda el mito del *sí mismo* que habrá de sustituir el mito del mundo, y su necesidad *formal* habrá de intentar, con astucias, sustituir la vieja ley de la Necesidad y de la Justicia —en términos de Esquilo— por la del derecho. Con lo cual no sólo tiene lugar la institución del sacrificio, sino la de la autoinmolación a la cual la razón se entrega, sin saber, en la medida en que no puede conocer sino un mundo advenido *imagen*.

A las afirmaciones ejercidas por la razón totalitaria, la tragedia y la crítica oponen sus *tribunales*, como los representantes de un desdoblamiento económico y jurisprudencial inherente a la razón, que la objetiva con el fin de imponerle límites. La razón, coinciden, no sabe lo que dice, y puede no reconocerlo. La tragedia en la que se envuelve Edipo no es sino la puesta en cuestión de la misma razón que Homero totalizó en Odiseo. Uno es analogía del otro, sostuvimos, y el hecho de que lo sean muestra en efecto la necesidad que *lee* la tragedia como la consecuencia de las afirmaciones de la razón. En la medida en que ésta objetiva el mundo antiguo del pensamiento, se apropia de su verdad, ciertamente. Por necesidad, en la medida en que la verdad ha sido apropiada, objetivada como bien, como propiedad, habrá de ser objetivada aquella razón con el fin de apropiarse de la verdad que *posee*, y que no será sino la suya propia. Esa que la tragedia y la crítica señalan como la verdad de la razón, y que desvelan como el *ser* mismo del deseo. Tanto Sófocles como Kant señalan un impulso que lleva a la razón alienada a transgredir las leyes de la experiencia. Para mensurar el crimen, examinan las afirmaciones que aquella ha declarado

públicamente. Crítica y tragedia se ciñen a las palabras que la razón profiere. Socializan, a su vez, las aseveraciones en el espacio abierto de la ciudadanía y esperan de ésta un proceso antagónico del cual habrá de surgir el veredicto dentro de los márgenes de la experiencia y de lo que en ella es o no posible. La razón no reconoce el deseo, y los juicios lo señalan como crimen efectivamente realizado.

La tragedia presenta a Edipo como analogía de la razón épica, como reflejo novedoso que devuelve el espejo profundo del pesimismo antiguo a la jovialidad imperante. En el *Edipo rey*, leemos una negación respecto de las afirmaciones épicas de Homero y de las instituciones que encontraron en Odiseo el fundamento para demoler la vieja ley en aras del establecimiento productivista de la polis secular. Leemos el señalamiento sobre la implicación de la abolición del mundo encantado, cuyo efecto no sería otro que el del encantamiento de la razón desencantadora. Con Edipo, el fundador de la nueva heroicidad, el rechazo de los jirones del monstruo que representó la vieja época distiende lo humano sobre la totalidad del espacio de inscripción que lo haría el único objeto. Rechazado el cadáver del monstruo —diferencia fundamental respecto de Apolo, matador de monstruos—, el mito deviene tragedia, y la tragedia insiste en el resurgimiento del mito en el corazón del hombre que todo lo puebla. Hay, pues, en la tragedia, un ejercicio crítico que presenta el resultado análogo de las afirmaciones de la épica, a partir del cual se distiende una apelación jurídica, política y moral que inscribe, en el registro de la necesidad, ante la impunidad absurda del héroe fundacional. A Odiseo, la tragedia opone a Edipo, en quien se articuló la indiscernibilidad del deseo respecto de la razón, y con ello la criminalidad de ésta, incompatible con el lugar del gobierno por ser incompatible con la ley de la tierra.

Con Freud, Edipo no pierde el estatuto trágico, en el sentido en que con él se individua aquella relación criminal con la verdad y la razón, indiferenciable del deseo que la habita. Trágico él mismo, Freud imputa el Edipo en la familia burguesa como el efecto *necesario* de la lógica inmediata de reconocimiento mediante la cual se configura aquella, idéntica a la lógica capitalista. En tanto que producto, el Edipo goza de un proceso productivo que es susceptible de análisis, en la medida en que éste no es sino el que le es propio a la consistencia de la lógica de la familia y la del capitalismo. Por medio de la arqueología freudiana, se distendieron los procesos de construcción del Edipo como las

prácticas culturales que erotizan la necesidad y que desdoblan el deseo como condición de la sobrevivencia. Prácticas que producen el devenir sexual de la criatura humana, primero, genital, después, hasta alcanzar la constitución fálica de la propiedad privada que habrá de elegirse ante la amenaza de castración, y de cuyo ejercicio y efectividad dan cuenta la pertenencia al lenguaje y a la cultura.

En aras de conservar el *falo* que se es o que se tiene —diferencia real entre los sexos—, la economía entera del deseo habrá de ser sepultada por el principio de realidad, con el que acaece la cultura por medio del sujeto que la representa. El principio de realidad, pues, subsume el principio del placer, cuyo fin es la persistencia del menor estímulo, sin aniquilarlo del todo. Aquella subsunción primordial permite la subsistencia de los oprimidos bajo su yugo. El imperativo subjetivo de la cultura no elimina el deseo de la materia en la que se imprime. Lo presenta como exterioridad, primero, y luego se interioriza en el cuerpo por medio de las representaciones erotizadas de la ley paterna. Se adviene sujeto *en* la cultura, y dicho advenimiento no significa sino la coexistencia del deseo y la ley en un conflicto universal que Freud llamó neurosis. ¿Qué es la neurosis, sino la condición imperfecta del sujeto que representa la cultura y cuyo fin es reproducirla, al mismo tiempo que es la interdicción respecto de las aspiraciones pulsionales del deseo que intenta ir hacia su satisfacción?

La neurosis, pues, ha sido concebida en los términos literarios de Marguerite Duras, ha sido asumida como *el mal de la muerte*, en la medida en que esto significa el detenimiento del sujeto y del deseo en aras de la conservación animal —en los términos de Marx— del yo que representa a los sujetos. Duras llama *mal de la muerte* a esa presencia que es ausencia, a la unidad aparente que es fragmentación real y que no significa sino la condición de posibilidad para estar *en* la cultura. De acuerdo con Jacques Lacan, la neurosis es un problema que el ser plantea al sujeto, enigma de cuya resolución depende no sólo la prosecución de la producción total del proyecto productivista que tiene lugar históricamente como modernidad capitalista, sino el destino de los sujetos que padecen *el mal de la muerte* en la cultura, del que depende, en última instancia, el carácter histórico del proyecto que nos subsume. Si hemos articulado el deseo y la soledad como las condiciones de la producción del sujeto moderno, no ha sido sino sobre la base histórica que permite la

literatura, la filosofía y el psicoanálisis, y que distiende al sujeto neurótico como la actualidad insoslayable que representa, en todo caso, el fiel de la balanza con el que será necesario juzgar la naturaleza misma de esta historia que soportamos todos.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, trad. José Esteban Calderón *et al*, FCE, México, 2004.

-Adorno, Theodor W. - Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. Juan José Sánchez, Trotta, 7ª ed., Madrid, 2005.

-Adorno, Theodor W., “Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada”, en *Obra Completa*, trad. Joaquín Chamorro Milke, Akal, vol. 4, Madrid, 2004.

-André, Serge, *Flac*, trad. Tamara Francés y Néstor Braunstein, Siglo XXI Editores, México, 2000.

-Aristóteles, *Poética*, trad. Salvador Mas, ed. Biblioteca Nueva, col. Clásicos del pensamiento, no. 10, Madrid, 2000.

-Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, ed. Contrahistorias. La otra mirada de Clío, México, 2005.

-Borges, Jorge Luis, *Nueva antología personal*, Siglo XXI Editores, México, 2009.

-Braunstein, Néstor, *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, Siglo XXI Editores, México, 2011.

-Calasso, Roberto, *Las bodas de Cadmo y armonía*, trad. Joaquín Jordá, Alianza Editorial, 4ª ed., Barcelona, 2006.

-_____, *Los cuarenta y nueve escalones*, trad. Joaquín Jordá, Alianza Editorial, Barcelona, 1994.

- Descartes, René, *El discurso del método*, trad. Fernando Alonso, Akal, Madrid, 2007.
- Deleuze, Gilles, - Guattari, Félix, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 1985.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, trad. José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, 4ª ed., Valencia, 2006.
- Duras, Marguerite, *El hombre sentado en el pasillo y el mal de la muerte*, trad. Beatriz de Moura, et al, Tusquets Editores, col. Fábula, no. 299, México, 2010.
- _____, *El dolor*, trad. Clara Janés, Alba Editorial, Barcelona, 1999.
- _____, *Escribir*, trad. Ana María Moix, Tusquets Editores, col. Marginales, no. 135, Barcelona, 1994.
- Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM-El Equilibrista, México, 1995.
- _____, (comp.) *La americanización de la modernidad*, UNAM/CIAN-Era, México, 2008.
- _____, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010.
- _____, *Definición de la cultura*, FCE-Itaca, 2ª ed., México, 2010.
- Esquilo, *Las Euménides*, trad. Bernardo Perea Morales, Gredos, Madrid, 1986.
- _____, *La Orestíada*, trad. Bernardo Perea Morales, Gredos, Madrid, 1993.

-_____, *Los siete contra Tebas*, Bernardo Perea Morales, Gredos, Madrid, 1986.

-Eurípides, *Medea*, UNAM-SEP, México, 1921.

-Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera*, trad. Manuel Arranz, Pre-Textos, Valencia, 5ª ed., 2004.

-_____, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch, Gedisa Editorial, Barcelona, 2008.

-_____, *Sobre la ilustración*, trad. Antonio Campillo, *et al*, Tecnos, col. Clásicos del pensamiento, no. 154, Madrid, 2003.

-Freud, Sigmund, “La interpretación de los sueños” [1900], en *Obras Completas*, vols. IV y V, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

-_____, “Fragmento de un caso de histeria (Dora)” [1901], en *Obras Completas*, vol. VII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

-_____, “Tres ensayos de teoría sexual” [1905], en *Obras Completas*, vol. VII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

-_____, “Carácter y erotismo anal” [1908], en *Obras Completas*, vol. IX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

-_____, “La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna” [1908], en *Obras Completas*, vol. IX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

-_____, “La novela familiar de los neuróticos” [1908], en *Obras Completas*, vol. IX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

-_____, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años” [1909], en *Obras Completas*, vol. X, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- _____, “A propósito de un caso de neurosis obsesiva” [1909], en *Obras Completas*, vol. X, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- _____, “Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci” [1910], en *Obras Completas*, vol. XI, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- _____, “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa” [1912], en *Obras Completas*, vol. XI, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- _____, “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos” [1913], en *Obras Completas*, vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- _____, “Introducción del narcisismo” [1914], en *Obras Completas*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- _____, “Pulsiones y destinos de pulsión” [1915], en *Obras Completas*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- _____, “La represión” [1915], en *Obras Completas*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- _____, “Lo inconciente” [1915], en *Obras Completas*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- _____, “Más allá del principio del placer” [1920], en *Obras Completas*, vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- _____, “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina” [1920], en *Obras Completas*, vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- _____, “Psicología de las masas y análisis del yo” [1921], en *O. C.*, vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- _____, “Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad” [1921], en *Obras Completas*, vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- _____, “El yo y el ello” [1923], en *Obras Completas*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- _____, “La organización genital infantil (una interpolación en la teoría de la sexualidad infantil)” [1923], en *Obras Completas*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- _____, “Neurosis y psicosis” [1923], en *Obras Completas*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- _____, “El problema económico del masoquismo” [1924], en *Obras Completas*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- _____, “El sepultamiento del complejo de Edipo” [1924], en *Obras Completas*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- _____, “La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis” [1924], en *Obras Completas*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- _____, “La negación” [1925], en *Obras Completas*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- _____, “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos” [1925], en *Obras Completas*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

- _____, *El malestar en la cultura*, trad. Ramón Rey, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- _____, *Introducción al psicoanálisis*, trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- _____, “Moisés y la religión monoteísta” [1939], en *Obras Completas*, vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá, Alianza Editorial, 4ª ed., Barcelona, 2005.
- Graves, Robert, *Los mitos griegos*, trad. Esther Gómez Parro, Alianza Editorial, 4ª ed., vol. II, Madrid, 2011.
- Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- Hesíodo, *Teogonía*, trad. Paola Vianello de Córdoba, UNAM, México, 1978.
- Homero, *Odisea*, trad. José Manuel Pavón, Gredos, Barcelona, 2007.
- Kafka, Franz, *Cuentos completos*, trad. José Rafael Hernández Arias, Valdemar, Madrid, 2004.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, 22ª ed., Madrid, 2004.
- _____, *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 2ª ed., México, 1979.
- Lacan, Jacques, *Escritos*, trad. Tomás Segovia, vol. 1, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002.

- _____, *El mito individual del neurótico, o poesía y verdad en la neurosis* [1952], trad. Gerardo Arenas, Paidós, Buenos Aires, 2009.
- _____, *El Seminario*, Libro 6, “El deseo y su interpretación” [1958-1959], Seminario inédito.
- _____, *El Seminario*, Libro 10, “La Angustia” [1962-1963], trad. Enric Berenguer, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- _____, *Los nombres del padre* [1963], trad. Nora A. González, Paidós, Buenos Aires, 2005.
- _____, *El Seminario*, Libro 16, “De un Otro al otro” [1968-1969], trad. Nora A. González, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, trad. J. Almela, Siglo XXI Editores, 15ª ed., México-Madrid, 2008.
- Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Fernanda Aren, *et al*, Colihue, Buenos Aires, 2006.
- _____, “Manifiesto del partido comunista”, en Marx-Engels, *Obras Escogidas*, ed. Progreso, Moscú, 1989.
- _____, *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. Progreso, Moscú, 1989.
- Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, trad. Oberdan Caletti, Siglo XXI Editores, 12ª ed., México, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Ovidio, *Metamorfosis*, trad. Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias, Cátedra, 10ª ed., Madrid, 2011.

- Sábato, Ernesto, *El túnel*, Cátedra, 29ª ed. Madrid, 2006.
- Sófocles, *Edipo rey*, trad. Assela Alamillo, Gredos, Barcelona, 1992.
- _____, *Edipo en Colono*, trad. Assela Alamillo, Gredos, Barcelona, 1992.
- _____, *Antígona*, trad. Assela Alamillo, Gredos, Barcelona, 1992.
- Spinoza, Baruch de, *Tratado de la reforma del entendimiento*, trad. Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Yourcenar, Marguerite, *Fuegos*, trad. Emma Calatayud, Alfaguara, Madrid, 1995.
- _____, *Alexis o el tratado del inútil combate*, trad. Emma Calatayud, Alfaguara, 17ª ed., Madrid, 2002.
- Woolf, Virginia, *Un cuarto propio*, trad. María Kodama, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- Wilde, Oscar, *De Profundis*, trad. María Luisa Balseiro, Siruela, Madrid, 2006.