

TESIS DOCTORAL

**DE LA FILOSOFÍA AL PSICOANÁLISIS.
ITINERARIO DEL CONCEPTO DE
REPETICIÓN EN LA OBRA DE JACQUES
LACAN**

CARMEN ELISA ESCOBAR MARÍA

Licenciada en Psicología

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNED

MADRID

2011



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNED

**DE LA FILOSOFÍA AL PSICOANÁLISIS.
ITINERARIO DEL CONCEPTO DE
REPETICIÓN EN LA OBRA DE JACQUES
LACAN**

TESIS DOCTORAL

DOCTORANDA: CARMEN ELISA ESCOBAR MARÍA

Licenciada en Psicología

DIRECTOR: ANTONI VICENS LORENTE

Catedrático de Filosofía

TUTORA: CRISTINA DE PERETTI

Catedrática de Filosofía

MADRID

2011



Agradecimientos

Van mis agradecimientos a la Universidad del Norte de Barranquilla por el soporte para concretar un doctorado que hubiese resultado muy difícil sin su ayuda. Especialmente a Beatriz de Torres, por su diligencia y confianza. A Antoni Vicens, el director, por haber aceptado serlo cuando no parecía haber nadie, en el mundo que me rodeaba, que habitara en ese incómodo litoral entre filosofía y psicoanálisis. Le agradezco también porque cada señalamiento suyo estuvo destinado a animarme a seguir escribiendo. A Paco Vidarte, por aquella interpretación crítica de la repetición freudiana en el curso de doctorado 2006-2007; por refutarla, me vi llevada a indagar lo que hasta ahí había dado por indiscutible. A mi amiga Isabel, tan dotada para el tipo de conversación que con frecuencia echo de menos en esta esquinita de la Tierra que es Barranquilla. A Luis, compañero de mucho más que media vida. A Alfredo, Pablo y Gabriela, mis hijos, y con eso creo decir todo. A Guy Le Gaufey, aunque no sabe bien qué se ha escrito en esta tesis.

Índice

Agradecimientos	5
Acerca de la citación de las obras	11
INTRODUCCIÓN	15
<i>Repeticiones</i>	15
<i>Lacan y la filosofía</i>	21
<i>La repetición en el psicoanálisis</i>	25
Parte I	
Filosofía	33
NOTA PRELIMINAR	35
<i>Kierkegaard en Lacan</i>	35
1. KIERKEGAARD: LA REPETICIÓN	41
1.1. “Repetición” en Kierkegaard	44
<i>Acerca de “categoría” y “concepto” en Kierkegaard</i>	47
<i>Las enseñanzas de la ironía</i>	47
1.2. La repetición como pregunta	53
1.3. Repetición y recuerdo	57
<i>Una distinción entre memoria y recuerdo</i>	58
<i>El amor y la repetición</i>	61
1.4. Elección y libertad	66
<i>Movimiento</i>	66
<i>El silencio de la ética</i>	68
<i>El interés</i>	73
<i>Elegir</i>	75
<i>¿Qué se elige?</i>	78
<i>Producir la repetición</i>	81
1.5. Angustia, temporalidad y objeto	84
<i>Angustia y pena</i>	85
<i>El objeto de la angustia</i>	87

<i>Temporalidad, libertad</i>	92
<i>El instante</i>	93
<i>Pecado</i>	94
<i>Las dos angustias</i>	98
2. NIETZSCHE: EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO	101
2.1. El eterno retorno de lo mismo. El concepto	101
2.2. Historia y retorno	106
2.3. Los sentidos del eterno retorno	112
2.4. Lectura de Heidegger	116
2.4.1 Las tres “comunicaciones”	120
a) “La Gaya ciencia”	120
b) Zaratustra	123
c) “Más allá del bien y del mal”	128
2.5. Los fragmentos póstumos	130
<i>Eterno retorno y voluntad de poder</i>	132
<i>Vida y muerte</i>	134
2.6. ¿Qué retorna?	139
Parte II	
Psicoanálisis	143
3. FREUD: LA COMPULSIÓN DE REPETICIÓN	145
3.1. Freud y la filosofía	145
3.1.1. Nietzsche y Freud	149
<i>La recepción freudiana de Nietzsche</i>	151
<i>Pulsión y Voluntad de poder</i>	162
3.2. Recorrido freudiano de la repetición	171
<i>Memoria</i>	171
<i>Retorno</i>	173
3.2.1. Repetición – Reproducción	177
3.2.2. Pulsión de muerte y repetición	180
<i>“Más allá del principio del placer”</i>	183

<i>"Demoníaco" en Freud</i>	190
<i>¿Cuarto ejemplo de "Más allá del principio del placer"? Lo demoníaco en la transferencia</i>	192
<i>El trauma</i>	197
3.2.3. El dualismo pulsional: (1920 - 1938)	200
<i>Después de 1920</i>	205
3.3. Después de Freud	209
<i>Algo más sobre la pulsión de muerte</i>	209
4. LACAN: AUTOMATISMO DE REPETICIÓN	215
4.1. La repetición de los primeros tiempos	218
<i>Sustituciones de 1966</i>	218
4.2. Pulsión de muerte y automatismo de repetición	228
<i>El retorno a Freud</i>	228
<i>Lo simbólico</i>	229
4.2.1. "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica"	231
<i>Insistencia repetitiva</i>	232
<i>El mundo de los objetos se estructura por repetición</i>	235
<i>Circuitos</i>	238
4.2.2. "El seminario sobre La carta robada"	243
<i>Una carta siempre llega a su destino</i>	250
<i>El aporte de 1966 al Seminario de "La carta robada"</i>	253
4.3. La función del trazo unario	257
5. TYCHE, AUTOMATON, RE-PETICIÓN	263
<i>Excomuni3n y angustia</i>	265
<i>Inconsciente</i>	267
<i>Inconsciente ≠ Repetici3n ≠ Transferencia</i>	270
5.1. Tyche y automaton	271
<i>Týchē y aut3maton en Arist3teles</i>	273
<i>La tyche, encuentro fallido con lo real</i>	276
<i>Malos y buenos encuentros</i>	279
<i>Consideraciones previas al Reverso del psicoanálisis</i>	281

5.2. El goce en la repetición	285
5.3. Re-petición, repetición	287
CONCLUSIONES GENERALES	295
Referencias	299

Acerca de la citación de las obras

Para establecer un criterio de citación más claro, los textos, obras y artículos más referenciados en esta investigación han sido resumidos con las siglas siguientes, excluyendo los citados una sola vez. Los detalles de las ediciones y versiones consultadas se encuentran en la sección de "Referencias".

Kierkegaard

DI	<i>Diario íntimo</i>
CA	<i>El concepto de la angustia</i>
EI	<i>El instante</i>
DO	<i>Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas</i>
EM	<i>La enfermedad mortal</i>
R	<i>La repetición</i>
MF	<i>Migajas filosóficas o un poco de filosofía</i>
OO I	<i>O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I</i>
OO II	<i>O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II</i>
CI	<i>Sobre el concepto de ironía</i>
TT	<i>Temor y temblor</i>
IV	<i>In vino veritas</i>

Nietzsche

AZ	<i>Así habló Zaratustra.</i>
EH	<i>Ecce Homo</i>
FP	<i>Fragmentos póstumos</i>
GC	<i>La ciencia jovial. "La gaya scienza"</i>
SU	<i>Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida</i>
VP	<i>Voluntad de poder</i>
MBM	<i>Más allá del bien y el mal</i>
FP	<i>Los filósofos presocráticos</i>

Heidegger

N I	<i>Nietzsche I</i>
N II	<i>Nietzsche II</i>

Freud

En el caso de Freud, se han seguido las *Obras Completas* traducidas por J. L. Etcheverry y publicadas por Amorrortu editores (1974-1985); sin embargo, cuando fue necesario se consultó la traducción más amable pero menos

rigurosa de Luis López-Ballesteros y de Torres (1922-1934) y Ludovico Rosenthal (1952-1956). Las citas siempre corresponden a la edición de 1976 de Amorrortu.

OC	<i>Obras completas.</i>
CJ	<i>Cartas de juventud</i>
CF	<i>Cartas a Fliess</i>
PP	<i>Proyecto de Psicología para neurólogos</i>
IS	<i>La interpretación de los sueños</i>
PVC	<i>Psicopatología de la vida cotidiana</i>
TE	<i>Tres ensayos de teoría sexual</i>
G	<i>El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen</i>
RRR	<i>Recordar, repetir y reelaborar</i>
DT	<i>Sobre la dinámica de la transferencia</i>
PD	<i>Pulsiones y destinos de pulsión</i>
LO	<i>Lo ominoso</i>
MPP	<i>Más allá del principio del placer</i>
PM	<i>Psicología de las masas y análisis del yo</i>
YE	<i>El yo y el Ello</i>
ND	<i>Una neurosis demoníaca en el siglo XVII</i>
ISA	<i>Inhibición, síntoma y angustia</i>
MC	<i>El malestar en la cultura</i>
AT	<i>Análisis terminable e interminable</i>
EP	<i>Esquema del psicoanálisis</i>
MM	<i>Moisés y la religión monoteísta</i>

Lacan

En cuanto a los seminarios, siempre se cita el texto establecido por J. A. Miller titulado como *El seminario*, seguido por la secuencia del número que corresponde al orden cronológico con el que fueron dictados. Para los seminarios inéditos se ha indicado la versión de la que provienen y su traductor. Cuando ha sido necesario, se ha recurrido al cotejo con las estenotipias de los seminarios en la versión disponible en <http://www.ecole-lacanienne.net>, la conocida como "J.L.". Con *Escritos* la situación es más clara y sin polémica. Fue publicado en vida de Lacan. En este trabajo se ha utilizado la reciente versión (2008) "corregida y aumentada" de Siglo XXI editores y la francesa de *du Seuil*. Como *Autres écrits*, J. A. Miller recopiló buena parte de artículos y conferencias no contenidos en *Escritos*. No ha sido traducido al español como conjunto, pero sí de manera individual.

- E1 *Escritos 1*
T *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*
FC *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*
CP *Acerca de la causalidad psíquica*
SIR *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*
SCR *El seminario sobre "La carta robada"*
A *El Atolondradicho*
S1 *Los escritos técnicos de Freud*
S2 *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*
S4 *La relación de objeto*
S5 *Las formaciones del inconsciente*
S7 *La ética del psicoanálisis*
S8 *La transferencia*
S10 *La angustia*
S11 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*
S16 *De un Otro al otro*
S17 *El reverso del psicoanálisis*
S18 *De un discurso que no fuera del semblante*
S20 *Aun*
S22 *RSI*

Deleuze

- DR *Diferencia y repetición*

Nunberg, H., & Federn, E.

- RM I *Las reuniones de los miércoles. Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Tomo I: 1906-1908*
RM II *Las reuniones de los miércoles. Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Tomo II: 1908-1909*

INTRODUCCIÓN

“En el vocabulario crítico la palabra *precursor* es indispensable, pero habría que tratar de purificarla de toda connotación de polémica o de rivalidad. El hecho es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro.”

J. L. Borges. *Kafka y sus precursores*, 1951

Repeticiones

Si bien la repetición ha sido una pregunta permanente en la filosofía, ya sea como ley de la naturaleza y sus ciclos de semejanza; como ley de la memoria; ligada a la moralidad (hábitos del comportamiento), o al pensamiento (hábitos del conocimiento), es solo con Kierkegaard y Nietzsche que pasa a ser el objetivo fundamental. Ambos hacen de la repetición, cada uno a su manera, la categoría fundamental de la filosofía del porvenir. La repetición pasa así, de ser estrictamente iterativa, a ser instauradora y buscadora de sentido, como momento existencial (Cf. Deleuze, 2002; Guest, 1990). Alcanza con Kierkegaard, a quien podría atribuirse la creación del concepto desde el punto de vista existencial, el punto máximo de interrogación.

El presente trabajo tiene un doble propósito: delimitar el aporte particular de Jacques Lacan al concepto de repetición; pero este propósito no podría cumplirse, cabalmente, sin la incorporación de los pensadores que hicieron de la repetición un tema fundamental, cuyo aporte se imbrica de un modo particular en su enseñanza¹. Freud, en primer lugar, aunque invirtiendo el orden histórico, por ser quien provee la base a Lacan; Kierkegaard, quien da el estatuto de categoría y concepto existencial a la repetición y la angustia, donando el presente perpetuo o un futuro que modifica el pasado, y sobre todo,

¹ En la filosofía contemporánea los trabajos centrales sobre la repetición van por cuenta de Deleuze y Derrida, pero de cierta forma son posteriores, o son estimulados, o quizá estimulan el de Lacan. Queda fuera aquí, también, la discusión de la mutua permeabilidad posible entre el psicoanalista y los filósofos. No obstante se debe señalar, como lo hizo con profundidad Deleuze en *Diferencia y repetición*, que la repetición (y la diferencia) ha sido objeto de análisis en Platón, Aristóteles, Leibniz, Hegel, Heidegger y muchos más. Basta observar el “Índice de autores y temas” en *Diferencia y repetición*, para tener una idea de la amplitud e importancia del tema. Cf. Deleuze, *DR*, pp. 447-460.

la novedad que toda repetición como tarea de la libertad conlleva. Y Nietzsche, que hace del eterno retorno de lo mismo el mayor peso para el humano, y por esto mismo, un objeto del querer.

El psicoanálisis se hizo cargo de la pregunta, planteada ya en otros términos. Freud intenta explicar un dato de su experiencia: la repetición en el comportamiento, en el síntoma neurótico, en lo inasimilable del trauma; un principio que parece estar más allá de lo vital. Y luego Lacan, en lo que podría calificarse de incesante itinerario, intenta hacer transmisible la repetición como concepto fundamental del psicoanálisis, menos demoníaco, efecto estructural de la constitución subjetiva.

Hay repeticiones en casi todo, o casi todo está constituido de repeticiones. Si la repetición se define como aparición nueva y múltiple de una misma cosa, se entiende bien que allí podrían ser contenidos una gran cantidad de fenómenos y seres, de todos los órdenes y reinos, ya sea en lo real, en el espíritu, en el lenguaje (Négozio, 2007, p. 7). Más aún, uno de los principios de lo real es la repetición. Pero una noción tan comprehensiva y compleja no puede ser cerrada en un concepto² y hacer un inventario es tarea interminable. Un breve preámbulo será necesario para ubicar conceptualmente la repetición que guía el presente trabajo.

En filosofía, la repetición es más bien el índice temático de un amplio campo conceptual subyacente (Cf. Guest, 1990)³. Comenzando por la doctrina antigua del eterno retorno, atravesando la tradición metafísica y tocando los basamentos de la racionalidad científica con sus nociones de constancia, identidad, regularidad, y de leyes. La idea de la repetición pura como simple

² S. Négozio (2007, p. 39) sin embargo, ha intentado, en un texto dedicado a la repetición, una definición general: "la idea o principio de *todo* por el cual (operación, relación, fenómeno, ley, significación, voluntad) un conjunto de signos o de elementos determinados (un alfabeto, un conjunto de átomos o de cifras, por ejemplo) o a determinar, *puede producir* o pasar a un conjunto de compuestos (palabras, moléculas, números, por ejemplo) formados a partir de esos signos o elementos". Es pues el elemento obligado de las reglas de formación, de composición, de combinación.

³ Para este muy breve recuento histórico me basaré en la redacción que realizó Guest para "L'Encyclopédie philosophique universelle" en la entrada "Repetición" en *Las Nociones filosóficas*, T 2, apartado "Filosofía occidental", Cf. también el estudio de R. Adams (2007, pp. 98-100), sobre Lacan y Kierkegaard.

iteración -mucho antes de la forma matemática⁴- de una configuración idéntica en el proceso temporal, se constituyó en el factor sustancial en la aprehensión de la permanencia de la *Physis* en la filosofía presocrática, bajo el supuesto despliegue regular de su devenir conforme a las leyes de la naturaleza. Es la naturaleza la que "(...) aparece como el dominio originario de la repetición en la estricta medida en que parece tener que reinar en ella la legalidad eterna de la circularidad periódica del ciclo y de la esfera: el movimiento perpetuo y cerrado, en sí inmóvil e inmutable, del eterno retorno que gobierna el fondo de la filosofía griega de la naturaleza" (Guest, 1990, p. 2233).

La repetición es sobre todo una intuición filosófica fundamental. De los presocráticos a Aristóteles se intenta dar cuenta de la inmensa variedad y profusión de fenómenos de la naturaleza, pero también de la permanencia de la *physis*, buscando en la repetición cíclica la unidad de una ley, *nomos*, *arché*, *armonia*, *logos*. La doctrina de la transformación de los elementos de Heráclito, el retorno de lo que nace y de lo que desaparece, la física en el *Timeo* de Platón, la cosmología aristotélica en *De Caelo*; suponen una repetición de lo idéntico en el devenir cuyo marco de referencia es la ontología platónica de lo Mismo y de lo Otro (Guest, *Ibíd.*).

En cuanto al comportamiento humano, las indagaciones de Mircea Eliade mostraron como en este intento de aprehender la periodicidad de la naturaleza, o la necesidad de suponer un principio primero de inteligibilidad, el acto, para un hombre "primitivo", no tiene sentido o realidad si no lo puede inscribir como renovación de un acto primordial: Lo que hace *ya se hizo*. Tiene que haber sido ya hecho por otro (Eliade, 2006, p. 16).

Este orden y regularidad será referido a la historia humana a través de la idea de un momento de fundación, de instauración originaria perdida, mitología del recomienzo imperfecto, que involucra hasta el orden político. Muestra una necesidad de estructura que gobierna la sistematicidad ontológica en la que la dialéctica constituye el método y que hace de la "reanudación" del saber en sí mismo que es la reminiscencia (*anamnesis*) la verdadera "re-petición",

⁴ Las idealidades lógico-matemáticas que implican la iterabilidad esencial.

susceptible de reiteración universal: operación restauradora de retorno filosófico al orden inteligible de las Ideas y la Idea del Bien. Es así como el despliegue del conocimiento filosófico (de Platón a Hegel) se enlaza con la idea de que el método de la filosofía debía constituir la re-petición: no la institución inicial sino la re-petición de la cosa misma en el sentido de restitución, de retoma (Guest, *Ibíd.*).

Para Hegel, la naturaleza como exterioridad de la Idea, es el reino de la repetición (movimientos circulares sin historia). En la naturaleza, el tiempo es el instante, pero no así en el Espíritu, que escapa al reino de la repetición, porque en el seno mismo de la “re-petición” fenomenológica de sí mismo, nada se repite idénticamente. El Espíritu se mueve propiamente en el tiempo en donde se efectúa la experiencia subjetiva de la memoria, del temor y la esperanza, por esto puede escapar a la repetición, que es expulsada por la mutación o metamorfosis que se alcanzaría. Mientras que, el pasado y el futuro del tiempo, aunque existan en la naturaleza, son el espacio (Guest, *Ibíd.*, *Cf.* Hegel, *Enciclopedia*, §256). La repetición es puramente espacial, ajena al espíritu que es temporal.

La repetición en la historia escapa al objetivo de este trabajo⁵. Lo que interesa resaltar es que en el pensamiento moderno - habría que incluir un largo listado de pensadores además de Kierkegaard y Nietzsche: Bergson, Heidegger, Freud- se ha contrapuesto la repetición al pensamiento antiguo del eterno retorno. Específicamente Kierkegaard propone la repetición en la esfera de la existencia individual oponiéndola a la reminiscencia platónica, de un modo para el que resulta inadecuada la dialéctica hegeliana como método de penetración.

Deleuze (2002), en *Diferencia y repetición*, establece unos puntos de convergencia entre Kierkegaard y Nietzsche. Tal vez baste su primera afirmación en la introducción al texto, para ponernos en los carriles de lo que se trata: la repetición no es la generalidad. Allí subrayó la fuerza común y las coincidencias entre Kierkegaard y Nietzsche⁶: “Cada uno de ellos, a su manera,

⁵ *Cf.* los trabajos de P-L, Assoun respecto a Marx y de Žižek con Hegel.

⁶ Derrida (1984) también establece un lazo entre Nietzsche, Kierkegaard y Freud, para señalar cómo, aunque de distinta manera, abordan la filosofía y la vida, la ciencia y la filosofía de la vida

hizo de la repetición no sólo una potencia propia del lenguaje y del pensamiento, un pathos y una patología superior, sino también la categoría fundamental de la filosofía del porvenir” (DR, p. 27). Son tres las coincidencias señaladas por Deleuze: a) Los dos hacen de la repetición misma algo nuevo o la formulan como objeto supremo de la voluntad y la libertad. Se trata de hacer de la repetición el objeto mismo del querer. Deleuze se plantea una pregunta clave sobre Nietzsche y el eterno retorno: “Y cómo es posible que el pensador que más lejos llevó a la crítica de la noción de ley pueda reintroducir el eterno retorno como ley de la naturaleza” (DR, p. 28); b) Precisamente, y es lo que se quiere resaltar, en ambos se trata de oponer la repetición a las leyes de la naturaleza, como se señalará en los capítulos 1 y 2 (Cf. *Así habló Zaratustra*); c) Ambos oponen la repetición a la ley moral para convertirla en suspensión de la ética, en pensamiento del más allá del bien y del mal. Es presentada como el logos del solitario, del singular: “Cualquiera cosa que quieras quiérela de tal manera que quieras también su eterno retorno”.

Afirmación de Nietzsche que derriba a Kant en su propio terreno porque en lugar de referir la repetición a una ley moral supuesta, parece hacer de la repetición misma la única forma de una ley que va “más allá de la moral” (DR, p. 30). “Más complicado aún, la forma de repetición en el eterno retorno es la forma brutal de lo inmediato, de lo universal y lo particular reunidos, que destrona toda ley general, disuelve las mediaciones, hace perecer los particulares sometidos a la ley” (Ibíd.). Kierkegaard y Nietzsche oponen la repetición no sólo a las generalidades del hábito sino a las particularidades de la memoria. La repetición es formulada como doble cadena del hábito y de la memoria, constituyéndose, entonces, en el pensamiento del porvenir. Se opone, al mismo tiempo, a la categoría antigua de reminiscencia y a la moderna del *habitus*. Si no hay ciencia más que de lo que se repite, en ellos “repetir es comportarse respecto a algo único o singular, que no tiene algo semejante o equivalente” (DR, p. 21). La repetición expresa así entonces la singularidad

con su nombre, en su nombre. En *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (p. 43).

contra lo general. De la ley moral, del hábito, de la ley de la naturaleza no se produce una verdadera repetición.

Para Deleuze una palabra que define lo que está en juego es *potencia* (*DR*, p. 30). Es por la repetición que el olvido se convierte en una potencia positiva y el inconsciente en un inconsciente superior positivo. El olvido, en tanto fuerza, sería así, parte integrante del eterno retorno. ¿De dónde viene esta coincidencia, ese objetivo fundamental de Kierkegaard y Nietzsche? Viene de que en los dos, en toda la obra, el movimiento es lo que está en tela de juicio. Su reproche a Hegel: Haberse quedado en el movimiento falso, lógico abstracto, es decir, en la mediación. Pero no quieren proponer una nueva representación del movimiento porque la representación ya es mediación: Se trata de conmovir el espíritu fuera de toda representación, hacer del movimiento mismo una obra, una interpretación, introducir signos directos en vez de representaciones mediatas. Hay algo más señalado por Deleuze: la generalidad siempre designa la potencia lógica del concepto, y la repetición, testimonia su impotencia o límite real: “es el hecho puro de un concepto de comprensión finita, obligado a pasar a la existencia” (*DR*, p. 38). Esa impotencia del concepto es planteada nuevamente por Lacan.

Este paso de pasar la repetición a la existencia, toma otro destino en Freud. De Kierkegaard no tiene noticias, en lo que se conoce. Respecto de Nietzsche, cuya relación se tratará con algún detenimiento en el capítulo 3, encuentra analogías o equivalencias entre su compulsión de repetición y el eterno retorno de mismo. Pero en Freud se trata de una repetición que viene del sujeto, solo que éste la experimenta como ajena, como influencia exterior, quiere decir, es inconsciente. No es pues un acto de la voluntad ni del querer. Es un fenómeno clínico constatable, inicialmente visto como la puesta en marcha del amor de transferencia en un análisis; aun más, ese amor mismo es repetición. Neurosis de destino, retorno de lo reprimido, en suma, no puede ser más que efecto estructural del inconsciente, y por tanto de la represión. El fenómeno de la repetición en transferencia lo extenderá a vivencias ominosas, a repeticiones de fracasos, al juego del niño, a la repetición del trauma; arribando en 1920 a la hipótesis relativamente satisfactoria, ya que no la cambia, de que

solo una pulsión de muerte actuante en el humano podría explicar esta compulsión “demoníaca”⁷.

Lacan y la filosofía

Para B. Ogilvie, con razón, parte de la novedad de Lacan respecto de Freud es el sesgo de la apuesta filosófica que representa. Siempre atento a las repercusiones de sus elaboraciones en el campo filosófico y a buscar allí el vocabulario que necesita, también estaba dispuesto a interrogar las condiciones de posibilidad de su propia elaboración conceptual (Ogilvie, 2000, pp. 29-30)⁸. Analizar la relación de Lacan con la filosofía y los filósofos, excede en mucho el objetivo de este trabajo, dada su amplitud, complejidad, y su carácter eminentemente controversial si se mira desde fuera del psicoanálisis. Bastará aquí con señalar algunos aspectos ligados con su planteamiento sobre la repetición, que en primera instancia, vale señalar, no es un tema de debate con la filosofía, más bien parece extraer, sin conflicto, aquello que le permite construir su propio concepto.

Es cierto que Lacan se debatía con la filosofía⁹. Su relación era de vieja data. También como el mismo Freud, es un interés que antecede la formación médica y que se remonta a la juventud muy temprana: a los 13 años lee Spinoza y luego Nietzsche, sobre todo *Zarathustra*. Según E. Roudinesco (1994), después de la epopeya surrealista, frecuentar en los años 30 a Koyré, Kojève y George Bataille, le permitió a Lacan iniciarse en una modernidad filosófica que pasaba por la lectura de Husserl, Nietzsche, Hegel y Heidegger, y sin la que habría quedado confinado en una lectura académica de conceptos freudianos (p. 138). Aunque Roudinesco no menciona a Kierkegaard, sin duda está entre las lecturas

⁷ Una concepción de repetición que para Deleuze (2002, p. 165), está sometida a las exigencias de la representación.

⁸ Sobre este punto *Cf.* el coloquio del Colegio Internacional de Filosofía en 1997: *Lacan con los filósofos*.

⁹ La amplitud de temas filosóficos y de filósofos con los que Lacan dialoga, son evidentes en el índice de *Lacan avec les philosophes*, Coloquio organizado por el Collège International de Philosophie en 1991, como homenaje al autor de “Kant con Sade”: La Ética con Antígona, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Heidegger, la ciencia, la deconstrucción. En cambio, ninguna mención a Kierkegaard.

de sus primeros años de psiquiatra (a través de Jaspers también) y en su inicio como psicoanalista¹⁰.

La enseñanza de Lacan está atravesada por una aspiración sistemática discordante con el tropiezo permanente con un punto de evasión; el mismo que Lacan quiere señalar como inherente a la estructura. “Aspirado” por este afán, utiliza la filosofía como catalizador para reagrupar elementos dispersos y sistematizarlos (B. Ogilvie, 2000, p. 85; *Cf.* asimismo François Balmès, 2002, p. 18). Formando parte de la intelectualidad parisina siguió los cursos de Kojève y Koyré sobre Hegel. Las referencias a la filosofía son constantes, quiere ser escuchado por los filósofos y algunos de ellos asisten al famoso seminario que duró casi 30 años. Deja así que el discurso filosófico atraviese el psicoanálisis. Pero también es fuertemente marcado por Levi-Strauss, los lingüistas Saussure y Jakobson, iniciando una recuperación de la palabra y del lenguaje para el psicoanálisis. Lacan invita a volver sobre las viejas palabras de la metafísica como *esencia*, a sacar de ellas su utilidad al mejor estilo de Humpty Dumpty en *Alicia en el país de las maravillas*, aunque sea para descubrir que son ellas las que nos ponen a trabajar.

La “antifilosofía” que propone Lacan, encuentra su punto álgido en 1969-1970 en el seminario *El reverso del psicoanálisis*, cuando declara haber puesto en su lugar (quiere decir en la estructura de los cuatro discursos) a la filosofía, ubicando a Sócrates en el discurso histérico y no, como lo había considerado durante un tiempo, una especie de analista anticipado. Esta posición “antifilosófica” no puede entenderse sin la referencia al período de alianza con la ontología¹¹ a través de su relación con Heidegger, que había alcanzado el

¹⁰ Los estudios más sólidos que se conocen sobre Kierkegaard en Francia, se dan después de los años 60 (*Cf.* Stewart, J.; Depelsenaire, 2005 pp. 9-12). Interesa, especialmente, que Lacan estuvo imbuido de los movimientos iniciales en torno a Hegel y a Heidegger, y que en ese mismo seno el Kierkegaard existencialista también fue fundamental. Lo cierto es que Lacan realizó lecturas directas (traducidas, aunque podrían haber sido en alemán) de la obra de Kierkegaard y que esta lectura produjo observaciones originales sobre éste, al tiempo que apropiaciones valiosas para el psicoanálisis (Yves Depelsenaire. *Une analyse avec Dieu*, 2004).

¹¹ De la que son evidencia toda una lista de términos (sujeto, fantasma, inconsciente, goce y más) que se articulan con proposiciones que conjugan “el ser”; Según Balmès (2002, p. 228), Lacan nunca fue tan lejos en profundidad en la apropiación de Heidegger como en el seminario *La ética* de 1960, pero es allí en donde se produce el distanciamiento decisivo. Su hipótesis es que la experiencia freudiana impide a Lacan leer a Heidegger más que a través de deformaciones y

corazón de la formulación sobre la experiencia analítica que atraviesa toda su enseñanza: para cada uno lo que se juega en esa experiencia es su ser (Balmès, 2002, pp. 11, 12, 238).

Los planteamientos de Heidegger, de manera indudable, tienen efectos sobre el Lacan de los años 50. Específicamente su concepción de la historicidad. La afirmación de Heidegger de que la repetición revela al *Dasein* su propia historia (Heidegger, *Ser y tiempo*, 2009) debe ser entendida, como es obvio, según Schrag (1970) indagando por el uso del término en Heidegger. Allí Heidegger, muy pronto utiliza el término “repetición” ya cargado de connotaciones filosóficas más allá del uso ordinario. De modo general y siguiendo una vía negativa, Schrag (1970) plantea el sentido que Heidegger da a la palabra: repetición no significa una recurrencia histórica de los hechos, tampoco una recreación de incidentes en la vida de un individuo o una sociedad. No hay allí una doctrina del eterno retorno de un interminable ciclo cósmico (lo que no indica que el eterno retorno de lo mismo de Nietzsche corresponda a un principio cosmológico). No es una reedición de lo que antes pasó, ni tiene que ver con incidentes verdaderos o acontecimientos fechables.

De este modo la repetición en Heidegger es más recuperación que recurrencia, y lo que se reclama son las posibilidades, en lugar de los incidentes fácticos históricos. El pasado se recupera como posibilidad, porque la repetición produce una reapertura de este, para que lo *sido* pueda ser elegido una y otra vez. Sin ella, el pasado sería una serie de hechos aislados y sin sentido; es pues, la que da un sentido al pasado: fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es.

En efecto, la repetición proyecta posibilidades: abre aquello que hace posible algo (Heidegger, 2009, p. 341 §65). El pasado se convierte en significativo a la luz de la proyección y previsión de futuras posibilidades. La frase que condensa el movimiento de la repetición de lo posible en Heidegger se encuentra en §74, 385-386; 400-1: “La repetición ni se abandona al pasado ni

subversiones (Balmès, p. 118). Es decir, aunque Lacan constata la imposible unión entre filosofía y psicoanálisis, el deslinde se presenta más claramente en el Seminario 17, *El reverso del psicoanálisis*.

aspira a un progreso. En el instante, ambas cosas son indiferentes para la existencia propia. (...) Definiremos la repetición como el modo de resolución que se entrega a sí misma [una posibilidad heredada] y mediante el cual el Dasein existe explícitamente como destino". Es decir brota del futuro del Dasein¹².

No menos importante para Lacan es la lectura heideggeriana de los presocráticos. Tradujo en 1951, *Logos*, ensayo de Heidegger sobre el fragmento 50 de Heráclito. Sin embargo, esta indagación de las referencias en Lacan tiene sus riesgos, tal como lo señala Badiou (1993, *Lacan y los presocráticos*). Las referencias a los presocráticos son casi cifradas, aun así, Badiou propone una posible lectura a partir de cuatro problemas: a) el intento de ubicar "de qué impulso originario es heredero el psicoanálisis". b) La relación del psicoanálisis con Platón. c) La relación de Lacan con Heidegger completamente mediadas por los presocráticos (pp. 203 y 209-211), y d) La pregunta: "¿En relación a qué división primordial del pensamiento toma partido el psicoanálisis?".

a) Una de las referencias principales tiene que ver con la valiosa "inocencia" presocrática de la búsqueda incesante de "capturar" lo real bajo la garantía del discurso, es decir, confiándose en la pura supremacía del discurso (logos) para romper con las formas tradicionales del saber (p. 205). La "matematización", como forma pensable de lo real, ya ha sido presentida por los presocráticos bajo la utilización de la forma poética que anuncia la regularidad del matema. (Ibíd., Cf. Lacan, 1995, *Aun*, sobre Parménides). En cuanto a la línea genealógica del psicoanálisis, será con relación a Heráclito como se resolverá, según Badiou. A propósito de la repetición evocará a Heráclito en *La lógica del fantasma*. b) Para Badiou, Lacan utiliza los presocráticos en el marco de una delimitación difícil entre el psicoanálisis y el platonismo, y supondrá el señalamiento de un olvido en lo que va de los presocráticos a Platón pero a diferencia de Heidegger, no se trata de un olvido del sentido del ser sino de la

¹² Para Guest -el presente vivo (*lebendige Gegenwart*) de Husserl, el instante del pensamiento del eterno retorno (*eiwige Wiederkehr*) de Nietzsche, la intuición de la duración (*la durée*) de Bergson, el instante propio de la temporalidad auténtica (instante como *Augenblick*), la *Gjentagelse* de Kierkegaard- se juntan en el *Da* del *Dasein* en *Ser y Tiempo*, de modo que la *Wieder-holung* como búsqueda del sentido original se constituye en el momento hermenéutico por excelencia (Guest, Ibíd, p. 2234).

diferencia entre los sexos (la prevalencia de discordancia sobre la armonía). Así que lo que le permite Heráclito a Lacan es pensar la pulsión de muerte. c) La relación con Heidegger apunta a tres aspectos: uno, el intento de Lacan de acercar la represión freudiana al juego heideggeriano de verdad y olvido; segundo, toma de Heidegger el vínculo entre lo Uno y el Logos (Lo Uno como constitutivo del orden simbólico) y por último, el intento de acercar la pulsión de muerte freudiana a la analítica existencial de Heidegger. d) Son tres los presocráticos convocados permanentemente por Lacan: Heráclito, Parménides y Empédocles de los que solo el último es mencionado directamente por Freud; Heráclito, es citado sin ser mencionado. Lacan privilegiará la división primordial del pensamiento, es decir, a Heráclito sobre Parménides (Cf. *Aun*, 1995 clase del 8 de mayo de 1973).

¿Por qué no incluir en este trabajo a Heidegger, el filósofo a quien más cercanía a Lacan se atribuye? La respuesta la da no solo la necesidad de delimitar el problema, sino que se tuvo en consideración la observación que ha hecho J. Caputo¹³ (1987, p. 12), entre otros, en el sentido en que el proyecto kierkegaardiano de la repetición, aunque no solamente, está en el corazón de lo que Heidegger significa como hermenéutica en *Ser y tiempo*. Se quiere señalar así, que la *Wiederholung* de *Ser y tiempo* le debe mucho a Kierkegaard¹⁴.

La repetición en el psicoanálisis

En la reflexión doctrinaria de Lacan, el avance es un bucle que retorna incesantemente a problemas anteriores. De modo que lo que supondría un progreso involucra una retoma que en ocasiones obstaculiza el seguimiento de la progresión de una idea, sobre todo en el caso en que dicha progresión no está asegurada. Aun así, aunque no hay linealidad, y podemos hablar en algunas ocasiones de “saltos”, es posible seguir transversalmente el curso de algunas de sus intuiciones a lo largo de una enseñanza de casi treinta años. En ese trayecto,

¹³ Caputo, John D. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic*. Project. Indiana University Press. USA, 1987.

¹⁴ Deuda que, según Caputo¹⁴, no es muy aceptada por los comentaristas de Heidegger (pp. 11-35).

la repetición mostró su capacidad productiva sirviendo de articulación para otros conceptos, dada su construcción flexible y su íntima relación con el conjunto doctrinal, lo que por otro lado, dificulta diferenciarla. Esto llevó a su alumna Colette Soler (2004) a considerarla un concepto bisagra.

Cuando en 1964 eleva la repetición a categoría de “concepto fundamental”, no solo está la obra de Freud donando el sustrato con las nociones de repetición (*Wiederholung*), compulsión a la repetición (*Wiederholungszwang*) y retorno de lo reprimido (*Wiederkehr*), sino, también las lecturas de Aristóteles (el filósofo a quien más se refiere Lacan), Kant, Hegel, Kierkegaard, Heidegger. Nietzsche en cambio, no es una referencia. Pero hay un trasfondo, un hilo invisible que se podría condensar así: “Llegar a ser lo que se es”, pero también en las resonancias nietzscheanas en Heidegger y la historicidad, sobre todo de la *Segunda intempestiva*.

En cuanto a la repetición, la tesis enunciada por Freud en *Tres ensayos* de que todo hallazgo o encuentro del objeto es realmente un “reencuentro”, es retomada por Lacan insertándola en lo que llama “una dialéctica del retorno” freudiana, que articulará con Kierkegaard antes que con Nietzsche. En 1957, afirma que Freud resuelve, por la vía del significante, las aporías platónicas. Freud no pierde el vínculo con “las servidumbres vivas” que le permiten al final de su doctrina volver a pensar las antinomias “mortales” de Empédocles (Eros-Thánatos) y allí, no se basa en el retorno (el *nostos* hölderliniano, dice Lacan) sino en la repetición kierkegaardiana (*Instancia de la letra*, pp. 485-486).

El aspecto que aparece como gran rasgo de enlace entre los dos es la diferencia entre reminiscencia y repetición. El recuerdo, para Freud, tiene la insistencia de la memoria; y de allí Lacan aísla la rememoración como la recuperación de ciertos recuerdos para que pueda tener lugar el olvido. Kierkegaard es quien otorga el elemento diferente, lo nuevo, y posibilitaría “extraer” la repetición del sentido unívoco, demoníaco, que había tomado en el psicoanálisis. Freud, por supuesto, se había preguntado sobre la causa y la finalidad de la repetición¹⁵, es decir, por qué se repite y para qué. Las preguntas

¹⁵ Se pregunta Freud en la 5ª conferencia de Introducción al psicoanálisis “No solamente queremos saber lo que un sueño dice, sino que, cuando lo dice de manera nítida (como sucede

habían sido una consecuencia de su práctica como psicoanalista en donde el fenómeno “observable” de la repetición, lo acuciaba con su insistencia. Pero es en *Más allá del principio del placer*, en 1920, cuando se propone teorizarlo. Allí postula la existencia de una pulsión de muerte. ¿En qué nivel situar, entonces, una “necesidad” de repetición como la había planteado el psicoanálisis?

La repetición, luego de ser puesta en escena en el seminario de 1953-1954 en *Los escritos técnicos de Freud*, en el que tiene lugar una reinterpretación de los artículos de técnica psicoanalítica de Freud, pasa a tomar un lugar central en *El yo en la teoría de Freud* (1954-1955). La pregunta problema es formulada de esta manera: “cómo y por qué todo lo que significa un progreso esencial para el ser humano tiene que pasar por la vía de una repetición obstinada” (p. 138).

En el psicoanálisis después de Freud, la repetición se tomó como un dato de la experiencia que casi no tenía discusión. No así la postulación de la pulsión de muerte que fue rechazada por muchos psicoanalistas. Puede decirse que el concepto no avanzó hasta los aportes de Lacan. Pero aun dentro del mismo psicoanálisis lacaniano hay una especie de vaguedad generalizada en la utilización del término, aplicado más bien a la clínica descriptiva, como lo señaló Colette Soler (una especie de: “Yo repito, él repite, nosotros repetimos”, 2004, p. 14). Con ello se designa un tope, un obstáculo, lo que se resiste a cambiar, algo que quiere o cae en la misma cosa.

Es un concepto que tiende a simplificarse y a asociarse con otros. Incluso en el mismo texto de Lacan, no con frecuencia se descubre hasta qué punto llegó y profundizó en este concepto. Tal vez la distancia actual, 30 años de su muerte, permite apreciar con mayor claridad sus aportes incesantes a la repetición, y los problemas que abre. La filosofía no es el único saber al que recurre Lacan, también la antropología estructural, la lógica matemática, la lingüística, que ya habían sido inspiradoras de su deseo innovador del inconsciente. En el concepto de repetición se conjugan estos saberes de un modo que podría considerarse efectivo y novedoso. Su esfuerzo, como el de Freud, es darle un estatuto propio al psicoanálisis, esfuerzo que en un comienzo va encaminado a desligar el

en nuestros ejemplos), también queremos saber por qué y para qué se repite en el sueño eso conocido vivenciado poco tiempo antes”.

psicoanálisis de la psicología, que podría considerarse un esfuerzo en común con la filosofía.

Teniendo en cuenta el doble propósito que se plantea al inicio, este trabajo se divide en dos partes: Parte I, *Filosofía*; Parte II, *Psicoanálisis*. Respetando el principio de no introducir razones ajenas a los textos, se dedicó a cada autor un capítulo, intentando cuidar en cada uno la dinámica del desenvolvimiento del concepto de repetición tal como es presentado en sus textos. En el caso de Kierkegaard se habla de la categoría de *repetición; eterno retorno de lo mismo* en el de Nietzsche; *compulsión de repetición* en el de Freud. El hilo conductor, por supuesto, es la repetición en sus resonancias con el psicoanálisis, anudado también con las preguntas ¿qué se repite? y ¿para qué se repite? El planteamiento de Lacan sobre la repetición, objeto principal del trabajo, fue dividido en dos capítulos: el primero dedicado al *automatismo de repetición* y el segundo a la repetición dividida en *tyche* y *automaton*, y un bosquejo de los desarrollos posteriores.

En la parte I, *Filosofía*, se consideró necesaria una nota preliminar acerca de la importancia de Kierkegaard en los comentarios de Lacan. Su mismo contenido justifica la pertinencia de esta inclusión. Nietzsche, en cambio no es una referencia en Lacan, como se ha señalado aquí mismo, salvo lo que se ha considerado como un hilo invisible que se condensó en esta fórmula: “Llegar a ser lo que se es”, pero también las resonancias nietzscheanas en Heidegger y su efecto en Lacan. La relación de Nietzsche con el psicoanálisis se trata, por manifiesta, en el capítulo dedicado a Freud. La parte I contiene dos capítulos: el primero versa sobre la repetición en Kierkegaard. Se inicia con algunas reflexiones sobre el uso de “categoría” y “concepto” en Kierkegaard, para luego ubicar el nacimiento del concepto de repetición como la pregunta que se hace el individuo en el momento en que surge la conciencia, es decir, en la contradicción. Se continúa con la oposición que Kierkegaard establece entre el movimiento de la reminiscencia y el de la repetición; idea fundamental sobre la que se construye el concepto de repetición en la “nueva” filosofía y cuyo punto de partida se toma desde el preludio de *In vino veritas* en el que propone la distinción entre memoria y recuerdo. Quedan incluidas en este apartado

algunas reflexiones de la relación, estrecha, entre amor y repetición, que es para Kierkegaard el punto que dará consistencia a la repetición. Se aborda la relación entre repetición, elección y libertad, categorías entre las que la primera, adquiere su pleno sentido. La posición crítica de Kierkegaard ante una ética de lo general y la relación con lo particular, se toma, principalmente, de *Temor y temblor*. El concepto de angustia se considera aquí indisociable de la repetición¹⁶, no solo porque facilita la comprensión de la no muy transparente “categoría”, sino porque coexisten. El objeto de la angustia, la temporalidad, son aquí el eje. Se incluye la desesperación como concepto contiguo y esclarecedor de ésta.

El capítulo 2, *Nietzsche y el eterno retorno de lo mismo*, se inicia señalando la dificultad de conceptualizar un *eterno retorno de lo mismo*. Desde el interrogante precursor de la relación del hombre con el tiempo y la *enfermedad histórica* de la *Segunda intempestiva*, se sigue la discusión acerca de los posibles sentidos del eterno retorno de lo mismo y sus fuentes: ¿tiene un sentido ético?, ¿cosmológico? El comentario de Heidegger intenta disolver esta dualidad. Ha sido clave en este trabajo, para dilucidar el concepto, su comentario exhaustivo de *Zaratustra*, que señala con justeza el gran peso y la salida que propone Nietzsche con el eterno retorno. Así también la relación entre eterno retorno y voluntad de poder. También se incluye el análisis de Lou Andreas-Salomé, quien publicó ya en 1894, una semblanza de Nietzsche, que linda con el psicoanálisis.

En la parte II, *Psicoanálisis*, el capítulo 3 se dedica a Freud y su concepto de compulsión de repetición. Comienza por una aclaración necesaria: la relación de Freud con la filosofía y los filósofos. Se dedica especial atención a su relación con Nietzsche, puesto que él mismo Freud relacionó la compulsión de repetición y el eterno retorno de lo mismo; lo que llevó a considerar la relación entre voluntad de poder y la pulsión freudiana. Sobre Kierkegaard, en cambio, no se conoció ninguna mención directa ni indirecta. En el segundo apartado trata del recorrido freudiano de la repetición, con especial énfasis al texto *Más allá del*

¹⁶ Como se señalará más adelante, el carácter decisivo de Kierkegaard en el concepto de repetición de Lacan, se inicia por el enlace angustia-temporalidad.

principio del placer, por encontrarse la postulación de una compulsión de repetición ligada a la pulsión de muerte. Se incluyen reflexiones sobre la memoria, el retorno de lo reprimido, la idea de destino en Freud, el uso del término “demoníaco”. Como tercera parte del capítulo, una breve reseña sobre la repetición después de Freud, con el rechazo de la pulsión de muerte en buena parte de los posfreudianos.

El itinerario de Lacan en torno a la repetición se trata en dos capítulos. El capítulo 4, *Del automatismo de repetición*, comienza con la noción de *causalidad* psíquica en los primeros tiempos de Lacan, que se incluyen como anticipación de la posterior diferencia entre *ley* y *causa* que aporta la cuota de indeterminación del sujeto. En segundo lugar, con el apoyo de los textos *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (seminario), junto con el escrito *El seminario sobre ‘La carta robada’*, se abordan el “automatismo de repetición” y la pulsión de muerte, conceptos que utiliza Lacan para afianzar y dar realce a su noción de “simbólico”. La repetición es aquí la insistencia de la cadena significativa. En este momento no hay una distinción manifiesta entre los conceptos de inconsciente y repetición, ni diferencia de esta última con la idea de “retorno”; no obstante se señalan, por significativas, algunas variaciones hechas por Lacan en *Escritos*, en las que sustituye el término “eterno retorno” por repetición. Se incluye también el importante paso que representa para el concepto de repetición, la introducción del rasgo o trazo único freudiano, traducido como *unario*. Presentado en 1961 en el seminario *La identificación*, se constituye en el antecedente necesario para su concepción de inconsciente, de real y por tanto de repetición en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, que será el texto central en el capítulo que sigue.

En este capítulo 5 titulado *Tyche, automaton, re-petición*, se trata de presentar tres formulaciones: La repetición como encuentro fallido con lo real, la repetición como conmemoración de goce y la repetición es re-petición. Las dos primeras pueden considerarse un segundo y tercer tiempo de la repetición. Se organizó de este modo: a) El surgimiento de *tyche* y *automaton*¹⁷ en *Los*

¹⁷ He optado por la latinización usual de los términos, tal como la utilizan los traductores de Lacan al español, dejando la escritura *týchē* y *autómaton* para las referencias a Aristóteles.

cuatro conceptos del psicoanálisis título con el que se publicó el seminario *Los fundamentos del psicoanálisis* en 1973. Allí se consideran brevemente los términos de *La física* de Aristóteles: *Týchē* y *autómaton*. El objetivo general es mostrar el clima en el que Lacan señala como concepto fundamental a la repetición, separándolo en *tyche* y *automaton*. Esta formulación aparece entre las reflexiones de la última lección del seminario sobre la angustia -que tenían que ver con el concepto de la angustia, el deseo, lo real- pasando por la única lección del seminario de noviembre de 1963 que titularía *Los Nombres del Padre*, en el contexto de su exclusión como analista didacta de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Allí Hegel, Kierkegaard y Freud son convocados en una especie de apuesta de quién se aproxima o aprehende más lo real. Se plantea así que con relación al inconsciente antes que hablar de una ley de determinación se trata de *causa*. b) Se señalan las líneas generales de lo que se ha considerado un tercer tiempo de la repetición en Lacan, una nueva vuelta involucrando el concepto de goce, en esa especie de bucle que es su enseñanza: la repetición como conmemoración de un goce. El rasgo unario conmemora la irrupción de un goce. Pero no es solo esto, también se trata de la recuperación de un goce perdido (*S17, El reverso del psicoanálisis*).

La tercera parte del título: *Re-petición*, cumple el doble objetivo de presentar una de las últimas formulaciones de Lacan en torno a la repetición, y que puede considerarse la conclusión de este trabajo. Realmente se trata de un nuevo retorno a la ya iniciada en 1961 en el seminario sobre La identificación: "la repetición es re-petición", principalmente en *El Atolondradicho* en 1972. Lacan condensa así las diversas formulaciones.

En general se siguió un criterio cronológico para el ordenamiento de los capítulos, teniendo en cuenta sus autores, también así de sus textos. Sin embargo, para el tratamiento de algunos temas se privilegió un criterio conceptual. Para Kierkegaard, dada la simultaneidad de escritura y publicación de varios de sus textos, no se cumple estrictamente el criterio cronológico. La intención de indagar el concepto de repetición en cada uno de los autores dentro de su producción misma fue sostenida, lo muestra la estructura particular de cada capítulo. Esto no evitó la necesidad de ayuda auxiliar de la

interpretación y el comentario de textos de lectores y comentaristas autorizados.

PARTE I

FILOSOFÍA

“desafío a cualquier filósofo a que nos explique ahora qué relación hay entre el surgimiento del significante y esa relación del ser con el goce ...
Toda la palabra filosófica fracasa y escurre el bulto”

Jacques Lacan, *El objeto del psicoanálisis*,

1966.

NOTA PRELIMINAR

Kierkegaard en Lacan

Søren Kierkegaard y su obra son material precioso para el psicoanálisis. Y resultó propicio a las ambiciones teóricas de Lacan por diversas razones. La más evidente se deriva del hecho de tratarse de un pensador cuyo nombre, vida y obra se implican de un modo tan particular. Pero en realidad, y sin que este planteamiento pretenda abarcar la totalidad de las mutuas resonancias, hay un suelo común, general: la discordancia profunda, radical, en todo lo que vive el humano. Ninguno de los dos entiende que haya una progresión por adaptación vital, ni a partir de ninguna armonía preestablecida. Ambos intentan marcar la ruptura con lo natural, la inserción humana en una cadena de discurso en la que el “soy” sólo un eslabón, como señala Lacan en 1955 (1983, p. 141). Abundan así en el texto de Kierkegaard las razones para que de 1946 a 1975 sean frecuentes los enunciados de Lacan que mientan al filósofo, aunque lacónicos, fragmentados, y sin presentar la argumentación de la que han derivado.

Hay dos situaciones puntuales que llevan a preguntarse por el lugar que ocupa Kierkegaard en Lacan y que saltan a primera vista: a) Freud no deja de encontrar un nexo filosófico a su concepto de compulsión a la repetición al asociar el carácter conservador de las pulsiones y el “eterno retorno” nietzscheano en *Más allá del principio del placer*. Sin embargo, ignora a Kierkegaard, más aún, el sentido kierkegaardiano de repetición está ausente en Freud¹⁸. Kierkegaard ofrece, en un tiempo anterior, un nuevo sentido a la repetición ignorado en el psicoanálisis y que Lacan encuentra “en la vía” de “sus” intuiciones freudianas (*S2*, p. 138). Pero hay más razones.

¹⁸ *Gjentagelse* fue traducida al alemán como *Wiederholung*, en 1909. No parece haber indicios de que Freud leyera la obra de Kierkegaard. Tampoco podría descartarse.

Como han señalado Adam (2007) y Depelsenaire (2004)¹⁹, no puede considerarse la presencia de Kierkegaard en el discurso de Lacan como un recurso para solucionar tal o cual obstáculo teórico o reparar inconsistencias, sino que se trata de un verdadero encuentro con el texto kierkegaardiano, prolongado en el tiempo. Tal vez debido a que en Kierkegaard la división actual-inactual no tiene sentido, Lacan se ve impedido de hacer un uso menor de éste. La mayor fecundidad del encuentro, se da esa mezcla de cercanía-lejanía respecto al discurso filosófico en ambos.

P. L. Assoun (En Adam, 2007, p. 13), ha llamado la atención sobre el hecho de que Kierkegaard, crítico de Hegel, comience “a fulgurar” en la enseñanza de Lacan en un momento en el que la hegeliana es clave en su pensamiento. Según su opinión, Kierkegaard se pone al servicio de la teorización lacaniana “para consolidar el obstáculo que opone el inconsciente a todo el pensamiento de la síntesis” (Adam, 2007, p. 18). Depelsenaire (2005), también considera que la crítica de Kierkegaard a Hegel es un importante incentivo en el abandono de la ambición de Lacan de repensar el recorrido de un análisis en términos de la dialéctica hegeliana, como hizo en 1951 con el caso Dora (*Cf. Lacan, Intervención sobre la transferencia, E1*).

Por supuesto, en ningún caso puede considerarse que sólo provenga del antihegelianismo de Kierkegaard la motivación. Más aun, puede pensarse que no hay tal contradicción Kierkegaard –Hegel, si se tiene en cuenta, como lo ha mostrado J. Stewart (2003), que Kierkegaard en algunas de sus críticas, más que a Hegel, se dirige a los emuladores daneses. Hegel es fuente de inspiración de Kierkegaard, y en cuanto al concepto de repetición, aunque Kierkegaard utiliza la categoría para oponerse a la “mediación”, es evidente que la fuente es Hegel

¹⁹ Han investigado ampliamente la relación Kierkegaard-Lacan: Yves Depelsenaire (2004; 2005), Rodolphe Adam (2007). También Françoise Gorog (2005), más dirigida a la melancolía de Kierkegaard. Sara Vassallo (2008) ha dedicado a Kierkegaard una seria indagación, de la que resalto el capítulo “Kierkegaard, pensador de lo Real” que gira en torno al “masoquismo primordial”. Algunas de las ideas de estas investigaciones han sido referencias importantes en este trabajo.

mismo²⁰. La otra alternativa es pensar que lo antihegeliano también estaba en Lacan.

En 1948, la siguiente afirmación indica que Kierkegaard, la angustia y la temporalidad, eran, al menos en intención, un proyecto conjunto para Lacan; y en ese momento habla de la significación dialéctica en Kierkegaard:

No nos parece vano haber subrayado la relación que sostiene con la dimensión del espacio una tensión subjetiva, que en el malestar de la civilización viene a traslaparse con la de la angustia, tan humanamente abordada por Freud y que se desarrolla en la dimensión temporal. Esta también la esclareceremos gustosos con las significaciones contemporáneas de dos filosofías que responderían a las que acabamos de evocar: la de Bergson por su insuficiencia naturalista y la de Kierkegaard por su significación dialéctica (*La agresividad en psicoanálisis, E1*, pp. 126-127).

Esta afirmación ha estado precedida por el análisis de la tensión subjetiva, agresiva, inherente al vínculo con los otros, que Lacan ubica en una dimensión espacial y para cuya comprensión considera indispensable retomar la pulsión de muerte freudiana. Como puede leerse, la cita se cierra con una especie de promesa: esclarecer la dimensión temporal de la angustia con el apoyo, en el caso de Bergson por oposición, y en el de Kierkegaard, apoyándose *con y por* su significación dialéctica. Cuando Lacan se refiere a la “significación dialéctica”, considero que debemos entenderlo en el sentido de T. Adorno, es decir: “dialéctica” en Kierkegaard es el movimiento que la subjetividad cumple para salir de sí misma y volver a conquistar el “sentido” (Adorno, *Kierkegaard*, p. 54). En 1962, muchos años después, cuando aborda el problema de la angustia, de manera congruente Kierkegaard está presente en el texto, mientras que Bergson ha desaparecido de manera definitiva en sus referencias²¹ (*Cf. S8, La Angustia*).

20 Para el debate acerca de si Kierkegaard es antihegeliano Cf. también Merleau Ponty (Kierkegaard es hegeliano a pesar de él), T. Adorno, K. Löwith. Asimismo Binetti, María J. (2008b, p. 2), “Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart”: “Valga aclarar que, la mayoría de las veces, tales argumentos están explícitamente dirigidos contra los hegelianos, la cultura moderna o simplemente contra los filósofos. Rara vez Kierkegaard menciona a Hegel por su nombre y, cuando lo hace, no se encuentra allí ningún análisis de los textos hegelianos, sino vagas alusiones que llevan el sello de una polémica antes personal que filosófica”.

21 Una interesante crítica a la concepción de Bergson sobre la repetición, aunque discutible, se encuentra en el seminario 5, Las formaciones del inconsciente (p. 134): “Es imposible no percibir lo extravagante que es esto cuando se lee que una de las características de lo mecánico,

Más allá del límite de la dialéctica, Kierkegaard le permite a Lacan leer e interpretar a Freud con nuevos matices. Hay el intento reiterado de anudarlos como muestran sus afirmaciones de que Kierkegaard se encuentra en la vía de las intuiciones freudianas, o que es “el más agudo de los interrogadores del alma” antes de Freud (*S11*, p. 69). Lacan no toma un “todo” Kierkegaard. Se trata más bien de algunas de sus construcciones con las que el filósofo asume de modo frontal las encrucijadas del alma, que para el psicoanalista, no pueden más que afiliarlo con Freud. Esto es evidente, incluso, en la primera referencia a Kierkegaard de la que hay registro y que tiene lugar en 1946²². Al final de una conferencia en la que Lacan forma parte del auditorio, interviene para hacer notar la dificultad de los niños en captar cierto tipo de humor, utilizando para el caso, por ejemplo, el “humor de Kierkegaard”²³.

Más adelante, en 1955 cuando dedica su seminario al problema de la repetición, se referirá a Kierkegaard, nuevamente, como un humorista (*S2*, p. 137). El humor y la ironía están en íntima relación con el concepto de repetición (pero no es una veta que se tocará en este trabajo), por esto, no podemos considerar como mero accidente el que Kierkegaard elija ese tono en *La Repetición*. Este comentario de Lacan aparece en el momento que intenta explicar qué es la necesidad de la repetición en el humano. Kierkegaard es traído para mostrar el fracaso de la repetición cuando se trata de “buscar su bien en la sombra de su placer” desembocando en la pregunta clave de “cómo y por qué todo lo que significa un progreso esencial para el ser humano tiene que pasar por la vía de una repetición obstinada” (*S2*, p. 138), y con la intención de entrecruzar a Freud con el filósofo.

Un punto de apoyo clave para Lacan, si no el pivote sobre el que gira su apropiación de Kierkegaard, es la crítica a la reminiscencia platónica y su diferencia con la repetición: se apoya allí para decir que en Freud también está

en cuanto opuesto a la vital, sería su carácter repetitivo, como si la vida no nos presentara ningún fenómeno de repetición, como si no meáramos todos los días de la misma manera, como si se reinventara el amor cada vez que se folla”.

²²Intervención sobre la exposición del Dr. Gaston Ferdière « Intérêt psychologique et psychopathologique des comptines et formulettes de l'enfance » en mayo de 1946, Grupo de l'évolution psychiatrique, publicada en *L'Évolution Psychiatrique*, 1947, fascículo III, pp. 61-63.

²³ Alfred Jarry, hace pareja con Kierkegaard en esta mención.

esa diferencia (recordar es distinto a recordar). Este segundo momento, entre 1955-1957, se da en el seno del planteamiento del inconsciente y el automatismo de repetición como efectos de lo simbólico, cuya primacía considera un hecho irrefutable (*Cf.* capítulo 4).

El recurso aunque lacónico a Kierkegaard se acentúa en 1962, cuando retorna su trabajo teórico sobre la angustia como concepto clave en la clínica psicoanalítica, al que también Freud (en la base) y Heidegger ofrecen su contribución; llegando así a proponer en 1964, convocando nuevamente a Kierkegaard, la repetición como real y ahora elevada al rango de concepto fundamental del psicoanálisis. La articulación Kierkegaard-Freud contribuye a revisitar, relanzar la repetición con nuevos matices hasta constituir la en concepto fundamental. Se trata, según Adam (2007), de un verdadero nudo topológico entre Kierkegaard y Freud, al que podemos agregar Heidegger, quien tuvo una innegable incidencia sobre todo en la concepción de pasado y de historicidad, como se señaló en la introducción. Pero en realidad, hay muchos más elementos en el concepto lacaniano de repetición. Una lectura de los capítulos 4, 5, los evidencia.

Hay, además, otros puntos de encuentro que vale la pena resaltar: el amor y el pecado como herencia paterna²⁴. El amor, tema que atraviesa toda la obra lacaniana, podría ser uno de los motores impulsores del interés particular de Lacan hacia los filósofos, si creemos en su afirmación en el seminario 20, Aun, en la que indica que no dejó de interrogar a los filósofos, bajo la forma de la pregunta que, junto con R. Adam, podríamos formular así: ¿qué dicen los filósofos sobre el amor?: “Desde los veinte años no hago otra cosa que explorar a los filósofos según el tema del amor. Naturalmente, no centré eso de inmediato en el asunto del amor, pero eso me llegó a su tiempo, justamente con el abate Rousselot” (S20, p. 91)²⁵.

²⁴ Referencias que se encuentran en el seminario 2; en la sesión única de 1964, publicada como *De los nombres del padre*; en el seminario 21: *Les non-dupes errent* (inédito); en el seminario 22; y, por último en *RSI* (inédito),

²⁵ Vale la pena resaltar que Kierkegaard no padece esa mezcla de amor y odio de Lacan por otros autores. Más aun, no se encuentran críticas hacia él.

Esta búsqueda lo conduciría, de manera inevitable a Kierkegaard. De modo que el amor podría muy bien haber sido la entrada de Lacan en la obra de Kierkegaard, pues es un eje que atraviesa toda la producción lacaniana, sin que pueda hablarse de una teoría del amor. Es un tópico de carácter recurrente en su discurso, con el que intenta articular otros conceptos. Pero es más que eso. El amor no es en Lacan un estado accesorio, un sentimiento que se añade al estado del ser humano: es el fundamento de la posibilidad misma de saber, y por tanto, fundamento mismo de la transferencia, cuyo afecto Freud define como amor. Es precisamente en ese fenómeno amoroso que Freud “cae en la cuenta” de la repetición. Sin embargo, llama la atención que Lacan no utilice, en ningún momento, la distinción kierkegaardiana entre “amor recuerdo” y “amor repetición” (Cf. J. Allouch. *L'amour Lacan*, p. 227).

Sin pretender haber agotado la presencia de Kierkegaard en el texto lacaniano- de la que el lector encontrará algunas referencias más en los capítulos 4 y 5, pero sobre todo deberá remitirse a los estudios de Adam y Depelsenaire ya citados aquí- haría falta mencionar la idea de pecado, que pese a la posición no religiosa de Lacan, la incluye como clave en la subjetividad. Nos servimos aquí de la manera aguda como Depelsenaire (2004) enlaza el argumento de Kierkegaard acerca de cómo entró el pecado en el mundo, que resulta en una real convergencia con Lacan:

¿Pero cómo la posibilidad del pecado vino de Adán sin que él hubiese sido tentado? Y bien, Adán se descubre como pecador hablándose a sí mismo. Es así como todo hombre se descubre como pecador y recomienza entonces el pecado original. Porque Adán es el género humano. Y fuera del pecado, o sea, fuera del lenguaje, no hay nadie (Depelsenaire, 2004, p. 48).

KIERKEGAARD: LA REPETICIÓN

Es verdad lo que dicen los filósofos: -La vida sólo se comprende hacia atrás.
Pero es necesario recordar el otro principio: -se vive hacia delante.
Diario íntimo, p. 121

¿Quién desearía ser nada más que un tablero en el que el tiempo iba apuntando a cada instante una breve frase nueva o el historial de todo el pasado?... El mundo, desde luego, jamás habría empezado a existir si el Dios del cielo no hubiera deseado la repetición.
La repetición, p. 29

“Repetición” es un concepto central en Kierkegaard que estructura su pensamiento, aunque en apariencia no ocupe un gran espacio textual en su extensa obra. Los escritos en los que presenta su concepción sobre la repetición de modo explícito fueron publicados entre 1843 y 1844, un tiempo de escritura frenética en el que acometió de manera simultánea varios textos. *O lo uno o lo otro* (febrero 20, 1843)²⁶, inicia las reflexiones sobre la repetición, seguido en el mismo año por *La repetición*, cuyo título revela la intención de tomarlo como manifiesto de su concepto. Fue publicado el mismo día que *Temor y temblor* (octubre 16, 1843). Sigue en ese orden, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (13 de junio de 1844), cuatro días antes de *El concepto de la angustia* (junio 17 de 1844). *In vino veritas*²⁷ fue escrito en este último año pero incluido, en 1845, en *Etapas en el camino de la vida*.

Hacen parte de los escritos en los que menciona la repetición, otros dos textos: *Johannes Climacus aller De omnibus dubitandum est*²⁸, inconcluso (escrito entre 1842 y 1843 y publicado en 1912), en cuyas últimas páginas la repetición ocupa un lugar clave entre conciencia y realidad. Es el primer lugar en el que es expuesta una idea sobre este concepto, aunque ya había cierta noción

²⁶ Escrito entre 1841 y 1843.

²⁷ “El plano general de este texto estaba decidido a comienzos de 1844, aunque Kierkegaard dudaba sobre el título que le daría: *Gjestebudet (El Banquete)*, *In vino veritas* o *Nattetimen* (Hora nocturna). El 27 de agosto el título definitivo está elegido, pero la redacción es laboriosa: Kierkegaard parece incluso desanimado y dispuesto a abandonar”. Introducción en la Colección Bouquins..

²⁸ Hay una reciente traducción al español (2007): *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. Tr. Patricia Dipp. Buenos Aires: Gorla.

precursora en el ámbito del amor y de la libertad en *O lo uno o lo otro II*²⁹. El segundo, es un documento no publicado por Kierkegaard y que aporta información importante sobre este concepto. Se trata de la carta en respuesta a las críticas de Heiberg³⁰ que toca el punto esencial de la relación entre repetición y libertad.

Dada la amplitud actual del *corpus* kierkegaardiano y la especificidad del propósito que guía este trabajo, se ha limitado la indagación a los textos anteriormente mencionados, a los que se añade *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates* de 1841, por sus reflexiones sobre el “concepto” en Kierkegaard. Otros textos han sido consultados como complemento: El *Diario íntimo* y *La enfermedad mortal* de 1849. Cuando se consideró necesario se utilizaron estudios que comentan y reúnen la dispersión de los fragmentos en torno a la repetición (Cf. A. Grøn; J. Caputo; D. Kangas; E. Mooney; J. Stewart; M. Theunissen), así como los trabajos de un grupo destacado de comentaristas de habla hispana que representan un intento nuevo de leer a Kierkegaard (R. Larrañeta, M. J. Binetti, D. González, L. Llevadot, B. Saez Tajafuerce).

Decir que se sigue un criterio cronológico estricto para la exposición del concepto de repetición no tiene una importancia decisiva, ya que la escritura y aparición de estos textos, como se ha indicado, casi que podría considerarse simultánea. Sin embargo, hay dos comentarios del propio Kierkegaard, explicaciones a posteriori, que ayudan en la comprensión de la repetición. Estos son: la extensa nota a pie de página en *El concepto de la angustia*, en la que ha mediado la suficiente distancia que permite a Virgilius Haufniensis³¹ comentar de modo explicativo tanto *La repetición* como el concepto propuesto por Constantin Constantius (CA, pp. 40-42, n.8); y la ya mencionada carta en respuesta a Heiberg, en la que diferencia tres clases de repetición, que no se vuelve a encontrar en textos posteriores.

²⁹ (141, 142 pp. 128, 129)

³⁰ Ante la imposibilidad de tener acceso a una traducción al español de esta carta, se toma de D. Kangas (2007) su traducción al inglés en el libro *Kierkegaard's Instant. On Beginnings*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press (p. 235).

³¹ Para las referencias se conservó el uso del pseudónimo.

En primer lugar, se presentará el concepto de repetición sosteniendo la perspectiva de privilegiar los aspectos que potencialmente interesan al psicoanálisis, particularmente los que tuvieron relación con la apropiación lacaniana del concepto filosófico. Para esto se ha organizado la exposición de la siguiente manera:

Se inicia con algunas reflexiones sobre el uso de “categoría” y “concepto” en Kierkegaard (1.1), a partir de su afirmación de que la repetición es una categoría. Para ello se tomará como base un texto de 1841, la tesis doctoral cuyo título es *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*³², y el ensayo de J. P. Sartre *Lo universal singular*³³.

En 1.2, se expone el término “repetición” en el escrito inconcluso *De omnibus*, ya mencionado. En un contexto hegeliano en el que la duda cartesiana es puesta en cuestión, tiene el carácter especial de aproximarnos al nacimiento del concepto de repetición. Allí la repetición es tomada en una vertiente epistémica, como la pregunta que se hace el individuo en el momento en que surge la conciencia, es decir, en la contradicción.

En 1.3, se trata de la oposición que Kierkegaard establece entre el movimiento de la reminiscencia y el de la repetición; idea fundamental sobre la que se construye el concepto de repetición en la “nueva” filosofía. Lo opone así a la categoría de la filosofía antigua, griega, de la reminiscencia. Para decirlo mejor, lo opuesto entre ellas es el sentido, la dirección de su movimiento. Esta diferencia es de especial interés para el psicoanálisis, pues remite a la freudiana entre recuerdo y repetición, sobre la que también pone el acento Lacan. El punto de partida es el preludio de *In vino veritas* en el que propone la distinción entre memoria y recuerdo. Quedan incluidas en este apartado algunas reflexiones de la relación, estrecha, entre amor y repetición, que es para Kierkegaard el punto que dará consistencia a la repetición. De modo similar para Freud el amor de transferencia da la ocasión de pensar la repetición.

³² Defendida el 29 de septiembre de 1841, ante la Facultad de Teología de la Universidad de Copenhague.

³³ Participación de Sartre en *Kierkegaard Vivant*, coloquio organizado por la Unesco en París, del 21 al 13 de abril, con ocasión del 150 aniversario del nacimiento de Kierkegaard (Cf. Sartre, 1973).

En 1.4, se aborda la relación entre repetición, elección y libertad, categorías entre las que la primera, adquiere su pleno sentido. Para la dilucidación de “elegir” los escritos que sirven de soporte son *O lo uno y lo otro* y *La repetición*. La posición crítica de Kierkegaard ante una ética de lo general y la relación con lo particular, se toma, principalmente, de *Temor y temblor*.

En segundo lugar, se ha planteado un apartado sobre el concepto de angustia que se considera indisociable de la repetición³⁴, no solo porque facilita la comprensión de la no muy transparente “categoría”, sino porque se sigue la consecuencia de su coexistencia. Además, el interés de Lacan por el concepto de angustia y la temporalidad en Kierkegaard antecede al de la repetición. El objeto de la angustia y la temporalidad, son aquí el eje. Se incluye la desesperación como concepto contiguo y esclarecedor de ésta. El texto por excelencia es el que lleva su título, con un precedente en *O lo uno y lo otro I*. Se ha recurrido como complemento a otros textos como *Migajas filosóficas* y *La enfermedad mortal*.

1.1. “Repetición” en Kierkegaard

C. Constantius utiliza con plena intencionalidad la palabra “repetición” *Gjentagelse*, agradeciendo su existencia dentro de la lengua danesa³⁵ (R, p. 64). Busca marcar la diferencia con la palabra “extranjera”, alemana en este caso, *Aufhebung* (mediación) de Hegel. En danés existe *repeteren*, también utilizada por Kierkegaard, pero con un sentido e intención diferente. *Gjentagelse*, según Nelly Viallaneix (1977, p. 86-7), pone el acento en “re-cuperación” a la manera de un don que ha sido recibido y que se hace necesario volverlo a tomar en el sentido de la *redintegratio* latina; por esto, también se traduce como “retoma”³⁶. Implica un esfuerzo por mantener el creer a pesar de las discontinuidades del instante. El *repeteren* en cambio, tendría más el sentido de iteración, de repetir

³⁴ Como se señalará más adelante, el carácter decisivo de Kierkegaard en el concepto de repetición de Lacan, se inicia por el enlace angustia-temporalidad.

³⁵ Vale recordar la solicitud de presentar su tesis doctoral en danés, inusual en su momento, dirigida al rey de Dinamarca.

³⁶ Viallaneix, en la nueva traducción francesa del texto de Kierkegaard, propone “Reprise” en lugar de “Répétition”.

mecánico estaría más relacionado con el concepto freudiano de compulsión a la repetición “fruto del instinto de muerte”, según Viallaneix (1977, p. 87)³⁷.

La vida es un estrépito vano y vacío si no se posee la categoría del recuerdo o la de la repetición, dice Constantius (*R*, p. 64-5). Ella está hecha de repetición, es una repetición. Pero si al decir que la vida es una repetición no decimos que lo que ha existido comienza a existir, ahora, de nuevo, no decimos nada (*R*, 64). ¿Qué significa esto? ¿Es posible repetir?(*R*, pp. 63-73). Equivale a preguntarse por la posibilidad del movimiento en un sentido existencial, y qué quiere decir “progresar” para el existente.

Se trata de un diálogo con la tradición filosófica: con la filosofía griega y siempre en el trasfondo de la discusión con Hegel. El punto de partida tiene que ver con la negación del movimiento de los Eléatas, para lo que propone una fórmula paródica: el narrador de *La repetición* decide regresar a Berlín, volver sobre sus pasos y los lugares visitados para comprobar si es posible volver a experimentar lo agradable de la vivencia de un primer viaje y encontrar no solo la posibilidad de repetir sino el verdadero sentido de la repetición (*R*, pp. 25-6, 68-71).

Una extensa nota al pie en *El concepto de la angustia* (*CA*, pp. 40-42) resulta clave para entender la repetición kierkegaardiana. Haufniensis dice que *La repetición* es una obra estafalaria; aun así, Constantius, ha sido el primero en poner ante nuestros ojos la categoría “repetición” para explicar la relación entre lo pagano (lit. étnico)³⁸ y lo cristiano. Lo que vendría a aclarar “exactamente” la relación entre los Eléatas y Heráclito, llamada erróneamente “mediación”³⁹. La noción de *kínesis*, que corresponde a la categoría moderna de la “transición”, dice Kierkegaard que merece, en cambio, la máxima atención. En Platón, se trataría de la transición de la esencia a la existencia; en Aristóteles, de la transición de la posibilidad a la realidad (*CA*, p. 112, n. 1). Se declara seguidor de

³⁷ El concepto de compulsión de repetición se tratará en el capítulo 3.

³⁸En el original está la palabra “étnica”, que es traducida por “pagana” (*Cf. Grøn, 1998*)

³⁹Stewart (2007) afirma que C. Constantius propone la noción de repetición para dar una respuesta más satisfactoria desde el punto de vista filosófico al problema del movimiento en la mediación hegeliana. Dice también que si se aprecia la repetición como un concepto moral, puede ser concebido como una alternativa a la mediación.

Aristóteles, si el “movimiento” se transfiere al plano de la libertad y la existencia.

En la primera parte de *La repetición* el experimento del viaje a Berlín pretendiendo repetir la primera experiencia, había terminado con un fracaso, o más bien, ante una imposibilidad: “Lo único que se repitió es la imposibilidad de la repetición” (R, p. 110). No era posible en absoluto repetir en el mundo de la inmediatez, por eso el narrador se había abandonado a toda clase de repeticiones posibles, que no eran, sin embargo, la verdadera repetición. “¿cómo pude pretender convertir esa idea en principio?”, se pregunta. También se pregunta si repetir es lo deseable; y también, cuál es la significación de la repetición, ¿una cosa gana o pierde al repetirse?

Es la figura bíblica de Job, en la segunda parte del texto, quien proveerá la idea de qué es una repetición. Job recupera duplicado lo que antes tenía: “Cuando las cosas se paralizan y el pensamiento se estanca y la lengua se enmudece y todas las explicaciones resultan inútiles, tiene que sobrevenir una gran tormenta” (R, p. 188). Se trata pues de distinguir una repetición que sería verdadera, que no puede expresarse en ningún idioma humano porque se trata de intentar unir la razón con la fe, que es imposible (R, p. 189). Constantius no tiene en realidad una relación con su interioridad, con su propia existencia: es un esteta, si pensamos en que actúa como espectador del enamoramiento del joven, y que es como esteta que participa en *In vino veritas*.

De modo que en general puede decirse que en *La Repetición* se da un delineamiento negativo de la repetición como categoría, hasta cierto punto insuficiente; no obstante, por la vía del fracaso y al referirse a la melancolía, la angustia, el desespero, abre perspectivas que posteriormente retomará en *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*, por esto, para Arne Grøn (1993), *La repetición* y *El concepto de la angustia* tienen ese carácter de “proyecto” más que de obras que consignan elaboraciones conceptuales ya dadas.

Acerca de “categoría” y “concepto” en Kierkegaard

Plantear la repetición como concepto conduce a la pregunta, obvia, qué es la repetición. Pero la duda sobre la utilidad de esta pregunta se impone tratándose de un pensador como Kierkegaard. Es por esto que, sin descartar el intento de una definición, me propongo presentar la categoría bajo la guía de las preguntas que he considerado importantes, pues son aquellas que llevaron a sus autores a proponer un concepto nuevo o una manera nueva de tomar un concepto. Pat Bigelow (1987), entre otros, en su libro *Kierkegaard and the Problem of Writing*, ha señalado la dificultad de responder qué es repetir: la única respuesta es que “(...) la repetición no se puede decir, ni se muestra, sólo puede llevarse a cabo” (p. 163). Kierkegaard lo dice cuando afirma que lo importante es saber si hubo o no repetición. Hasta se podría intentar relacionar con las planteadas por Lacan: Qué se repite⁴⁰ o qué es lo repetido.

La repetición fue propuesta por Kierkegaard como “categoría”. Difícil de aprehender, el filósofo mismo no tiene reparos en afirmar que son “innumerables” las cosas que podría llegar a significar. Vale decir, hay múltiples repeticiones que no llevan a la repetición. Para encontrar el sentido de “su” repetición, hay que emprender un viaje en el sentido amplio del término (*R*, pp. 66-69). Siempre estamos ante la dificultad de una definición conceptual precisa; esto no significa, sin embargo, que “repetición” no tenga consistencia de concepto.

Las enseñanzas de la ironía

La disertación doctoral *Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates*⁴¹, publicada en 1841, dedica buen número de páginas a una “excursión”

⁴⁰ Lacan, J. Seminario *La identificación*. Sesión del 13 de diciembre de 1961. Inédito.

⁴¹*Escritos 1*. Tr. Darío González. Trotta, (2006). Considerada obra de juventud y poco tenida en cuenta, contiene, ya en ella, prefigurados, los conceptos fundamentales del pensamiento de Kierkegaard, de acuerdo con la opinión de Jean Wahl (1967). Entre los evaluadores de la disertación cuando fue entregada en 1841, está J.N. Madvig, el filólogo más influyente de la facultad, quien la aprecia pero critica la soltura de estilo en la misma y su “falta de desarrollo sistemático de conceptos”. Cf. Korsbaeck, L. *Søren Kierkegaard: La ironía y las obras de 1843*.

crítica que se desplaza entre la fuente originaria del concepto de ironía, su historia y el fenómeno que intenta atrapar⁴², que viene al caso porque es posible extender sus planteamientos al “concepto” en general y a la repetición en particular. Allí, en posición de fenomenólogo⁴³ elogia a la filosofía “actual” por su modo de sorprender y retener el fenómeno, señalando que el observador debe ser un erotista: ningún gesto, ningún detalle debe serle indiferente”. El observador, por supuesto, aporta el concepto, pero lo importante es que el fenómeno permanezca intacto y que “el concepto se muestre como surgiendo del fenómeno”⁴⁴ (CI, 71, p. 81).

En la primera parte del texto, Kierkegaard, reconstruye la figura de Sócrates, el fenómeno Sócrates⁴⁵, cuya ironía es la base de su existencia. Claro que conocer a Sócrates y su vida no garantiza que se sepa qué es la ironía⁴⁶. Por tanto aquí da razón a Hegel: la naturaleza no es capaz de retener el concepto⁴⁷ (CI, 73, p. 83), del mismo modo que la historia no provee el medio absolutamente adecuado a la idea, puesto que es el carácter temporal y parcial

Tópicos. Revista de Filosofía (1993): pp. 273-309. Universidad Panamericana, México. Número monográfico. M. Theunissen (2005), considera que la tesis “es el trabajo de maestría más genial que alguna vez se haya escrito, este trabajo se debe a un extraordinario parentesco espiritual con los antiguos artistas del diálogo”. Para Kierkegaard el helenismo nos instruye sobre lo que sería ser hombre; por tanto, es importante aprender esto de los griegos antes de “embarcarse en la peligrosa aventura de ser un cristiano”.

⁴²Se trata de la introducción a la primera parte, titulada: *La posición de Sócrates concebida como ironía* (pp. 81-84); y de la introducción a la segunda parte: *Sobre el concepto de ironía en Sócrates* (pp. 271-274). Valga anotar que Stewart (2003) considera que la idea de *concepto* que Kierkegaard plantea aquí, es netamente hegeliana.

⁴³Merleau Ponty señala a Kierkegaard como primer fenomenólogo.

⁴⁴Entre la historia y la filosofía se encuentra el punto clave, ya que la segunda exige lo eterno, lo verdadero, frente a lo que cualquier existencia, por sólida que sea, se presenta como “golpe de suerte”. Debe haber una transacción entre las dos que se expresa así: “que se dé cabida al fenómeno, sin que la filosofía lo abrume o lo desaliente a causa de su superioridad, y que la filosofía, por otro lado, no se deje deslumbrar por los encantos de lo particular ni distraer por su abundancia” (72, p. 82; 73, p. 82). En suma, se trata de que se pueda ver “la verdad del concepto en y con lo fenoménico” (72, p. 82).

⁴⁵Son tres las fuentes en las que se apoya para describir a Sócrates: Jenofonte, Aristófanes, Platón; se inclina por la versión de Aristófanes.

⁴⁶“Es que Sócrates fue uno de esos hombres en relación con los cuales no puede uno contentarse con lo externo en cuanto tal. Lo que en él había de externo apuntaba siempre hacia algo diferente y opuesto. Su caso no fue el de un filósofo que expone sus opiniones como si esa exposición misma fuese el hacerse presente la idea; lo dicho por Sócrates significaba algo diferente. Lo externo no estaba en comunidad armónica con lo interno, sino que era más bien su opuesto, y ése es el punto de refracción a partir del cual hay que concebirlo” (74, p. 83).

⁴⁷Kierkegaard da dos razones: 1) porque cada fenómeno en particular no es más que un momento y 2) la suma de la existencia natural sigue siendo “un medio imperfecto que no engendra satisfacción sino más bien añoranza” (73, p. 83)

de la idea el que añora el movimiento de repulsa de la conciencia, que “mira hacia atrás, cara a cara y contra cara” (Ibíd.)⁴⁸. Por esto la dificultad de una concepción filosófica de la historia respecto a Sócrates, quien no dejó las huellas que permitieran juzgarlo⁴⁹. Por esto también, en esta primera parte del texto, la operación consistió en hacer “surgir” el concepto orientándose él mismo (Kierkegaard) en el fenómeno de la ironía (CI, 281, p. 271). De dicha operación se obtiene que lo característico de Sócrates sea (es), tener una determinada *posición*. Admitida esta afirmación, podría hacerse un segundo movimiento: preguntarse si esa posición corresponde a la ironía (CI, 281, p. 271); y de allí, después, saber que la ironía no se agota en Sócrates. No interesa aquí el análisis crítico que realiza Kierkegaard hacia los diversos modos en los que los filósofos y poetas han conceptualizado la ironía⁵⁰; lo destacable es que encontramos un anticipo de lo que será su concepto de repetición, en el siguiente sentido:

Al pensar la ironía como una determinación de la subjetividad⁵¹, como una libertad negativa en tanto falta la realidad que le provee contenido, no hay nada que retenga al sujeto, dándole al ironista una especie de “embriaguez” ante la infinitud de las posibilidades. La posibilidad, esa inmensa reserva, es un refugio ante la ruina de la vida (CI, 300, pp. 287, 288; 302, pp. 289), resultando así la ironía, como una cierta libertad subjetiva frente a la realidad. Por último, el ironista se suprime a sí mismo (el caso Sócrates).

En este sentido surge la pregunta por la repetición, en tanto que “la libertad subjetiva tiene a cada instante la libertad de un comienzo”, un comenzar de nuevo. El ironista no tiene el poder de lo nuevo pero tiene “el entusiasmo de la aniquilación” de lo antiguo, que lo inspira y alimenta. Pero si no tiene el poder de lo nuevo, ¿con qué aniquila lo antiguo? La respuesta es

⁴⁸ Cf. nota 3 (p. 83) que se transcribe íntegramente y dice que se trata de la carta a los Corintios de San Pablo: Corintios 13,9 (“conocemos sólo en parte y profetizamos también parcialmente”): 3,12 (“pero entonces veremos cara a cara”).

⁴⁹ “Evidentemente, fijar un retrato suyo es tan difícil que hasta parece algo imposible, o al menos algo tan fastidioso como retratar a un duende dotado de la capucha que lo vuelve invisible” (74, p. 84).

⁵⁰ Cf. (pp. 271-342) La crítica va dirigida a Hegel y a la concepción romántica de la ironía: Fichte, Schlegel, J. Paul, Tieck, Solger.

⁵¹ Sócrates es ubicado por Kierkegaard en el punto de inflexión de la *puesta*, por primera vez en la historia, de la subjetividad (302, p. 289).

sencilla: aniquila la realidad *mediante* la realidad misma (CI, 300, p. 288)⁵² poniéndose al servicio de la ironía del mundo⁵³. Todo devenir-realidad de la idea contiene el germen de su propia caída (Ibíd.).

Para que el individuo no quede como mero instrumento de la realidad se necesita, por tanto, que desarrolle plenamente la formación irónica: “que el sujeto tome conciencia de su ironía, que se sienta negativamente libre al condenar la realidad dada y que goce de esa libertad negativa” (CI, 301, p. 289). Esto es posible con la fuerza de una subjetividad que sabe su validez, su significación, y que se redime de la relatividad en la que la sume la realidad (Ibíd.). Pero no basta el ver la realidad de forma irónica, hace falta “comportarse” de manera irónica, acorde con esa concepción de realidad⁵⁴. El movimiento planteado es como sigue: el individuo deja que lo establecido (en el mundo) subsista sin que tenga validez para él; pero hace como si la tuviera, y valiéndose de esa máscara lo hace caer (CI, 302, p. 289). El problema es que Sócrates se elimina él mismo en este movimiento⁵⁵.

La información que provee el fenómeno también es insuficiente: Si la ironía es lo sustancial de la existencia de Sócrates, entonces la ironía es un concepto negativo en tanto lo interno no está en armonía con lo externo: “Toda la realidad dada había perdido validez para él, se había vuelto *extraño* a toda la *realidad de lo sustancial*”⁵⁶. Sócrates, finalmente, fue atrapado por la ironía hasta que todo perdió realidad (CI, 302, p. 290).

La ironía y el humor pertenecen a las formas de comunicación indirecta practicadas por el mismo Kierkegaard, son formas elásticas de experimentar lo inconmensurable de la relación del individuo con la realidad, y pertenecen a la esfera de la resignación infinita (Cf. *TT*, p. 42). Sin embargo, en su obra posterior

⁵² Las cursivas de “mediante” son de Kierkegaard.

⁵³ Declaración de su acuerdo con Hegel en *La Filosofía de la Historia*. G.W.F. Hegel, Werke, Jub., vol. 18.

⁵⁴ Desde el punto de vista histórico, Kierkegaard establece una diferencia entre una ironía justificada y una injustificada.

⁵⁵ Cf. más adelante la autocrítica de Kierkegaard respecto a su concepción de Sócrates en la tesis doctoral.

⁵⁶ En cursiva en el original. En la nota 442, el editor, señala que se trata de la terminología de Hegel en la Filosofía del derecho: “sustancialidad” en tanto manifestación de la razón en la realidad concreta de las instituciones.

El punto de vista sobre mi actividad de escritor, la comunicación directa desplaza a la ironía.

J. P. Sartre en *Lo universal singular*, de 1964, señala que el uso de “categoría” por Kierkegaard, tiene un sentido que en ningún modo puede tomarse como una escogencia sin intencionalidad. Que Kierkegaard elija “categoría”, en el caso de la repetición, por ejemplo, quiere decir que no la considera ni principio ni concepto: “Son relaciones vividas con la totalidad, que se pueden alcanzar a partir de palabras por una finalidad regresiva que remonta de la palabra al hablante” (Sartre, p. 138). Y si una de las preocupaciones constantes del siglo XIX, como asegura también, es distinguir el ser, del conocimiento que se tiene de él, en Kierkegaard se trata de “escapar al saber y alcanzarse a sí mismo” (Sartre, p. 122). Al haber una heterogeneidad radical entre el ser del saber y el del sujeto viviente, se hace posible “designar con palabras las determinaciones de la existencia” (Ibíd.). Esta idea le es sugerida por J. Wahl (1967), quien planteó que el título “*El concepto de la angustia*” no puede ser más que provocación porque la angustia no puede ser objeto de un concepto, sino que es el fundamento no conceptual de todos los conceptos, puesto que está en la base de la libre opción temporalizante de la finitud (Sartre, pp. 138- 139). Es falso concepto, dice Sartre, en tanto universalización de lo singular, despertando en nosotros la universalidad y remitiéndonos a lo único, su fundamento (p. 139). Podemos concluir junto con Sartre, que Kierkegaard sin definir, hace comprender su vida. Es una invitación a “comprenderme” como fuente de todo concepto. Kierkegaard lo dice así: “Toda vida individual es inconmensurable respecto al concepto; el soberano bien no puede ser entonces el vivir como filósofo”⁵⁷. J. Lacan, en su seminario sobre la angustia, del 3 de julio de 1963, lo comenta de la siguiente forma:

No sé si uno se dará cuenta bien de lo atrevido que es Kierkegaard hablando del concepto de angustia; qué puede querer decir eso si no es la afirmación de que: O bien hay función de concepto según Hegel, un anclaje verdadero de lo simbólico sobre lo real, o bien, el único anclaje

⁵⁷ Citado por Laura Llevadot (2008, p. 93) *Pap. IV C 96*, p. 406.

que poseemos - y en ello tendremos que elegir - es aquél que nos da la angustia, única y última aprehensión de toda realidad.⁵⁸

Pero el verdadero límite del concepto está en la paradoja⁵⁹ de la fe, aquella pasión⁶⁰, para la que la filosofía pasa de largo y de la que Johannes de Silentio se considera incapaz de seguir⁶¹. Lo muestra su recurso a la comparación de personajes tan dispares como Hegel y Abraham. Comprender a Hegel⁶², por difícil que parezca, es posible, casi sin temblor. Comprender a Abraham es un asunto muy distinto: “me siento anonadado” dice de Silentio, “(...) mi pensamiento, pese a toda su pasión, es incapaz de penetrar en la paradoja ni tan siquiera por el espesor de un cabello. Todos mis músculos se tensan por llegar a un concepto comprensivo, pero en ese mismo instante me siento paralizado” (*TT*, p. 25). Y aquí de manera indisociable hay que pensar en el estilo de escritura de Kierkegaard, fundamental para comprender su obra. Más allá de cumplir funciones formativas o explicativas, se dirige al lector como un tú, “un hacerte sentir de un modo o de otro que es a ti a quien se habla” (*OO II*, 168, p. 161). Pero en el mismo movimiento en el que apela al tú del lector, borra inmediatamente lo comunicado, “para que el oyente no permanezca atado al orador y sea remitido a sí mismo” (Theunissen, 2005, p. 11). Se dirige a alguien que debe hacerse cargo de las categorías filosóficas con su subjetividad, y en este sentido, el concepto no alcanza. Estamos, como lo expresa Kierkegaard, ante una “impotencia del concepto” en presencia de lo real.⁶³

⁵⁸ Sesión del 3 de julio de 1963. Lacan opone el concepto y su captura tanto por lo racional en términos hegelianos, por lo simbólico en términos lacanianos y su verdadera captura sobre lo real, que es dada por la angustia, no toda significativa.

⁵⁹ Paradoja como aquello que escapa a la comprensión humana, o “la verdad tal como es para Dios” (Diario, X2 A, p. 481). Cf. Binetti (2005a).

⁶⁰ Así la concibe Kierkegaard (*TT*, p. 25).

⁶¹ “No puedo llevar a cabo el movimiento de la fe, soy incapaz de cerrar los ojos y, rebosante de confianza, saltar y zambullirme de cabeza en el absurdo; ese movimiento me resulta difícil de ejecutar” (p. 26).

⁶² Aquí de modo directo, le es achacado al propio Hegel, la oscuridad que evitaría su comprensión (Ibíd. p. 25).

⁶³ “Por eso la especulación se ha precipitado inmediatamente en la doctrina de la *preponderancia* de la especie sobre el individuo, ya que sería mucho pedir el que la especulación estuviera dispuesta a reconocer *la impotencia* del concepto respecto a la realidad”. (*EM*, p. 154; *SV1 XI*, 228).

Para Binetti (2005b, p. 14), Kierkegaard retoma las categorías, analógicamente, “transformando su significado al ritmo del devenir dialéctico y apuntando siempre al Individuo como medida esencial de la analogía”. El juez Wilhelm dice que su única categoría es la elección, no es un lógico porque no se trata de relaciones externas, abstractas y universales, sino de la relación del individuo consigo mismo y su historia (OO II).

La libertad, existencia, lo posible, el tiempo, el instante, lo necesario, lo contingente, el amor, están siempre presentes. Son categorías que vienen de la tradición filosófica y que él pone en movimiento, según D. González (2002), para hacer una crítica de la cultura e intentar nombrar algo que no había sido nombrado. Sostiene la duplicidad (v.g. Dios-hombre, particular-general, realidad-idealidad, repetición-recuerdo) en detrimento de una unidad; con el objeto de expresar la tensión, la disyunción, las diferencias. Por esto, también según González (1998, p. 108), la función compleja del “concepto” en Kierkegaard, consiste no solo en indicar una diferencia cualitativa (contra la cuantitativa de la lógica) sino “localizar el punto en el que esa diferencia, racionalmente reconocida o enunciada, no puede ya sin embargo ser comprendida por parte de la razón en su uso especulativo”. Estamos, pues, ante los límites del lenguaje y de la expresión, es decir, ante la inconmensurabilidad entre lenguaje y fenómeno empírico⁶⁴.

1.2. La repetición como pregunta

“Repetición” aparece por primera vez en un texto inacabado: *Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est*⁶⁵. Dedicado al problema cartesiano de la duda como raíz de la filosofía moderna, es interrumpido en la mitad de su segunda parte, justo cuando introducía la categoría de “repetición” con la que intenta

⁶⁴ Incapacidad del discurso para atrapar lo real en la que el énfasis está puesto en la pragmática y la comunicación (Cf. Llevadot, 2008b).

⁶⁵ En adelante *DO*. Hay traducción reciente al español de Patricia Dipp: *Johannes Climacus o El dudar de todas las cosas*. Utiliza el nombre de Johannes Climacus como personaje de la primera parte, autor pseudónimo de *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (1844) y del *Postscriptum* (1846) utilizando datos autobiográficos. Lo que trata de la repetición se encuentra en las páginas 77 y 78 de *DO*, corresponde a *Papirer IV B1*, 149-150.

definir mejor la dialéctica en la tríada conciencia-realidad-idealidad⁶⁶. La *conciencia* surge cuando se da el choque entre *realidad* que puede entenderse como actualidad, inmediatez, lo que provee lo particular; y la *idealidad*, es decir, la palabra, el lenguaje, lo universal, los conceptos. La conciencia es la relación entre las dos cuya primera forma es la contradicción. Es en el momento en que enuncio o que expreso la realidad, que surge la contradicción, porque lo que digo es la idealidad (*DO*, p. 75). Este choque creador, que no es en el tiempo ni en la eternidad, se suscita cuando surge la pregunta por la repetición. Es de este modo, preguntándose por la repetición, que la conciencia descubre la contradicción⁶⁷ (*Ibíd.*).

¿Cómo ubicar la repetición en esa tríada? Imposible ubicarla en la *realidad*, es decir, en la actualidad, puesto que lo que existe son momentos, lo individual, la diversidad infinita, en ella no hay repetición. Para poder hablar de repetición es necesario suponer un antes, una primera vez; es decir, un hecho anterior que pudiera ser repetido. Aún más, si hubiera semejanza absoluta, ésta no sería aún repetición. El ejemplo que utiliza Kierkegaard es que si el mundo estuviera formado por bloques uniformes, eso no constituiría una repetición porque nos sería imposible preguntarnos si era o no lo mismo que había antes,

⁶⁶ Cf. Larrañeta, R. *La interioridad apasionada: verdad y amor en Søren Kierkegaard*. Universidad Pontificia de Salamanca. San Esteban, Salamanca, 1990. Cf. asimismo, Stewart (2007, pp. 282-304).

⁶⁷ Para Stewart (2007, p. 288) resulta sorprendente que la repetición haya surgido de la discusión con Hegel sobre la conciencia siendo que, en última instancia, Kierkegaard quería utilizar el concepto de repetición para criticar la noción hegeliana de “mediación”. El punto clave de distinción entre mediación y repetición está en la trascendencia.

M. J. Binetti (2008), considera que la mediación hegeliana y la repetición kierkegaardiana, guardan una estrecha relación en cuanto a su estructura, dinamismo y contenido dialéctico. En un análisis comparativo, bien documentado, recupera la noción de diferencia en Hegel (Binetti, 130). Lo que interesa resaltar en este trabajo, es su planteamiento sobre la repetición en Hegel, para el que se apoya en J. Hyppolite y J. L. Nancy. Para Hyppolite (*Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953, p. 149) el “pantagrismo” del pensamiento hegeliano, consiste en que la diferencia retorna siempre, la diferencia repite toda identidad. Para J. L. Nancy (*Hegel. L'inquietude du négatif*, Paris : Hachette, 1997, p. 9), Hegel es la esperanza de lo que nunca comienza ni termina, porque todo comienza a cada instante, y en ese sentido, plantea Nancy que Hegel es el primero “que concibió la absoluta repetición –el eterno retorno- del espíritu que vuelve a sí mismo” (Binetti, *Ibíd.*; Nancy, *Ibíd.*, p. 28). Si la repetición es un movimiento hacia atrás, se concibe en la diferencia de lo eternamente sido (en la temporalidad y contingencia del acontecer), entonces mediación es repetición (*Ibíd.*; Nancy. *La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel*, Paris, Galilée, 1973, p. 77) y “repetir es sentar la igualdad de lo que constantemente se vuelve otro” (*Ibíd.*).

por el hecho de que solo veríamos “eternamente” un bloque de piedra⁶⁸. Esto quiere decir que al no haber la diferencia, no cabría la pregunta por la repetición: ¿esto es lo mismo o se trata de otra cosa? Ella puede emerger únicamente de un interrogante humano. La repetición entonces dependería de un aspecto de lo que Kierkegaard llama idealidad, o mediatez, porque ese objeto particular lo pongo en relación con el universal o el ideal, y solo en ese contraste podríamos decir: se trata de una repetición.

Pero en la sola *idealidad* tampoco hay repetición: La idea siempre es idéntica a sí misma y como tal no podría repetirse. Para que haya repetición, algo tiene que cambiar entre la primera y la segunda vez, debe haber diferencia. Entonces, ni la realidad ni la idealidad podrían por sí mismas y en exclusiva, servir de fundamento válido a la pregunta por la duda y la verdad⁶⁹ (Cf. Larrañeta, 1990). Esto es, porque ellas aisladamente no posibilitan “la vuelta atrás” que es indispensable para iniciar un camino. La repetición surge cuando se produce el contacto entre idealidad y realidad, cuando se miran una a otra. Únicamente en la realidad (actualidad) se da el evento o momento particular, pero solo *por* y *en* la idealidad podemos relacionarlo con otro anterior. Así se llega a reconocer que *hubo* repetición⁷⁰, pero también contradicción. Kierkegaard lo explica así:

Cuando en un *momento* dado veo algo, la idealidad acude prestamente a mostrarme que se trata de una repetición. Aquí está la contradicción, pues lo que es, es al mismo tiempo otra cosa. “Yo veo el dato exterior, veo que es, pero en el mismo *instante* lo pongo en relación con algo que también es, que es lo mismo y que inmediatamente quiere aclarar que ese otro es él mismo”⁷¹ (p. 47).

⁶⁸ Traducción de Larrañeta.

⁶⁹ Kierkegaard critica la potencia de la duda. Cuando establece la distinción entre duda y la desesperación, la duda solo es categoría del pensamiento y por tanto, no tiene un lugar relevante en la elección. Cf. *O lo uno y lo otro II* (203, 204, 205, p. 192-194).

⁷⁰ Solo retroactivamente podrá determinarse una repetición.

⁷¹ Traducción de Larrañeta, quien subraya la diferencia entre *momento* e *instante*, que tendrá importancia en la obra de Kierkegaard. Patricia Dipp traduce así: “Cuando la idealidad y la realidad se tocan entre sí, entonces aparece la repetición. Cuando, por ejemplo, veo algo, en el momento interviene la idealidad y explica que esto es una repetición. En este punto está la contradicción, pues esto que es, es además de otro modo. Que lo exterior es, eso lo veo, pero en el mismo instante lo pongo en relación con algo, que también es, algo que es lo mismo, y que además explicará que lo otro es lo mismo” (p. 78).

Hay entonces reduplicación y con ésta la pregunta por la repetición. Realidad e idealidad chocan: que “es” (en la realidad) y que veo que “está ahí” (en la idealidad). La contradicción surge inmediatamente: ¿en el tiempo?, imposible, pues es lo cambiante permanentemente y no hay un universal que los una; ¿En la eternidad?, imposible, pues no habría casos particulares que unir. La respuesta de Kierkegaard es: en la *conciencia*; ella misma definida como contradicción y único lugar en el que puede darse la repetición (Cf. J. Stewart, 2007). El choque entre ambos no se produce ni en el tiempo ni en la eternidad sino en un término medio, cuyo desarrollo está en la obra posterior: a) en la *existencia* como dominio común de la idealidad y de la realidad; b) en la *fe* que garantiza el ensamblaje entre tiempo y eternidad (Cf. Larrañeta, 1990, p. 48).

En suma, y pensando en términos de lenguaje, Kierkegaard lo plantea así: “en el momento que enuncio la realidad, la contradicción está allí, pues lo que digo es la idealidad” (OD, p. 15). Esta contradicción va en el mismo sentido de lo que Hegel plantea como inhabilidad del lenguaje para capturar la particularidad de la experiencia sensible⁷². Si volvemos a la pregunta por la repetición, es decir, la que compara fenómenos: ¿esto es lo mismo o se trata de otra cosa? Se trata de una pregunta epistémica, o que aborda un principio epistemológico, pero que solo una subjetividad particular podría responderla y esa respuesta siempre apunta a la diferencia, a lo nuevo, que sin embargo, mostraría que ya antes había ocurrido⁷³. Solamente es con la repetición, parece decir, como se conecta lo universal con lo particular. En este sentido, repetición quiere decir apropiación (Cf. Stewart, p. 291).

En el último párrafo (p. 78), se pregunta Kierkegaard sobre una repetición en la conciencia, que correspondería al recuerdo o reminiscencia. El recuerdo no es la realidad; es la realidad que ha sido. Tampoco es la idealidad; es la idealidad que ha sido. Por lo que plantea una doble contradicción: pues ni

⁷² Es precisamente en lo que Stewart aduce: cuando Kierkegaard dice que la repetición es la contradicción de la conciencia, repite la tesis de Hegel en el capítulo “La certeza sensible” de *La Fenomenología del Espíritu* (p. 287). Lo que se plantea como repetición en este texto, correspondería a la relación entre universalidad y particularidad de Hegel.

⁷³ Aparentemente se está lejos de un “querer la repetición” que vendrá en los textos posteriores. Sin embargo, atendiendo el señalamiento de J. Stewart, ya hay el precursor de una repetición ligada a la ética (Op. cit., p. 291).

la idealidad ni la realidad pueden haber sido⁷⁴. Por tanto hay diferencia entre recuerdo y repetición.

1.3. Repetición y recuerdo

Un punto clave en el planteamiento de Kierkegaard sobre la repetición es la diferencia entre repetición y reminiscencia. La vida sin recuerdo y sin repetición es un vacío. La dialéctica de la repetición es sencilla dice Constantius: “Lo que se repite, necesariamente tiene que haber sido, de lo contrario no podría repetirse” (R, p. 64). ¿Cómo conectar el recuerdo con la repetición? Es que reminiscencia y repetición son en realidad el mismo movimiento, pero en sentido inverso. Una, salta hacia atrás, la otra, hacia delante. En cuanto a la reminiscencia, Platón es la clave. *El Menón* es, pues, cita obligada: “(...) Porque como todo se liga en la naturaleza y el alma todo lo ha aprendido, puede, recordando una sola cosa, a lo cual los hombres llaman aprender, encontrar en sí misma todo lo demás, con tal que tenga valor y que no se canse en sus indagaciones. En efecto, todo lo que se llama buscar y aprender no es otra que recordar”⁷⁵. Reminiscencia⁷⁶, memoria, responden a la visión pagana del mundo, al pensamiento inmanente; en cambio, la visión moderna implica una trascendencia, que es la repetición. Esta trascendencia está puesta no solo en contra de la reminiscencia de los griegos sino de la mediación de Hegel, como se ha dicho.

En *O lo uno o lo otro II* (140, p. 129), el juez Wilhelm se dirige al esteta (A)⁷⁷, y con relación al recuerdo y la esperanza afirma que las personas están divididas en dos grandes clases: aquellas que viven en la esperanza y aquellas que viven predominantemente en el recuerdo. Ambas tienen una relación inapropiada con el tiempo⁷⁸. La repetición en cambio toma lugar cuando una acción contemplada se vuelve real, se vuelve acto propiamente, y esta

⁷⁴ Es así como se plantea en la traducción de Patricia Dipp.

⁷⁵ Se utiliza la cita tal como ha sido traducida en *La Repetición*.

⁷⁶ Según Haufniensis, la reminiscencia está impregnada de la definición general del tiempo para los griegos: limitada al simple *pasar*, de ahí la mirada dirigida siempre al pasado en un sentido regresivo (Cf. CA, p. 120)

⁷⁷ El pseudónimo, quien habla o escribe en *O lo uno y lo otro I*.

⁷⁸ Stewart, Op. Cit., p. 288, ve aquí la discusión con la “mediación”, que continuará en *La Repetición*.

contemplación implica una relación con el futuro. Se trata de una progresión (no progreso) que no es simple, pues no sólo lo originario se conserva, sino que se incrementa en una progresión creciente (Ibíd., 00 II).

Una distinción entre memoria y recuerdo

En *In vino veritas*⁷⁹, antes de relatar su recuerdo del banquete, William Anfhram dice que *recordar no es lo mismo que acordarse*⁸⁰. De manera curiosa, hace distinciones entre memoria y recuerdo, en tanto acordarse implica un objeto que puede ser borrado y reemplazado; en el recuerdo, en cambio, el objeto está perdido desde siempre, lo que lo vuelve casi inalterable. Se trata de distinguir dos tipos de recuerdo o dos formas de recordar, o mejor, entre el verdadero recuerdo y la memoria. Uno puede recordar con pelos y señales una determinada situación y sin embargo, tratarse de un acto de memoria que no involucra “recordar” en el sentido pleno del término. El contraste lo ilustran las edades en las que el humano es más frágil: la infancia y la vejez. El viejo pierde la capacidad de retener el presente, es decir, pierde la memoria; en cambio, tiene un poder de evocación que “abarca su largo pasado en una reconfortable intuición poética” (IV, p. 8). En la infancia se tiene una enorme capacidad de retener, es decir, capacidad de memoria pero sin poder de evocación. El viejo entonces necesita gafas para ver de cerca; el joven, para ver de lejos pues carece de la posibilidad del verdadero recuerdo que sólo se da en el alejamiento y en la distancia”.

Recuerdo y memoria son muy fáciles de confundir. El recuerdo representa la idealidad y por tanto un esfuerzo y responsabilidad distintos a los de la “indiferente memoria”. El recuerdo trata de mantener la continuidad de lo eterno, asegurándole al humano una existencia temporal sin interrupción, una unidad que le evita la dispersión en una vida interior caracterizada por la dispersión de la multiplicidad. Anfhram, lo señala en términos de lenguaje: el recuerdo evita que “la lengua tenga que expresar miméticamente el cotilleo de

⁷⁹ Incluido en *Estadios en el camino de la vida* como su primera parte, y publicado en 1845.

⁸⁰ La distinción en danés entre: *at erindre* y *at huske*. Difícil distinción también en español.

una vida interior ajetreada y dispersa en multitud de cosas” (IV, p. 9). Que el recuerdo ofrezca esa especie de unidad sin interrupción es la condición de su inmortalidad. Ahora bien, el pensamiento de la propia inmortalidad puede ser terrible⁸¹ y llevarnos al límite de la locura. Paradójicamente solo deja de ser terrible en el momento en el que se confunden memoria y recuerdo (IV, p. 10), pues es muy fácil y cómodo confundirlos; más aún, las “memorias” de muchos hombres están lejos de ser auténticos recuerdos y lo que no se recuerda de este modo, vivo, auténtico, reflexivo, bien podría olvidarse para siempre.

El objeto del recuerdo sólo podría ser algo esencial que no se determina solo por su contenido sino por su relación con el sujeto interesado (IV, p. 12). Lo esencial está de acuerdo con la idealidad, no puede darse en alguien que haya roto puentes con “la idea” (absorbido por la inmediatez), ya que alguien así no podría actuar nunca de un modo esencial, a no ser que fuera por la vía del arrepentimiento. La esencialidad a la que se refiere Anfhham, es aquella en la que el sujeto está involucrado, está tomado por el objeto del recuerdo; objeto que no puede serle indiferente como sí lo es el objeto en el caso de la memoria. Este objeto está tan adherido al recuerdo que aun arrojándolo todo lo que se quiera, él siempre encontrará la forma de retornar “insistente y atronador como el martillo de Thor” (IV, p. 13). En el más leve de los casos, lo hará bajo la forma de la nostalgia, muy parecida a la melancolía casera de la paloma. Es que “el mismo recuerdo ha incubado su propio objeto y lo ha hecho del modo más oculto, secreto y sigiloso, preservándolo de toda curiosidad profana”, de ahí su fuerza, lo que lo vuelve inolvidable (Ibíd.).

Sin embargo, recuerdo y olvido no son opuestos ni contrarios; sí en cambio, memoria y olvido, que son excluyentes: o se recuerda con exactitud o no se recuerda. El recuerdo siempre es reflexivo, un verdadero arte; por eso fluctúa, se modifica. Para explicarlo, Anfhham recurre a la nostalgia de la patria, que está hecha de memoria y recuerdo pero interesando más al recuerdo. Dicha

⁸¹ Aquí Anfhham dice que, hasta donde sabe, el único que ha señalado este aspecto terrible del pensamiento de la inmortalidad de uno mismo es F. H. Jacobi, quien bordeó la locura (IV, p. 9).

nostalgia se funda en estar lejos, sin embargo, aquí lo interesante⁸², es que estando dentro de las propias fronteras podría experimentarse esta nostalgia (IV, p. 14)⁸³. Por esto, el recuerdo es más bien una “formación”, una disposición, un acto, un saber hacer de un sujeto, en el que se requiere conocer el juego de contrastes de las emociones, las situaciones y el ambiente. Por ejemplo, alguien podría iniciar una relación erótica solo para recordar otra y así buscar el contraste y la contradicción que conducen a la reflexión, cuyo punto máximo lo constituye el utilizar la memoria en contra del recuerdo (IV, p. 15)⁸⁴.

Anfham, ilustra el punto anterior con el proceder diferente de dos hombres frente a la visita del lugar donde ocurrió un determinado suceso, importante para ellos: A uno, le basta no visitar el lugar, siguiendo el adagio popular: “ojos que no ven, corazón que no siente” y así, olvida. Puede no tener ninguna noticia de algo que se llama recuerdo, teme solo a que pueda despertarse su memoria. Por el contrario, el otro hombre, pudiera no visitar el lugar para poder recordar sin el estorbo de la memoria (IV, p. 15), pues ésta, con su abundancia de detalles dispersa el recuerdo. Para ejercer la memoria puede recurrirse a los demás y dar apoyo a su vez a otros. Para Anfham, ella es opuesta a la creatividad. En cambio el recuerdo es privado, solo le pertenece a quien recuerda: no pueden existir recuerdos comunes. Poder recordar “es la condición de toda productividad” (IV, pp. 16-17), porque se da solo a partir de lo singular.

Así, el lugar que le otorga a la memoria es totalmente insignificante, apunta más bien a su fragilidad, en contraste con la indestructibilidad del recuerdo. Al respecto, en este trabajo se considera que se trata de una de las

⁸² Dice en *TT* (p. 70), que lo interesante es una categoría límite entre la estética y la ética. En *O lo uno o lo otro I* establece esa distinción entre el ser y el saber: “¡Qué bello es estar enamorado, qué interesante es saber que se lo está!” (pp. 323, 338) *Cf.* Nota 8 del prólogo del editor, quien dice que al parecer es el hegeliano J. L. Heiberg quien, en el contexto danés, reivindicaría “lo interesante” como categoría estética, a la que ya Schlegel había dado ese valor (p. 40). Para otros sentidos *Cf.* infra “Interés”.

⁸³ Es un arte en la medida en que puede hacer lo siguiente: “Porque vivir en una ilusión cuando nos envuelve un ambiente crepuscular y sombrío en el que no se filtra un rayo de sol, o abandonar simplemente cualquier ilusión mediante la reflexión no son cosas tan difíciles como forjarse una ilusión con ayuda de la misma reflexión, dejando que actúe sobre nosotros a plena conciencia y con toda su fuerza. Tampoco es tan difícil para el recuerdo, dados sus típicos dones de encantamiento, evocar lo que está ya muy lejos en el tiempo como proyectar todas las cosas próximas en una cierta lejanía con el fin de evocarlas” (IV, p. 14).

⁸⁴ Funes el memorioso, no podría recordar en el sentido kierkegaardiano.

afinidades freudianas que señalaba Lacan, clara en su afirmación: “a veces tengo la impresión de no haber vivido el suceso que se rememora, sino que solamente lo he inventado” (p. 17)⁸⁵. Precisamente, este escrito que se presenta como rememoración de un banquete es, al mismo tiempo, rememoración de “El Banquete” platónico y la puesta en escena de su idea sobre el amor y la mujer⁸⁶. El amor es aquí el objeto de reflexión; la “reduplicación” de la experiencia surge como necesidad ligada a la prueba de la idealidad.

El amor y la repetición

El amor es lo que empuja al hombre hacia delante, dice Constantius en *La Repetición*. Precisamente, la idea precursora del concepto de repetición viene del contraste entre el amor conyugal y el amor romántico (OO II, 135-142, pp. 124-130). Una noción paulina del amor está en la base del planteamiento⁸⁷: “El amor conyugal tiene su enemigo en el tiempo, su victoria en el tiempo, su eternidad en el tiempo”⁸⁸ (OO II 138, p. 126). Su lucha es el tiempo, su tarea preservarse en él. No puede ser “representado”, ni reproducirse (como el amor romántico), ni ser de una vez por todas, puesto que su “ser” es la constancia. Está hecho hacia dentro porque su fuerza es centrípeta, es decir, el individuo defiende al amor de sí mismo y se defiende de sí mismo (OO II 138, p. 127).

Si llegara a presentarse como una tarea imposible, entonces el amor mismo sería lo imposible. Es de la constancia (que tanto se relaciona comúnmente con la costumbre y el aburrimiento), de donde Kierkegaard extrae

⁸⁵ Preludio a la rememoración del banquete, objeto de ese escrito.

⁸⁶ En su *Diario íntimo* (p. 222) dice: “¡Cuán extraño! Sócrates hablaba siempre de aquello que había aprendido gracias a una mujer. También yo puedo decir que lo mejor de mí mismo se lo debo a una jovencita; *no lo aprendí de ella, sino a causa de ella*”.

⁸⁷ Cf. Corintios 13: 4-7. ⁴ “El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia; el amor no es jactancioso, no se envanece, ⁵ no hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor; ⁶ no se goza de la injusticia, sino que se goza de la verdad. ⁷ Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta”.

⁸⁸ Idea que surge en medio de la argumentación de que el perfeccionamiento de un arte dependerá del progresivo desprendimiento de lo espacial para “determinarse en dirección del tiempo”. Por ejemplo, el paso de la escultura a la poesía. La música cuyo elemento es el tiempo (desaparecer en el tiempo, resonar en él). La poesía, la más perfecta de todas, no se suscribe al instante como la pintura, pero también necesita concentrarse en él. Música y poesía solo pueden vivirse, solo “son” porque se repiten (135, pp. 124-125).

su potencia. El amor conyugal sería de esas cosas de las que puede decirse: *decies repetita placebunt*⁸⁹, son placenteras aunque se repitan diez veces. Ahora bien, si lo que se quiere repetir son los signos del amor primero, únicamente, es tarea imposible. Pero el amor conyugal contiene en sí la capacidad de “remozar” el amor, de introducir un nuevo modo de entender el tiempo y la repetición (OO II 140, pp. 128, 129). Sobre esta comparación sostendrá en *La repetición*⁹⁰:

La repetición es una esposa amada, de la que nunca jamás llegas a sentir hastío, porque solamente se cansa uno de lo nuevo, pero no de las cosas antiguas, cuya presencia constituye una fuente inagotable de placer y felicidad. Claro que para ser verdaderamente feliz en este último caso, es necesario no dejarse engañar con la idea fantástica de que la repetición tiene que ofrecerle a uno algo nuevo, pues entonces le causará hastío (R, p. 28).

Pero antes, interesa indagar el amor en *La repetición*. Allí el recuerdo es el mecanismo por el que se vive algo (por ejemplo el amor), a partir del hecho de que se presupone de antemano, una pérdida. Movidos por el temor a la pérdida la damos por un hecho y como sustituto, se recurre al recuerdo: “La gran ventaja del recuerdo es que comienza con una pérdida, por eso está tan seguro (el joven de *La repetición*), pues ya desde el principio no tiene nada que perder” (R, p. 38). Por tanto, el error es creer que se ha alcanzado el fin sin haber comenzado todavía. Ésa es la ruina del hombre. Pero eso es siempre así, porque el recordar es señal de amor auténtico, es potenciador y expresión del amor en sus

⁸⁹ La cita de Horacio en *Ars Poetica*.

⁹⁰ “La esperanza es un vestido nuevo, flamante, sin ningún pliegue ni arruga, pero del que no puedes saber, ya que no te lo has puesto nunca, si te cae o sienta bien. El recuerdo es un vestido desechado que, por muy bello que sea o te parezca, no te puede caer bien, pues ya no corresponde a tu talla. La repetición es un vestido indestructible que se acomoda perfecta y delicadamente a tu talla, sin presionarte lo más mínimo y sin que, por otra parte, parezca que llevas encima como un saco. La esperanza es una encantadora muchacha que, irremisiblemente, se le escurre a uno entre las manos. El recuerdo es una vieja mujer todavía hermosa, pero con la que ya no puedes intentar nada en el instante. La repetición es una esposa amada, de la que nunca jamás llegas a sentir hastío, porque solamente se cansa uno de lo nuevo, pero no de las cosas antiguas, cuya presencia constituye una fuente inagotable de placer y felicidad. Claro que para ser verdaderamente feliz en este último caso, es necesario *no dejarse engañar con la idea fantástica de que la repetición tiene que ofrecerle a uno algo nuevo*, pues entonces le causará hastío” (R, pp. 27-8). Las cursivas son mías

comienzos; el problema aquí, dice Constantius, es no tener otras disposiciones como recursos defensivos, tales como la “elasticidad irónica” con la que se puede manipular debidamente el recuerdo.

El amor, según la concepción romántica, supone un contacto efectivo con la idea de eternidad. Es lo que está en juego en el amor- recuerdo que Kierkegaard opone al amor-repetición. El personaje del joven melancólico y enamorado de *La repetición* permite a Kierkegaard plantear la diferencia entre reminiscencia y repetición. Se trata de un joven atribulado por la nostalgia que se inicia apenas comienza un amor correspondido. Vive este amor como recuerdo, es decir, como pérdida: El amor-recuerdo comienza con una pérdida, pero su ventaja, si puede decirse que la hay, es que asegura que ya no hay nada que perder (R, p. 38). No ha comenzado cuando ya supone su final, lo que se constituye en su ruina. En ese enamoramiento angustioso que solo se tranquiliza con la pérdida, Kierkegaard plantea que la muchacha, objeto del amor del joven, no era en realidad su amada, sino simplemente la ocasión que despertó en él la vena creadora y lo convirtió en poeta (R, p. 40).

Es ampliamente conocido que es el caso del propio Kierkegaard, quien rompe su compromiso con Regina Olsen a pesar de amarla, o, por amarla. La fuerza que esto tiene es que el amor solamente tiene sentido si se vive como una idea, pues esta es el principio vital en el amor. Cuando arranca de la idea, entonces cada movimiento, incluso el más pequeño roce o impulso, tiene un significado auténtico: “Ninguna beldad exige cuentas tan exactas como lo hace la idea”, aun más: “nada puede abatirle a uno tanto como la cólera de la idea” (R, p. 47). En otro contexto a favor de la renuncia: “una relación meramente negativa con una mujer puede hacerle a uno sentirse en una cierta infinitud maravillosa” (TT, pp. 87-8). Contrariamente, una relación positiva, empequeñece al hombre.

Vemos cómo se abre una perspectiva, que ya había sido planteada en *Temor y temblor*, con la pregunta que, según S. Vassallo (2008, pp. 89-90), se desliza en esa mezcla de elementos autobiográficos y desarrollos especulativos que caracteriza los textos de Kierkegaard: cómo amar prescindiendo del objeto. Vassallo ha considerado que lo que se repite, lo que se busca repetir, tal como puede deducirse de *La repetición*, no es el objeto concreto del deseo sino algo

que este oculta, y que se manifiesta en esa especie de ley que despoja del objeto, tal como deja ver la conclusión de la primera parte del texto, en la que el intento de repetir instantes vividos, o recuperarlos, es imposible, de modo tal que lo único que se repite es la imposibilidad de repetir. Pero esta pregunta queda transformada en cómo conservar el amor, habiendo perdido el objeto, en el registro de lo “eterno”.

En *In vino veritas*, luego de la diferencia ya comentada entre recuerdo y memoria, es el amor el que está en el centro del banquete. Se habla de “réplica” o “reduplicación”, con relación al amor. La idealidad, al no poder admitir que la vida se acabe con la muerte “impone la necesidad de una réplica” (IV, p. 84). Se ilustra esta idea con la viudez. El viudo sufre un ataque de reminiscencia: lo que quiere es “volverla a ver” (a su mujer fallecida)⁹¹. Para este reencuentro se prepara “tomando otra mujer”. No se trata solo de una mera réplica, ni de tomar cobre por oro. Es que solo muriendo la esposa despierta la idealidad en él; es decir, la mujer despierta la idealidad y la conciencia de inmortalidad solo por la vía negativa. Allí está la fuerza del ideal femenino, que debe formularse como un axioma: “una relación meramente negativa con una mujer puede hacerle a uno sentirse en una cierta infinitud maravillosa”⁹² (IV, pp. 87-88).

En *Temor y temblor*, Johannes de Silentio explica el movimiento que involucra una repetición a través de la experiencia en la que se concentra, para un individuo, toda la realidad de la existencia actual (TT, p. 33). Para el caso, se trata de la experiencia amorosa⁹³ en tanto se presenta como imposible. Imposible, es decir, lo que no puede acceder de la idealidad a la realidad, y que mueve, en el mejor de los casos, según el autor, a la renuncia y resignación. La situación expuesta es la siguiente: El joven que se enamora de una “princesa”⁹⁴,

⁹¹ Eremita, en su discurso sobre la mujer, venía afirmando que la más alta idealidad que una mujer podía despertar en un hombre era la de la condición de inmortalidad (IV, pp 83-84).

⁹² Para un análisis del pensamiento de Kierkegaard sobre la mujer (Cf. Amorós, 1987, p. 264). Allí se plantea que Kierkegaard, atormentado por una relación atormentada con la mujer “llevó a cierto grado de conciencia y a una fuerte tensión vivencial las contradicciones de la misoginia romántica, de tal modo que, a la vez que un fenómeno representativo de las mismas, resulta ser una forma aguda de su expresión crítica y dramática» (Amorós, 1987, p. 75).

⁹³ La renuncia y la resignación no se limitan a la experiencia amorosa, como lo aclara Johannes de Silentio, solo que a través de esta figura, resulta “más fácil de entender” (Cf. TT, p. 33, nota al pie).

⁹⁴ Se trata, por supuesto, de la propia experiencia de Kierkegaard con Regina Olsen.

y si se trata de un caballero del infinito, se asegurará que todo el sentido de su vida esté contenido en ese amor que, realmente, confiere sentido a su existencia. Al no tratarse de un cobarde, dejará que este amor penetre en él de tal manera que si termina siendo desgraciado, de todas formas, ya no podrá desarraigarlo de él. Así, en esta confluencia de vida y muerte encuentra el valor para intentarlo todo, atreverse a todo. Pero si las circunstancias, las contingencias, le indican la imposibilidad de este amor, emprenderá el movimiento, que de Silencio, relaciona inmediatamente con la mediación hegeliana.

Hacer el movimiento requiere de concentración en ese único punto: la vida contenida en ese único deseo (*TT*, p. 34). Nada de multiplicidad, ni de poner los huevos en distintas canastas. Es la pasión lo que debe intervenir, pues ningún movimiento del infinito ha de esperarse como producto de la reflexión (*TT*, p. 33, nota al pie). No se trata de ninguna reflexión del tipo: “quizá lo podré hacer la próxima vez”, porque la cuestión no es devolverse, pero tampoco de olvidarlo todo. Lo inolvidable para un caballero del infinito es el contenido de su propia vida, ya que no tiene ninguna intención de convertirse en otro: “Las naturalezas profundas nunca se olvidan de sí mismas y nunca se convierten en algo diferente de aquello que siempre fueron” (*TT*, p. 35). Podrá recordar, entonces, pero precisamente en eso consistirá su dolor. La reconciliación con la vida, en cambio, le vendrá de la resignación infinita, que explica como sigue:

No todo es posible para un hombre en el mundo finito, o más bien, el mundo finito está poblado de imposibles; en cambio, todo es posible en el mundo espiritual. Es lo que plantea Constantius de la repetición. Ella solo es posible en el terreno de lo espiritual (R, p. 203). Lo imposible es vertido en posible en la medida en que se exprese en el mundo espiritual, pero al expresarlo, lo hace también de su renuncia: “Y el deseo que debía convertirse en realidad, pero que había quedado varado en la imposibilidad, se pliega ahora hacia adentro, aunque no por ello se pierde o cae en el olvido” (*TT*, p. 35). Luego el caballero siente crecer este amor, ya sea porque lo provoca él mismo o porque los recuerdos lo avivan, pero ahora sin el objeto en el mundo finito, porque “en el instante mismo del movimiento se queda sin la princesa” (*Ibíd.*). No necesita el cosquilleo que produce la presencia de la amada, ni despedirse

cada vez como si fuera la última; el recuerdo de la amada ya es *eterno* y ha descubierto con ello, que se puede amar a otro sin dejar de ser él mismo. Que este movimiento no sea ilusorio sino verdadero lo decide el hecho de que quien se resignó a nivel infinito se basta a sí mismo; adquiere con ello, la experiencia de la imposibilidad que le permite dar el salto al absurdo, a la fe (*TT*, p. 36). Por la fe lo consigue todo, lo recupera todo (*TT*, p. 41). Ahora bien, la fe es asunto difícil que comienza donde la razón termina (*TT*, p. 44).

Para pensar el recuerdo, hay que remitirse a la concepción del tiempo en Kierkegaard. Y allí, repetición y contemporaneidad, van de la mano. En *El Instante*, bajo la figura de Cristo aclara su idea de contemporaneidad, que considera la idea de su vida. Por ejemplo, honrar a un muerto tiene sentido si se hace en la contemporaneidad. Esto quiere decir, que se haga tan presente lo pasado que “llegues a sufrir como si fuera un contemporáneo tuyo” (*El*, pp. 155-156). El filósofo, en cambio, envejece escuchando el canto del pasado (*O lo uno o lo otro II*, 167, p. 168). Ahora bien, no se trata del tiempo como progresión simple en la que lo originario se conserva, sino de una progresión creciente en la que lo que estaba, se incrementa. “Trazar una cruz sobre la nota⁹⁵ del instante, y la cantidad de cruces aumenta cuanto más se retrocede, cuando la repetición se hace más frecuente”: esperanza de eternidad que da plenitud al instante (*Cf. OO II*, 140- 141, pp. 128-129).

1.4. Elección y libertad

Movimiento

La repetición es entonces un movimiento propio de la existencia humana, que “se dirige en primer lugar hacia la muerte y posteriormente a la búsqueda de su proyecto futuro (Theunissen, 2005, p. 13). Su lugar está en el ámbito de la libertad. Sobre el sentido de la repetición con relación al movimiento, dice de Silencio que la máxima de Heráclito “se convertía con esta puntualización en un

⁹⁵ Se transcribe la aclaración de los traductores: “El contexto permite suponer que el autor alude al signo de notación musical correspondiente al “sostenido”, es decir, la elevación de un semitono”. (*OO*, nota 157, p. 146)

aforismo eleático que niega el movimiento, sin embargo este discípulo deseaba únicamente ser un discípulo de Heráclito..., e ir más allá..., pero de ningún modo volver a una posición que ya Heráclito había abandonado” (TT, p. 105). La repetición es más un proceso receptivo que un acto de adquisición... Pues “no vale la pena esforzarse en recordar un pasado imposible de convertir en presente” (TT, p. 22).

En Job el movimiento es completo: se trata de perder para volver a recuperar, para poseer de otro modo (CA, p. 40, nota 8). Se pierde, pues, para recuperar “con creces” el objeto. Pero ¿qué es este objeto que se recupera? Básicamente, volver a ser sí mismo: “volver a ser yo mismo. Sí, otra vez yo mismo ¿no es esto acaso una repetición? ¿No he recibido duplicado lo que antes poseía?” (CA, p. 143). Solo así se podría conocer “doblemente” el significado y el valor inmensos de su propia personalidad. Lo que es devuelto en la repetición son los bienes espirituales, incomparable a la repetición de los bienes materiales. La vida de un hombre no permite la reduplicación, es por esto que Job lo único que no puede recuperar son los hijos. La repetición espiritual es la única posible aunque no llegue a ser perfecta en el tiempo, como lo será en la eternidad, que es la auténtica repetición (CA, p. 143). Se está aquí ya en una categoría religiosa que intenta la recuperación del objeto, que no era tan explícita en *La Repetición*.

La paradoja de Abraham ilustra el drama, el sentido de la existencia: no permanecer inmóvil. “Me siento como empujado hacia atrás, y mi pensamiento, pese a toda su pasión, es incapaz de penetrar en la paradoja ni tan siquiera por el espesor de un cabello” (TT, p. 25). Realmente no se trata de ir más allá, con ese impulso de ir más lejos “es ya muy antiguo en la tierra” (TT, p. 105), sino de un permanecer (sin inmovilidad) en la tarea que a cada uno concierne.

La repetición es pues la versión existencial de la *kinesis*, contrapunto de Aristóteles al eleatismo, es decir, un movimiento que ocurre en el existente. Por esto Kierkegaard critica la rigidez que previamente le ha diagnosticado a la filosofía: hace las cosas demasiado fáciles para sí misma, no teniendo el valor para asumir el flujo, ni para la difícil tarea de ganar la eternidad en el tiempo, ni de impulsar existencialmente por el premio que nos espera (Cf. Caputo, 1987, p.

12). Kierkegaard busca así, evitar que el mundo se convierta en un “*eidos* congelado” que detiene el movimiento para evitar nuestro temor. Él muestra en cambio, el estremecimiento, el temor y temblor, la angustia, con la que es sacudido el existente. Por esto ha sido tomado como el primer intento post-moderno de familiarizarse con el flujo, de tener el coraje de estar en él (Caputo, *ibíd.*).

*El silencio de la ética*⁹⁶

Si se atiende al “proemio” de *Temor y temblor*, puede verse el intento de mostrar en actos una repetición bajo la forma de la reiteración, de un volver a contarse la historia, inscribiéndose, cada vez, una diferencia. La prueba de Abraham⁹⁷, ilustra así la recuperación, contra toda esperanza, del hijo (*TT*, p. 7). Recuperación a la que antecederá siempre una pérdida. Hay un hombre, el padre⁹⁸, que en su edad madura vuelve sobre la historia de Abraham. Siente el deseo intenso de haber estado ahí, de presenciar el instante, con el “estremecimiento de la idea” (p. 7), y cuenta y se cuenta en cuatro tiempos la historia, con pequeñas y significativas variaciones no sólo en el preludio del acto (incomprensible para el hombre común) en el que debía dar la muerte a Isaac,

⁹⁶ Se toma aquí un subtítulo de Jacques Derrida en *Dar la muerte*. Teniendo en cuenta que hay varias acepciones de lo ético en la obra de Kierkegaard, *Temor y temblor* en particular y de acuerdo con Stewart (2010) lo que quiere mostrar Kierkegaard es que hay otra esfera superior (con la que opera Abraham) más allá de la *Sittlichkeit* hegeliana, que hace que esta última sea secundaria o irrelevante. La objeción es que la ética de Hegel no tiene la estructura suficiente para manejar esta clase de casos. Véase aquí la recurrente crítica de Kierkegaard a “el bien y la conciencia” de Hegel.

De acuerdo con Grøn (1998), las distintas imágenes de la ética en la obra de Kierkegaard podrían resumirse en una imagen oficial: a) Ética es una forma o concepción de vida que uno puede elegir o no (*O lo uno y lo otro*); b) Ético es lo general (como en *Temor y Temblor*); c) Es una esfera de transición entre lo estético y lo religioso. Tras lo oficial se ocultan otras imágenes que conducen a considerar que la ética es lo propiamente humano, lo que designa al individuo en tanto que individuo. Por esto Grøn plantea la ética y lo ético como un *proceso* en el que hay ruptura, lo que lo lleva a hablar de una primera y una segunda ética, basado en la misma división de Kierkegaard en la introducción a *El concepto de la angustia*. La segunda ética es precisamente una ética de la *repetición* (Cf. pp. 37-45).

⁹⁷ Génesis, cap. 22. Johannes de Silentio relata la historia de manera libre, sin citar textualmente la biblia danesa: “Y quiso Dios probar a Abraham y le dijo: Toma a tu hijo, tu unigénito, a quien tanto amas, a Isaac, y ve con él al país de Moriah, y ofrécemelo allí en holocausto sobre el monte que yo te indicaré”. Cf. nota del traductor de (*TT*, p. 8, n. 3).

⁹⁸ Se supone que es una referencia indirecta al propio padre de Kierkegaard.

sino del acto parental (padre y madre) de “dar” el hijo a la vida, en lo que podría verse, incluso, una teoría del “destete”:

Abraham habla y se hace odiar. El primer tiempo-acto es el más extenso, acentúa la incompreensión de Isaac ante la verdad que revela el padre: que le daría muerte. *Abraham habla* a su hijo que no comprende. Es un acto de renuncia: bajo un fingimiento se ofrece él mismo en sacrificio con el objeto de preservar la fe de Isaac en Dios y en la vida. Finge, actuando: Una mirada feroz, la arbitrariedad en su designio: ¡Lo hago porque me viene en gana!⁹⁹ En cambio la madre, figura con la que cierra este primer acto, renuncia al hijo de otra manera: lo desteta tiznándose el pecho para que no le resulte deseable, siendo que el objeto se le presenta al niño como otro; pero la madre sigue siendo la misma, conserva su mirada amorosa y con eso, aún, se preserva para el niño (*TT*, pp. 8-9). “¡Feliz quien no se vio obligado a medios más terribles para destetar al hijo!” (*TT*, p. 9) como aquel de hacerse odiar¹⁰⁰. Exclamación de anhelo que se dirige al padre.

Abraham calla y se pierde. En el segundo acto lo central es el silencio de Abraham. Está en silencio mientras dispone de la leña del sacrificio, mientras ata a Isaac para la muerte y cuando ve y sacrifica el carnero con el que Dios lo dispensa de hacerlo con su hijo. Pero lo que queda después no es más que el peso de lo que le fue pedido y que nunca podrá olvidar. Llega así, de manera inmediata, la vejez y la pérdida de toda alegría. Isaac, en cambio, seguirá floreciendo en su inocencia. Para el cierre del acto, también utiliza la imagen del destete: la madre con pudor oculta su seno, así el niño ya no tiene madre. La última frase: “¡Dichoso el niño que ha perdido a su madre de otra manera!”, deja pensar que se trata de la pérdida más dolorosa: la madre total para siempre, no del seno como pedazo de ella. Toda ella se sustrae al niño. ¿Es Abraham, aquí,

⁹⁹ “Entonces se apartó brevemente Abraham de junto al hijo, pero cuando Isaac contempló de nuevo el rostro de su padre, lo encontró cambiado: terrible era su mirada y espantosa su figura. Aferrando a Isaac por el tórax lo arrojó a tierra y dijo: “Acaso me crees tu padre, estúpido muchacho? ¡Soy un idólatra! ¿Crees que estoy actuando así por un mandato divino? ¡No! ¡Lo hago porque me viene en gana!”. Tembló entonces Isaac y en su angustia clamó: “¡Dios del cielo! ¡Apiádate de mí! ¡Dios de Abraham! ¡Ten compasión de mí! ¡No tengo padre aquí en la tierra! ¡Sé tú mi padre!” Pero Abraham musitó muy quedo: “Señor del cielo, te doy las gracias; preferible es que me crea sin entrañas, antes que pudiera perder su fe en ti” (pp. 8-9).

¹⁰⁰ Hay una franca relación a lo que aconseja al joven enamorado, de *La repetición*.

quien sufre esta pérdida total? ¿Con el pedido del sacrificio, se le ha pedido perder su vida? (*TT*, pp. 9, 10). La exclamación de anhelo se dirige al hijo.

Abraham piensa y desespera. En la tercera versión se acentúa la paradoja de Abraham: No comprende cómo podría ser pecado sacrificar a Dios lo más valioso que tenía, y si era pecado, y no habría amado suficiente a su hijo (que es el peor pecado) cómo era posible que le fuera perdonado. El destete no es sólo para el hijo; ambos, madre e hijo, sufrirán este “corto” dolor. La madre lo pierde con tristeza pues esta separación es irreversible; sin embargo, de Silentio¹⁰¹ lo termina con una expresión que muestra claramente la imposibilidad del anhelo: “¡Feliz quien pudo conservar al hijo y no hubo de conocer otros pesares!” (*TT*, p. 10).

Abraham dividido se estremece. Isaac ve. En el cuarto acto, Abraham va al sacrificio sosegado y dulce, su cuerpo en cambio lo delata (la mano izquierda contraída por la desesperación y el estremecimiento del cuerpo). Isaac ve y pierde la fe. Ahora la salida del dolor del destete depende del objeto que la madre ofrece como sustituto: ¡Feliz aquel que dispone de alimentos nutritivos!

Más allá del proemio, la historia sigue siendo contada repetidas veces en el cuerpo del texto (*Cf.* pp. 16-18, Cap. Panegírico de Abraham,) aun bajo la forma de presentar un cómo actuaría Johannes de Silentio, poco dado al salto de la fe. Su punto máximo estaría dado por el movimiento infinito de encontrarse a sí mismo, y “poder descansar” en sí. De Silentio, en lugar de Abraham, habría recuperado a Isaac pero sin la alegría de haber creído (*TT*, p. 27). Abraham cree (que Dios no le exigiría a su hijo)¹⁰², y lo hace en virtud del absurdo, sin dejar de poner cuidado extremo en no perder la finitud. Por esto, puede recibir a Isaac con alegría por segunda vez. Todo acto de fe comienza con los movimientos del

¹⁰¹ Pseudónimo que guarda silencio, pero que dice más y es más nombrado que en la oficialidad legal del patronímico: Vínculo del secreto con el nombre y la firma (*Cf.* Derrida, 2006, pp. 69-70).

¹⁰² Derrida interpreta este sacrificio de la economía en el que se entrega lo propio, lo privado, el amor absoluto “sin el que no hay responsabilidad libre ni decisión” puesto que una decisión siempre se encuentra más allá del cálculo. Que Dios le devuelva lo que no se esperaba a partir del don de lo que no tiene precio, solo es posible si se interrumpe la comunicación entre Dios y Abraham (ningún intercambio), queda entonces, solo el deber absoluto. En ese instante de la renuncia absoluta, Dios le devuelve lo que había decidido sacrificar y lo devuelve porque no ha habido cálculo. Aunque tenga toda la apariencia de una recompensa. *Cf. Dar la muerte* (2006, pp. 108, 109).

infinito y solo posteriormente, pasará a los de lo finito (*TT*, pp. 28, 30). Así, Abraham es un caballero del infinito, de la resignación sin límites. Al resignarse infinitamente a todo, lo puede recobrar gracias al absurdo (*TT*, p. 32).

Ahora bien, sin *temor y temblor* (ni sin angustia), no hay acto de Abraham (*Cf. TT*, p. 20-22). Estas dos palabras son referencia implícita a la carta de San Pablo a los filipenses¹⁰³. J. Derrida (2006, pp. 65-93) se enfoca en el doble secreto: entre Dios y Abraham, entre Abraham y los suyos. Es decir, lo que no dice o dice sin responder a Isaac en ese “Dios proveerá el cordero”. Pero Abraham no puede hablar porque no sabe el sentido de lo que se le pide. Está obligado a callar pues está incomunicado. Un secreto siempre hace temblar (miedo, aprehensión de la muerte, preparación para el acontecimiento):

Temblamos en esta extraña repetición que vincula un pasado irrecusable (ha tenido lugar un golpe, un trauma nos ha afectado ya) con un futuro inanticipable, aprehendido pero justamente, y por eso hay porvenir, aprehendido como imprevisible, impredecible (...). En la repetición de lo que permanece impredecible, temblamos ante todo por no saber de dónde ha venido ya el golpe (...), si va a continuar, recomenzar, insistir, repetir: si, cómo, dónde, cuándo (Derrida, 2006, p. 66).

En la epístola de Pablo, se trata precisamente de la ausencia de Dios. Ese Dios, radicalmente Otro que pide ser obedecido sin que dé sus razones. Nos pide trabajar sin saber, sin entender la ley, es decir, en absoluta soledad¹⁰⁴. Kierkegaard, contrariando el sentido común y un punto de vista más filosófico, en los que hablar se vincula a responsabilidad, propone otra cosa. En el momento en que hablo, de algún modo pierdo mi singularidad; en cambio, desde el punto de vista de la ética, estoy obligado a hablar, a dar cuenta ante los otros y justificar los propios actos. En este sentido, la generalidad de la ética empujaría más a la irresponsabilidad, puesto que disuelve mi singularidad en el elemento del concepto (*Cf. Derrida, 2006, p. 72*).

¹⁰³ San Pablo 2, 12: “Así pues, queridos míos, de la misma manera que habéis obedecido siempre, no sólo cuando estaba presente sino mucho más ahora que estoy ausente, trabajad con temor y temblor por vuestra salvación”. Biblia de Jerusalén.

¹⁰⁴ “Primer efecto o primer destino del lenguaje: privarme o, asimismo, libramme de mi singularidad. Al suspender mi singularidad absoluta en la palabra, abduco al mismo tiempo de mi libertad y mi responsabilidad. Ya no soy nunca más yo mismo, sólo y único, desde el momento en que hablo” (Derrida, 2006 p. 72).

Abraham está lejos de ser un héroe trágico¹⁰⁵ (quien nunca abandona la esfera de lo ético), porque su acto es incomprensible: o es un asesino o un creyente; rebasa el ámbito de lo ético, lo deja suspendido (*TT*, p. 49). Es que el acto de Abraham es privado. No hay mediación posible, lo que equivale a no poder hablar (*TT*, p. 50). Cuando hablo expreso lo general y si me callo nadie me puede entender. Se trata pues de un Particular (con mayúscula) que se opone a lo general y que se encuentra encima de lo general¹⁰⁶. En la concepción ética la tarea del Particular es desprenderse de su interioridad para expresarla en algo exterior (*TT*, p. 58), recibe, a cambio de su sacrificio por el bien común, el reconocimiento y la comprensión de los otros. En la paradoja de la fe, en la que lo íntimo es superior a lo exterior y el Particular es superior a lo general, no hay mediación, se ha perdido la instancia intermedia que es lo general. El movimiento es entonces entre el egoísta amor por sí mismo y “la más absoluta expresión de la entrega” que es el amor absoluto a Dios (*TT*, p. 59). Por eso el Particular nunca será comprendido por lo general, ni por otro Particular. Está excluido de ese tipo de recompensa (el reconocimiento de los otros) por su sacrificio. Queda pues remitido a su propia soledad. Su acto, su decisión, por otra parte, solo es posible por la interrupción del saber, de la reflexión.

Esta concepción de Kierkegaard llega hasta su noción de cultura: “Yo siempre la he considerado como el camino que ha de recorrer un individuo para llegar al conocimiento de sí mismo” (*TT*, p. 36). Pero también de lo que las distintas generaciones humanas deben repetir. Una generación no le podrá enseñar a otra lo específicamente humano, que solo puede darse a través de lo efectivamente vivido, de tal modo que cada una “ha de empezar exactamente desde el comienzo, como si se tratase de la primera” (*TT*, p. 103). No hay tarea nueva que exceda a la precedente, ni se puede llegar más lejos a no ser que eluda su tarea, traicionándose a sí misma (*Ibíd.*): “Lo que yo considero como

¹⁰⁵ Para la comparación entre el héroe trágico y Abraham, *Cf. TT, Problema I ¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?*, pp. 45-56.

¹⁰⁶ El ensayo de Sartre sobre Kierkegaard, ilustra de manera clara, aunque sin proponérselo por supuesto, la importancia de Kierkegaard para el psicoanálisis lacaniano, al señalar la idea kierkegaardiana de que “el anclaje de la persona hace de ese universal una singularidad irreductible” (*Lo Universal Singular*, p. 129), pero también al señalar que el “azar” que produce la singularidad más radical, produce esa “anomalía” que es Kierkegaard (p. 132). No como caso.

genuinamente humano es la pasión, en la que cada generación comprende plenamente a los otros y se comprende a sí misma” (Ibíd.).

El interés

En la citada nota 8 de la introducción de *El Concepto de la angustia*, V. Haufniensis ofrece de modo extenso una aclaración a *La Repetición*. Constantius es acusado de volver a ocultar lo que ha descubierto, camuflando el concepto con un ropaje bromístico para que no puedan comprenderlo “los herejes”. De hecho, dice que Constantius es alguien que escribe para ser malentendido. Al no querer abordar la cuestión más que desde el punto de vista estético y psicológico “era natural que la forma fuera humorística” (CA, p. 41, n. 8). Y sin embargo, ha tocado “toda la entraña del asunto”, pues ha planteado que “la repetición es el *interesse* de la metafísica, pero al mismo tiempo es el interés en que la metafísica naufraga. La repetición es la solución de toda concepción ética; la repetición es la condición *sine qua non* de todo problema dogmático” (R, p. 65), la metafísica no puede ser “interesada”. Pero otra cosa sucede con la realidad, en ella no puede sino entrar en juego todo el interés propio de la subjetividad (CA p. 41, n. 8). Kierkegaard define la existencia como interés¹⁰⁷. Reprocha a la metafísica la pretensión de alcanzar la identidad entre pensamiento y ser, la existencia de un hombre que impide la adecuación pensamiento-realidad. “Interés” podría tener un doble sentido como lo ha señalado Laura Llevadot (2008a): a) El interés del sujeto en su propia existencia, en el que agregamos la importancia que Kierkegaard otorga a que la vida de una persona llegue a ser interesante para sí misma: “fatídico privilegio” que se obtiene a punta de dolores, como todo lo que pertenece al espíritu. El pensador más interesante en ese sentido es Sócrates (TT, p. 70). Y b) Un sentido ontológico, que atañe no solo a la relación ética que el sujeto establece consigo mismo al pensar su existencia sino a la naturaleza de dicha existencia (Llevadot, p. 94)¹⁰⁸. Kierkegaard lo dice así:

¹⁰⁷ Usa el término latino *interesse*. Definir así la existencia, lo diferencia de Heidegger.

¹⁰⁸ Para el sentido estético de “interesante” Cf. nota 82.

El interés supremo para el existente es existir, y el interés que éste tiene en el hecho de existir es la realidad. El lenguaje de la abstracción no puede dar cuenta de la naturaleza de la realidad. La realidad es un *interés* entre la unificación hipotética del pensamiento, operada por la abstracción, y el ser. (PS, II, 14/ SKS, 286, citado en Llevadot).

No se trata de la realidad exterior a la subjetividad (*Realitet*) sino de *Virkeligheden*, intermediaria, dialéctica, espacio de la relación entre la idealidad del pensamiento y el ser (Ibíd.). El “momento dialéctico” es pues la existencia. Por eso el lenguaje de la abstracción metafísica no puede dar cuenta de la verdad de la existencia, pues la propia existencia es obstáculo para la representación metafísica (Cf. Llevadot, 2008b). Las fases estética, ética y religiosa¹⁰⁹, vendrían a suplir, en este sentido, la solución abstracta de la metafísica.

La exigencia de la ética está regida por la generalidad. De no “estar puesta” la repetición la ética se transforma en un poder inapelable o despótico. Por eso, Constantius ha puesto la repetición como contraseña de la intuición ética. En la misma nota 8, ya citada, plantea que hay diferencia entre dos idealidades: una idealidad estética que es deseada y la de la ética, que es exigida. De este choque sale a la luz una tercera idealidad, la religiosa: que “es cabalmente la idealidad de la realidad”, en doble sentido: no es menos deseable que la estética y no se torna imposible como la de la ética (p. 40). La idealidad religiosa surge pues de un salto dialéctico entre la primera existencia y la repetición, y viene acompañada tanto de un talante positivo que estaría en decir: “he aquí que todo es nuevo”; como de un talante negativo que consiste en la “pasión del absurdo”¹¹⁰, a la que corresponde el concepto de repetición, sin la que no existiría la dogmática.

¹⁰⁹ Los estadios estético, ético y religioso, son mirados, también, desde la diferencia entre tragedia antigua y moderna: Lo trágico atesora una benignidad infinita, se trata casi de un amor maternal (desde una perspectiva estética, la clemencia divina). Lo ético en cambio, es severo y duro, no admite indulgencias. Lo religioso es la expresión del amor paterno, contiene lo ético pero atenuado en virtud de la persistencia. Lo religioso no da tregua hasta que la contradicción del pecado sea comprendida en todo su horror (*O lo uno o lo otro I*, p. 165).

¹¹⁰ La fe es la pasión, la fe es el absurdo. El absurdo considero debe ser entendido sobre todo como la “irreconciliable inconmensurabilidad entre realidad e idealidad Cf. Stewart (2003). Para N. Viallaneix (1977) el absurdo no es un sinsentido y supone una esfera superior a la

Hay dos posibilidades, dice Haufniensis: o bien la existencia entera queda interrumpida con la exigencia de la ética, o bien se abre paso a las condiciones requeridas para salir del estancamiento y comenzar vida y existencia desde un principio. Pero no en línea de continuidad con lo anterior (que sería una contradicción) sino de una trascendencia. La repetición es pues salto dialéctico en la medida en que la trascendencia instala un abismo entre la repetición y la primera existencia; por esto, decir que lo anterior y lo posterior se relacionan mutuamente es sólo un modo de hablar, porque lo que hay verdaderamente es ruptura. Esta ruptura, está en el corazón de la repetición. Ella es ese salto.

Elegir

La conexión de la repetición con la elección aparece en *O lo uno o lo otro II*¹¹¹, texto que comienza a escribir una vez terminada su tesis sobre la ironía socrática (§162). La repetición no es una mera reflexión porque es contradicción interesada. Hay algo en todo hombre, dice Wilhelm, que le impide llegar a ser del todo transparente; hay un goce en constituirse en un enigma para los demás, por esto, si no hay quien quiera descifrar ese enigma ¿cuál sería el aliciente? (158, p. 152). No hay otra salida que manifestarse, salir de la mascarada, poder amar; de otro modo, sería perder lo más íntimo y sagrado de un hombre: “el poder de cohesión de la personalidad” (158, p. 151), es decir, perder en lo múltiple, lo más particular de sí. Quien no puede manifestarse no puede amar, “y quien no puede amar es el más infeliz de todos” (158, p. 152). La elección es decisiva para “el contenido de la personalidad”, el “o...o...” de la vida: si se elige, la personalidad se sumerge en lo elegido, y si no elige, se atrofia y se consume, se pierde a sí mismo (161, p. 155).

paradoja. Cf. Asimismo Ferrater Mora, quien cita diferentes acepciones de absurdo en Kierkegaard: Brand Blanshard en Paul G. Kuntz, *Making Sense of the Absurd*) examina cinco sentidos utilizados por Kierkegaard, todos ellos “irónicos”. Absurdo sería: 1) Creer en una contradicción, 2) Cometer una mala acción porque Dios lo manda (v.g. Abraham), 3) Aferrarse a lo improbable o paradójico, 4) “Suspender” un principio que se sigue usando, 5) Sentir el mundo absurdamente.

¹¹¹ *O lo uno o lo otro*. Un fragmento de vida II. Vol 3. “El equilibrio entre lo estético y lo ético en la formación de la personalidad”. Trotta. Madrid, 2007.

El instante de la elección es pues la mayor seriedad, sin que se trate de ninguna deliberación¹¹². Por el contrario, la interioridad siempre se precipita hacia adelante, sin experimentos. El mayor cuidado estará en elegir a tiempo, no dejar pasar el instante, si no, otro (alguien, algo) elegirá por él. La personalidad está totalmente interesada en la elección, no hay algo así como “poder dejarla en suspenso”, y cuando la elección se posterga, aun de manera inconsciente, de todas formas ella elige (161, p. 154-155). Aún más, nada asegura que al instante siguiente de elegir, se pueda volver a hacerlo. Ahora bien, cuando se elige, aparece el problema de la repetición, de esta manera:

Cuando la elección ha sido hecha, y en caso de que uno no esté completamente desvanecido, (...) se descubre que hay algo que debe ser rehecho, algo de lo que hay que retractarse, y a menudo esto es muy difícil. (...) uno tiene que extirpar el error que se ha metido dentro de uno, y comenzar de cero cada vez que yerra (162, p. 155).

Kierkegaard diferencia una elección *estética* y otra *ética*¹¹³. O se vive de manera estética, o se vive de manera ética (165, p. 158). La diferencia consiste, utilizando expresiones muy condensadas del propio Kierkegaard, en que lo estético en un hombre es “aquello que él inmediatamente (espontáneamente) es” y lo ético “aquello a través de lo que llega a ser lo que llega a ser” (173, 174, p. 166). Es evidente que la ética comporta un esfuerzo y si se habla de verdadera elección es a partir de una alternativa, que en sentido estricto solo se da en el plano ético porque en el estético únicamente se da en lo inmediato o lo múltiple y en ese caso, no se trata de una verdadera elección (163, p. 156). Lo que no quiere decir que luego de una elección ética, no retorne lo estético y allí la existencia llegue a ser bella¹¹⁴ (173, p. 166).

¹¹² Cf. La interrupción de la deliberación en el acto de Abraham.

¹¹³ Para un análisis de lo ético en Kierkegaard (Cf. Grøn, 1998) en el que el autor propone una nueva lectura que no parta de la existencialista, postmoderna ni deconstructivista, y que permita captar mejor el carácter poco homogéneo de esta dimensión en Kierkegaard. Lo mismo aplica para lo estético y lo religioso. Se trata de aproximarse a una “ética de la repetición” (pp. 36-37).

¹¹⁴ Cuando habla de estado de ánimo como expresión estética del goce en su relación con la personalidad, Wilhelm dice que, esta última está presente en el estado de ánimo pero de modo vago. El que vive de manera estética se abandona al estado de ánimo, se oculta en él. El residuo,

Pero el énfasis está puesto en el *acto* de elegir, no tanto en qué se elige: "(...) en la elección no se trata de elegir lo correcto, sino de la energía, de la seriedad y del *pathos* con que se elige" (164, p. 157). Es la purificación que al acto de elegir le imprime, que sea con toda la interioridad de la personalidad que se ha elegido, así, penetra la totalidad de la existencia (Ibíd.). Aunque la alternativa absoluta es entre el bien y el mal (es decir la indiferencia), en el "o...o..." no es que esté separado el bien y el mal, se trata de la elección en la que ambos se eligen o se excluyen. Lo que importa, para Kierkegaard, es que la elección cobre sentido: "El hombre elige lo justo sólo cuando se le hace estar en la encrucijada, de manera que no le queda otra salida que elegir" (Ibíd.). Elegir "querer" es entonces la situación (p. 165).

El tiempo del filósofo no es absoluto, es una forma discursiva inscrita en una época que "mediatiza y mediatiza" (OO II, p. 161). El filósofo más bien se dirige al pasado y Wilhelm mira al futuro. En la discusión con la filosofía, la historia y la mediación del pasado, muestra lo que considera una confusión entre la esfera del pensamiento y la de la libertad (p. 161s). Para el pensamiento la contradicción no se sostiene, pues se resuelve en algo otro y luego, en una unidad superior. Para la libertad, la contradicción se sostiene, puesto que la excluye. Esta exclusión de la contradicción es lo opuesto a la mediación. En las esferas del pensamiento de las que se ocupa la filosofía, según Wilhelm: lógica, naturaleza e historia, reina la necesidad y por tanto la mediación es válida. Aunque en la historia se dice que reina la libertad, la verdadera vida de libertad es el obrar interno. Allí la filosofía¹¹⁵ no tiene nada que hacer, pues ella se ocupa del obrar externo, y a éste lo toma no de manera aislada, sino integrado y transformado dentro del proceso de la historia universal (170, 171, p. 163). "La filosofía considera la historia bajo la determinación de la necesidad, no bajo la de la libertad" (Ibíd.); de este modo, en el proceso histórico no se plantea ningún

el resto que el estado de ánimo no alcanza a absorber resulta perturbador, por eso el deseo de dar continuidad, lo desecha. El que vive éticamente también está en el estado de ánimo, pero no es para él lo más importante. El excedente del estado de ánimo no llega a absorber la continuidad. Por esto la posibilidad del salto, de lo disruptivo (220, p. 208).

¹¹⁵ Él se presenta como "esposo", un antifilósofo, podría decirse. Allí se lee, parafraseando a Lucas (9, p. 25): "Cuando el filósofo es sólo filósofo, cuando se entrega a ello sin conocer la bienaventurada vida de la libertad, le falta algo importantísimo, pues gana el mundo entero pero se pierde a sí mismo" (p. 164).

“o...o”, por eso también a sus héroes¹¹⁶ los ve como seres determinados por la necesidad; ¿pero quién podría negar que el individuo que actúa, sí tiene que elegir entre “o...o”? Y si se le pide al individuo que actúe de manera necesaria, esa contradicción, deja al hombre en una especie de detención, impotencia, congelamiento para actuar:

Así, aun el individuo más modesto tiene una existencia doble. Tiene también una historia, y ésta no es meramente el producto de sus propias acciones libres. Por el contrario, el obrar interno le pertenece sólo a él y le pertenecerá por toda la eternidad; es algo que la historia y la historia universal no pueden quitarle, algo que le acompaña para bien y para mal. En este mundo rige un absoluto “o...o”; pero este mundo no tiene nada que ver con la filosofía (171, p. 163).

¿Qué se elige?

Se ha dicho hasta aquí, que no se trata de elegir alguna cosa, ni de qué es lo elegido. Se trata de un acto, cuyo nudo, se aproxima Kierkegaard, es el yo mismo. Todo se acalla para elegirse a sí mismo. Pero hay una precisión (173, p. 65) que es necesario resaltar: no es propiamente un yo que se elige a sí mismo, sino un yo que “se recibe” a sí mismo. Y esto está íntimamente relacionado con la repetición, pues “el uno mismo que se escoge al elegirse uno, debe estar previamente presente, justamente para que pueda ser elegido; y así sucede que solo se puede elegir a la persona amada que ya es amada. Elegir un amante solo significa aceptar al amado” (*Etapas en el camino de la vida*. En Adorno, 1969, p. 55). No es que se llegue a ser diferente de lo que se era antes, es que no se es nada cuando no hay la elección de sí mismo: “lo importante no es ser esto o aquello, sino ser sí mismo, y esto lo puede todo hombre, si así lo quiere” (173, p. 165).

Interesa el modo en que Kierkegaard indica lo que sería pensar por cuenta propia:

(...) pues el que duda al respecto (sobre la inmortalidad) por cuenta propia y de manera profunda e íntima, ése halla lo que es

¹¹⁶ Se refiere a las figuras con las que Hegel ilustra el concepto de individualidad histórico-universal: César, Alejandro magno, Napoleón.

justo. Por cuenta propia, digo, y ya es hora de ponerse en guardia frente al magnánimo y heroico objetivismo de tantos pensadores que no piensan por su cuenta propia sino por la de todos. Si alguien dice que lo que exijo aquí es amarse a sí mismo, mi respuesta es que ello se debe a que no se tiene idea alguna acerca de ese “sí mismo” (...).

¿Qué es entonces este “sí mismo” kierkegaardiano, cuya determinación es indicada a partir de una “meditación psicológica” acerca del desear sin llegar a convertirse en otro? (165 p. 158; 212, p. 200). Nada abstracto o vacío pues no se trata de la conciencia de libertad y de la universalidad, que serían determinaciones del pensar; es la consecuencia de una elección, por tanto, es la determinación del ser libre que es él y no otro (213, p. 202). Se trata de “este individuo” en particular, la persona concreta.

Lo que llama “personalidad”, se apacigua solo en la desesperación¹¹⁷, una vía que para Kierkegaard conduce al absoluto (no la duda). Y no se apacigua por necesidad sino por libertad, y es entonces como puede alcanzar lo absoluto (204, p. 193). La desesperación elige el sí mismo en su valor eterno: “Yo mismo soy lo absoluto” y “pongo lo absoluto” y soy yo mismo lo absoluto (205, p. 194). Cuando se elige de manera absoluta, esto es: no hemos elegido no elegir esto o aquello, elegimos lo absoluto que nos elige¹¹⁸. No es puesto por nosotros porque de otra forma no podríamos elegir, sin embargo, “lo ponemos” al elegirlo. Llega a ser en virtud de nuestra elección. Se trata de dos movimientos “dialécticos” simultáneos: “lo que se elige no existe y llega a existir en virtud de su elección, y lo que se elige existe, de otro modo no sería una elección” (207, p. 196). No nos creamos a nosotros mismos, nos elegimos. Como personalidad inmediata fuimos creados de la nada, así como la naturaleza; pero como espíritus libres, hemos nacido del principio de contradicción, esto es, hemos nacido en función de habernos elegido a nosotros mismos (Ibíd.).

¿Qué es, en últimas, lo que elegimos?: “No puedo elegir nunca como lo absoluto algo que no sea yo mismo, pues si elijo alguna otra cosa, lo elijo como

¹¹⁷ Otra vía es, por supuesto, la angustia.

¹¹⁸ Kierkegaard utiliza “yo”. Se ha preferido el “nosotros” para diferenciar el discurso, pero en ningún caso se trata de una colectividad, antes más bien “el cada uno”.

algo finito, y entonces no la elijo de manera absoluta” (205, pp. 194, 195). Se elige a sí mismo y no a otro, siendo el que elige infinitamente concreto, pero no el mismo después de la elección, por la que llega a ser (207, p. 196).

El “sí mismo” es lo más abstracto, al tiempo que lo más concreto: la libertad, lo que hace que seamos lo que somos. Es eso que hace que queramos ser nosotros mismos a pesar de todo. Hasta la individualidad más desdichada, más bien, lo que caracteriza a la individualidad desdichada es ese aferrarse a sí misma, y a pesar de su sufrimiento, no desear ser otra. Y esto es porque estas personalidades están muy cerca de la verdad, dice Kierkegaard (206, p. 195)¹¹⁹.

Pero ese “sí mismo” es de infinita multiplicidad porque tiene una historia variada en la que se relaciona con otros de la misma especie. La historia es lo que hace que él sea el que es, por esto al elegirse, y mientras parece asilarse, más bien se conecta con el todo. El movimiento que Kierkegaard propone se inicia con la pasión de la libertad que se despierta en la elección, al mismo tiempo, está presupuesta en ella; luego, el acto de elegirse que implica una lucha por esa posesión; no puede rechazar nada por doloroso que sea, y la expresión de esa lucha es el arrepentimiento: de su pasado, familia, especie, hasta encontrarse en Dios (207, p. 196). Se trata pues, de la elección de sí mismo como culpable, aunque esta culpa sea una herencia del padre¹²⁰. El arrepentimiento es pues expresión del amor al padre (a Dios), y es lo que sitúa al individuo en la más íntima relación con el entorno (230, p. 217).

Que hable de arrepentimiento, significa que reconoce el mal como perteneciéndonos; el bien, por su parte es “el ser en-y-para sí puesto por el ser-en-y-para sí, y esto es la libertad (215, p. 203), lo que significa que al hablar de “elegirse a sí mismo” puede elegirse *o bien* el bien, *o bien* el mal: “Sólo en cuanto me he elegido absolutamente a mí mismo he puesto una diferencia absoluta, a saber, la diferencia entre el bien y el mal” (Ibíd.). No podemos negar que el mal nos pertenece esencialmente, si no, no podríamos elegirlo; pero si hay algo en

¹¹⁹ “Hacerse uno”, es decir hacerse en libertad, dice Anti Climacus en *La Enfermedad Mortal*, son esenciales igualmente la *posibilidad* y la *necesidad*. No como se planteaba en la filosofía que la necesidad es una especie de transacción entre posibilidad y realidad, sino que la realidad es la unión entre posibilidad y necesidad (*EM*, 58).

¹²⁰ Sobre la culpa como herencia paterna de Kierkegaard, *Cf.* entre muchos, el estudio preliminar de Vicente Simón Merchán a *TT. Vassallo, Depelsenaire, etc.*

nosotros que no pudiéramos elegir de manera absoluta, no nos elegiríamos a nosotros mismos, “y yo mismo no sería el absoluto, sino sólo un producto” (Ibíd.).

Producir la repetición

La repetición no es un proyecto que se inicia por sí solo sino que tiene un referente “otro” que lo impulsa. En qué puede consistir ese ir más allá, si en la naturaleza la repetición es una necesidad inquebrantable¹²¹. ¿Cómo pensar pues, una repetición en el terreno del espíritu? Por supuesto, dice Kierkegaard, no se trata de “sonsacarle” a la repetición una que otra variación para poder sentirse a sus anchas “en las sombras” de la repetición. El espíritu no está en una relación extrínseca con sus repeticiones de las que sería objeto pasivo, al modo de la naturaleza, en la que se suceden ciclos periódicamente, sin que se pueda intervenir para desviar su curso. La única tarea posible para el espíritu es transformar la repetición “en la propia tarea de la libertad”, en una interioridad¹²² de la que tendríamos que ver si es capaz de poner en práctica la repetición (CA, p. 41, n. 8,). Por eso es una categoría trascendente, para la que C. Constantius se declaraba incompetente, como subraya V. Haufniensis (Ibíd.). De lo que se deduce claramente que la repetición es un acto, buscado, elegido.

En *El concepto de la angustia*, es en un sentido religioso que Kierkegaard concibe la verdadera repetición, básicamente, en tres aspectos: a) como trascendencia, con relación a la expiación y redención. b) Como absurdidad, que podría tomarse como contradicción de la conciencia; es decir, la irreconciliable inconmensurabilidad entre idealidad y realidad o entre particularidad y universalidad. c) Como eternidad, en tanto dice que la eternidad es la verdadera

¹²¹ Pero en la que tiene que entrar en juego la posibilidad, pues la necesidad es como un montón de consonantes que solo se pueden pronunciar si entra en juego la posibilidad. Es comparable, pues, a la mudez (EM, p. 59). La pura necesidad es “irrespirable y en ella el yo del hombre no hace más que asfixiarse” (Ibíd., p.62).

¹²² La “interioridad” en Kierkegaard es una necesidad histórica: para los griegos, por ejemplo, hay conmensurabilidad entre el exterior y el interior; el mundo moderno, en cambio, se caracteriza por la inconmensurabilidad entre interior y exterior. En tanto el mundo se vuelve ajeno, somos arrojados a nuestra interioridad (Cf. Theunissen, 2005).

repetición, relacionando la paradoja de la cristiandad y la repetición (Cf. Stewart 2003, pp. 298-301).

La idea de repetir tiene que ver con la sed de infinito, que para Kierkegaard, no tiene el carácter de una circularidad demoníaca sino de una salida. Repetición y libertad están íntimamente conectadas. Un documento que ofrece información valiosa al respecto, es la respuesta a Heiberg en una carta que no publicó Kierkegaard (en Stewart, 2003; Pap. IV B 117, p. 293). Heiberg critica el uso inapropiado del término “repetición” en *La Repetición*¹²³. Es un término que no debería ser utilizado para referirse a un ámbito que no es el de la naturaleza sino el del espíritu. Para Heiberg “repetición” debería ser aplicada a la naturaleza conforme a leyes, v.g. la rotación circular de los astros, la regularidad, la mismidad del ser. Para hablar con propiedad del espíritu debían aplicarse otros términos, según su concepción, hegeliana: “mediación”, “desarrollo”, en lugar de “repetición”. “Mediación” pone el énfasis en la capacidad del espíritu de asimilar su pasado y lograr un nuevo comienzo (Cf. Kangas, 2007, pp. 91-124, de quien se toma la descripción). En el documento citado Kierkegaard diferencia tres clases de repetición relacionándolas con la libertad:

1) Cuando la libertad es calificada simplemente como deseo, la relación con el objeto de deseo es evitada (para no repetir), por ejemplo, evitar comer la misma carne todas las noches. 2) Cuando la repetición es calificada de “sagacidad” o pensamiento calculador, la repetición del fenómeno es presupuesta, pero la libertad sabe como introducir variación y diversión en la monotonía y 3) Cuando la libertad es calificada con relación a sí misma, todo es al revés: no se trata de la pregunta de evitar la repetición y lo que conlleva, sino de *producir* la repetición. Es el individuo quien repite y es él lo repetido. Se trata pues de repetirse a sí mismo, de volverse sí mismo, y esto es una propuesta, solo bajo la suposición de que siempre estamos en la posibilidad de perdernos.

¹²³ Johan Ludvig Heiberg, “Det astronomiske Aar,” *Urania*, 1844, pp. 77-160. ASKB U 57. (Reimpreso en Heiberg’s *Prosaiske Skrifter*, vols. 1-11, Copenhagen 1861-62, vol. 9, pp. 51-130.) Tomo la referencia de Stewart (2003).

Ahora irrumpe la libertad en su máxima expresión, en la que está cualificada en relación a sí misma... Allí emerge el asunto: ¿Es posible la repetición? La libertad en sí es ahora la repetición. Es decir, que el problema de la repetición es un problema de libertad; sin embargo, tal como se plantea en *La Repetición*, la búsqueda de un proyecto de vida en el existir fáctico puede tornarse imposible por la culpa¹²⁴.

Una entrada en el *Diario*¹²⁵, al parecer después del 17 de mayo de 1843, dice que el concepto de repetición relacionado con el pecado y su sentido religioso¹²⁶ se generaliza en tres formas en las que lo que está en juego es el “acto”. Se parte del momento en que vendría el acto. Si se trata de un verdadero acto, quiere decir que le preexiste una representación en la conciencia, algo que ha sido pensado. Aquí habría una primera repetición. En segundo lugar, tiene que haber la presuposición de un estado previo (original) del sujeto, íntegro; porque al ponerse el pecado, tiene que darse una segunda repetición, que es el retorno a ese sí mismo anterior. En tercer lugar, la verdadera paradoja, por la que alguien se vuelve individuo. Si se permanece en el pecado, dice Kierkegaard, solo se estaría en la “repetición nº 2”¹²⁷ (*DI*, pp. 120-121).

Es difícil no tener la impresión de que una categoría como la repetición (una síntesis que no termina de serlo) podría ser condensada en un contraste tan sencillo como ésta que consigna Kierkegaard en el *Diario*: “Es verdad lo que dicen los filósofos: -La vida sólo se comprende hacia atrás-. Pero es necesario recordar el otro principio: -se vive hacia delante-. Sólo que:

Cuanto más uno desmenuza la fórmula, tanto mejor concluye que es imposible comprender del todo a la vida en su temporalidad, porque ninguno de los momentos me da, en efecto, esa calma

¹²⁴ Cf. Theunissen (p. 20) para esta última idea.

¹²⁵ Texto traducido por María Angélica Bosco a partir de la versión italiana de Cornelio Fabri. Se desconoce si hay nueva traducción al español pero se toma, por el interés que reviste lo que aquí consigna Kierkegaard sobre la repetición.

¹²⁶ Por ejemplo, la seducción no podría ser considerada como repetición porque carece de la característica trascendente que le otorga Kierkegaard. Esta idea la expone Harold Bloom, en *Genios: un mosaico de cien mentes creativas y ejemplares*. Norma, Bogotá, 2005. p. 267.

¹²⁷ Esto va seguido de una nota en la que dice que lo aquí escrito puede compararse con las categorías de Aristóteles.

indispensable para asumir la actitud de “mirar hacia atrás” (*DI*, p. 121).

1.5. Angustia, temporalidad y objeto

La angustia es un concepto clave en la obra de Kierkegaard y lo es también de su concepción de humanidad. La agudeza del análisis kierkegaardiano de la angustia, inédita y que tanta influencia tuvo en la filosofía existencial, reviste un especial interés para el psicoanálisis por razones evidentes: Se pone en juego “la psicología” kierkegaardiana, pero sobre todo porque la angustia está en el corazón de el concepto psicoanalítico, estructural, de síntoma¹²⁸.

En tres obras de Kierkegaard se encuentra lo más crucial de la angustia: *El concepto de la angustia*¹²⁹, por supuesto; *O lo uno o lo otro I* y *La enfermedad mortal* de 1848, en la medida en que el concepto de desesperación permite prolongar y esclarecer el de angustia. En el primer texto mencionado, V. Haufniensis da la muy conocida definición del hombre como síntesis de alma y cuerpo¹³⁰ sostenidos por un tercero, el espíritu (*CA*, 68, p. 111); término que de acuerdo con *La enfermedad mortal* se puede sustituir por “yo”. En el sentido particular que Kierkegaard da a su dialéctica, la síntesis, ese mantener unidos los extremos (lo anímico y lo corporal), se da en la irreductibilidad antitética de éstos. Es decir, no excluye la desproporción, la tensión; antes por el contrario, es su característica. El tercero (el espíritu, el yo) que sostiene a los otros dos elementos, incomoda, tensa, es hostil a esa relación. Pero es lo único a través de lo cual pueden entrar, verdaderamente, en relación. El yo es pues una relación, pero una relación que se relaciona consigo misma, quiere decir, “no es la relación sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma” (*EM*, p. 33)

¹²⁸ Esto se tratará en otro capítulo.

¹²⁹ M. Theunissen (2005) ha clasificado *El Concepto de la Angustia* y *La enfermedad mortal* como escritos antropológicos, que en su opinión, contienen lo más profundo de Kierkegaard, filosóficamente hablando. *CA* muestra la posibilidad del pecado y cómo el hombre deviene pecador y *EM*, la realidad del pecado y cómo el hombre se pierde a sí mismo. De ambos debe salir el hombre mediante el salto de la fe. Pero devenir sí mismo es algo siempre inestable y precario (19-20).

¹³⁰ De la que derivaría esta otra síntesis: lo temporal y lo eterno (*CA*, p. 119).

y se relaciona de un modo que no puede superar de un modo definitivo estar separado de sí mismo.

Se tiene que efectuar una tarea ardua: el yo no puede librarse de sí mismo, ni puede aferrarse a sí mismo si está fuera de sí mismo. Solo cuenta con un modo para hacer de esta exterioridad, de ese estar fuera, una interioridad: a través de la angustia (CA, p. 69). Ésta, al mismo tiempo, le hace patente la irreductible separación. Es solo a través de “ese estado psicológico que precede al pecado”¹³¹, que aparece la libertad ante sí misma en la posibilidad (CA, 122, 143), posibilidad que angustia; pero también, sobre todo en el capítulo IV, la angustia de la no- libertad.

Dice Johannes de Silentio en *Temor y temblor*, que cuando se cuenta la historia de Abraham se deja de lado el hecho de la angustia, sin la que Abraham no habría sido quien es. Y se deja de lado porque les resulta peligrosa a los individuos sin temple (TT, pp. 20-22). La angustia se silencia, pues, por cobardía.

Angustia y pena

La angustia fue objeto de análisis desde *O lo uno o lo otro I*¹³² en el que muestra, claramente, el carácter nuclear y propiciatorio que otorga Kierkegaard a este afecto en la existencia. Se aproxima desde tres ángulos: 1) Su diferencia en tanto disparidad anímica y culposa con la pena. 2) Su relación con el tiempo. 3) Su objeto, o sea, el objeto de la angustia.

Compara la pena y la angustia¹³³ en la tragedia antigua y en la moderna, utilizando una separación entre pena “estética” y pena “ética”, con el fin de resaltar el valor ético del arrepentimiento. Establece una diferencia que muestra la agudeza de la que es capaz Kierkegaard (el esteta A): la angustia denota una reflexión que la pena no conoce (147, p. 166). La diferencia entre el niño y el

¹³¹ pero que no lo explica y que brota con un salto (cualitativo).

¹³² El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno: pp. 147-149, 153-154, 157.

¹³³ Al parecer hay dos palabras utilizadas por Kierkegaard que son traducidas en unos casos por “dolor” (147, 148, 149, 157), en otros por “angustia” (§153, 154). Se ha elegido utilizar “angustia” para todos los casos.

adulto le dan la medida para ilustrar esa disparidad anímica que permite expresar otra: la disparidad de la culpa trágica. Si un niño observa el padecimiento de un adulto no sentirá angustia porque no es lo suficientemente reflexivo como para tener una idea de pecado¹³⁴ y de falta, y no podrá relacionar el sufrimiento con esto. Sin embargo, su pena es infinitamente profunda porque, aun cuando se le oculte el motivo del padecimiento, un presagio acompañará su pena. Cuánto más candor más honda la pena (149, p. 168), pues ésta encierra algo más sustancial y más profundo que la angustia (147, p. 166). Lo mismo vale para la tragedia griega, porque aunque haya culpa, ésta no se ve sometida propiamente a una reflexión subjetiva (149, p. 168).

De modo inverso: cuando un viejo ve sufrir a un joven, la angustia es mayor, la pena es menor. Es mayor la angustia cuando se acusa la idea de culpa: “Es terrible caer en manos del Dios vivo” (148, p. 167). La diferencia entre angustia y pena está precisamente en la reflexión. La primera “es un órgano mediante el que el individuo se apropia de la pena y la asimila. (...) es la fuerza motriz mediante la cual la pena se introduce, perforándolo, en el corazón de uno” (153, p. 172). Incluso, llega a plantearse la angustia como un deseo de pena, un órgano hecho de reflexión para apropiarse de la pena, y más allá, apropiación y cuidado de uno mismo en la pena. Es pues movimiento con una doble función: Pulsar la pena sin cesar, circundarla, hasta descubrirla en ese movimiento. No es por tanto un movimiento rápido como una saeta, es sucesivo, “no se da de una vez por todas, sino que continuamente comienza a ser” (Ibíd.). O, puede darse de repente, fijando la pena en “un único ahora”, que se disuelve al instante en una sucesión, por tanto es una determinación trágica.

El elemento del lenguaje es el tiempo, y no queda por fuera de este análisis (75, p. 91). El esteta A, señala que al decir “estoy angustiado por” señalamos con el lenguaje lo que la angustia tiene de reflexión (154, p. 173), pero a la vez indicamos que la angustia está separada de eso que nos angustia. En cambio cuando decimos “mi pena”, señalamos tanto que estamos apenados por algo como nuestro penar por ello (Ibíd.).

¹³⁴ Pecado en *Migajas filosóficas* es el estado de ser la no-verdad y serlo por culpa propia (Cf. IV 209, p. 32).

La angustia, está pues, separada de su objeto, en cambio, es inseparable del tiempo, aún más, ella es una determinación reflexiva del tiempo: “Yo no puedo angustiarme ante el presente sino sólo por el pasado o por el futuro” por lo que el presente desaparece. Por esto la angustia sólo puede considerarse, en esencia, en el ámbito de lo trágico moderno (Ibíd.).

El objeto de la angustia

La angustia es ambigua. Varios apartes de *O lo uno o lo otro I*, lo señalan: “¡Extraño!, con qué ambigua angustia de perder y de conservar se agarra el hombre a esta vida” (*OO I 2*, p. 39)¹³⁵, y otra más: “Pero la angustia comprende aún otro momento, tras el cual aún sitúa con mayor fuerza su objeto, ya que tanto lo ama como lo teme” (Ibíd., 2, p. 143)¹³⁶. En *Diario íntimo* hay una anotación que corrobora la relación entre deseo y temor. La angustia es definida directamente como el deseo de lo que se teme, es decir, “una antipatía simpática”; algo de lo que uno ni siquiera quiere liberarse porque se interpone el deseo de aquello que se teme (*DI*, 105). He ahí este carácter ambiguo. ¿Cuál es el objeto de la angustia? Para otros afectos como el miedo, el objeto es bien concreto (nótese el punto de acuerdo con Freud)¹³⁷, en cambio, el objeto de la angustia es ambiguo.

Siguiendo el capítulo IV de *El concepto de la angustia*, puede hablarse de una primera instancia en la que la angustia es “la realidad de la libertad en

¹³⁵ Cf. A. Grøn (1995) en su escrito “El concepto de la angustia” en la obra de Kierkegaard. Se elige para la cita el texto de A. Grøn, para quien la palabra utilizada por Kierkegaard es “angustia”, mientras que en la reciente traducción al español (*O lo uno o lo otro*, Tr. Begonya Sáez) se hace por “miedo”. Aquí la cita de esta otra traducción: “¡Asombroso! Con qué ambiguo miedo, de perder y conservar, se aferra el ser humano a esta vida” (46, p. 61).

¹³⁶ Se reproduce la referencia de Grøn.

¹³⁷ El planteamiento de Anti-Climacus sobre la desesperación en *La Enfermedad Mortal*, nos remite al concepto de identificación con el objeto del que habla Freud en *Duelo y Melancolía*, aunque de forma invertida. Ante una pérdida (amorosa) es evidente que con la desesperación por el objeto, quien lo pierde, desespera de sí mismo. Ese “yo” se le vuelve un suplicio, ya que tiene que ser un “yo” sin el objeto. Vacío insoportable, pues “él” (es una muchacha quien desespera en el ejemplo) ha muerto. El tormento entonces es no poder consumirse del todo. Para Freud, los autorreproches del yo, podrían explicarse como el tormento de ser un “yo” con el objeto en su interior. Dirigiéndose al objeto se atormenta al yo en la medida en que por introyección, se ha identificado con el objeto. Toda desesperación tiene una fórmula para Anti-Climacus: Desesperar de uno mismo, en la vertiente de *debilidad*, pero también, querer desesperadamente ser sí mismo, en la vertiente de *obstinación*. (*EM*, pp. 40,41).

cuanto posibilidad frente a la posibilidad” (CA, p. 67). Por esto, puede afirmar que no hay angustia en el bruto, porque en su naturalidad no está determinado como espíritu (Ibíd.). El objeto, para esta angustia antes del pecado, es una nada¹³⁸. Pero una vez el pecado ha sido puesto “la nada que es el objeto de la angustia, parece que se forma más y más un algo”¹³⁹ (CA, pp. 128-129). Ese algo es la diferencia entre bien y mal, que se hace concreta (p. 143)¹⁴⁰. En *La enfermedad mortal* este algo, adquiere otra forma. Anti-Climacus dice que el que desespera, desespera de sí mismo, lo que busca en la desesperación (como enfermedad) es deshacerse de sí mismo (EM, p. 40). Esto se explica porque es “otro” (Dios) quien ha puesto la relación del hombre consigo mismo. (Cf. En este trabajo “Las dos angustias”).

Un paréntesis que se considera necesario porque va en la dirección de la noción de objeto, es señalar brevemente la relación que Kierkegaard intenta establecer entre la angustia y la diferencia sexual, por muy discutible que pueda resultar¹⁴¹. Todo comienza con la relación entre el pecado de Adán con el que llegó la pecaminosidad y la sexualidad. Lo sexual en cuanto tal no es lo pecaminoso (CA, p. 96). El pudor “(...) entraña angustia precisamente porque en el ápice de la diferencia de la síntesis que es el hombre, el espíritu no sólo se encuentra determinado como perteneciendo al cuerpo, sino como cuerpo con determinada diferencia sexual” (Ibíd.).

En el comienzo hay un no “saber” cómo orientarse al otro sexo, el ejemplo del pudor es válido para ello. Es, desde luego, un saber acerca de la diferencia de los sexos, pero no implica una relación con esa diferencia sexual, que dice Haufniensis, se da por el impulso que no es lo mismo que el instinto, o al menos, no es solo instinto. El pudor, así, indica que el espíritu “no las tiene

¹³⁸ Según Vassallo (2008), solo el registro religioso toma a cargo ese abismo, esa inadecuación radical del objeto encontrado en la realidad con el objeto del deseo que enmascara una nada originaria. Únicamente la devolución “con creces” del objeto puede responder, en un instante de gracia divina, imprevisible e incalculable, a lo perdido desde siempre en el objeto.

¹³⁹ Esa “nada” en el paganismo es el destino como unidad de la necesidad y la casualidad, como externo al espíritu; es decir, el espíritu en relación con algo que no es espíritu. Por eso Haufniensis plantea que una vez puesto el espíritu, la angustia desaparece y con ella también el destino. Aparecerá en su lugar la Providencia (CA, pp. 128-129).

¹⁴⁰ Cf. A. Grøn (1995)

¹⁴¹ Para ello véase la nota infra a Amorós (1987, p. 264).

todas consigo en ese ápice extremo de la síntesis”, se siente extraño consigo mismo, por eso su angustia es ambigua (Ibíd.). No hay huella de placer sensual, y sin embargo, hay vergüenza “de nada”. Por eso es el más inexplicable de todos. Está puesta la diferencia pero sin la orientación correspondiente de un sexo al otro (CA, p. 97).

Se puede deducir que para Kierkegaard, la biología no alcanza para responder por esta orientación. Por eso plantea que el impulso no es lo mismo que el instinto, aunque siempre encierra un *telos* de la propagación, que es hacia lo que se mueve. Este amor (*Elskov*)¹⁴², es lo puramente erótico, pues aún el espíritu no está todavía de manera continua y conjunta. La angustia del pudor muestra que el espíritu se sentía extraño, pero cuando el espíritu está puesto, mira lo sexual como algo extraño y cómico¹⁴³. El espíritu da la definición de que lo erótico es lo bello y lo cómico (pp. 97-98)¹⁴⁴. Es la contradicción fundamental de que “el espíritu inmortal está determinado como *genus*” (p. 97). Así la contradicción humana por excelencia es que el espíritu, esa aspiración a la eternidad, está determinado por la diferencia sexual. Así como en el pudor, la angustia está presente en todo goce erótico, como parte integrante de la alegría del goce (p. 99).

¿Por qué la angustia? Porque el espíritu no puede estar presente en el momento culminante de lo erótico. Hablo, claro está, como podría hacerlo un griego. Porque sin duda que el espíritu está allí presente, ya que él es quien constituye la síntesis; pero, a pesar de ello, no puede expresarse en lo erótico y se siente extraño (CA, p. 100).

¹⁴² Se señala la palabra en danés pues hay en Kierkegaard dos tipos de “amores”: *Elskov*, *Kjerlighed* el amor cristiano.

¹⁴³ El joven de *In vino veritas*, decía que en todo intento por captar el amor a través de la reflexión, no encontraba más que la contradicción. Eros era la mayor contradicción y por lo tanto algo cómico, que siempre está en donde haya contradicción, al menos, a los ojos de un tercero (IV, p. 43). Ahora se trata de lo sexual. Haufniensis dice ir más allá de la expresión clásica pagana “lo erótico es lo cómico”, como lo cómico, lascivo, que habría en lo erótico. Se trata de esa especie de distancia con la que puede ser mirado lo sexual cuando está puesto el espíritu, y ya no con la extrañeza que el pudor trae consigo.

¹⁴⁴ Cómico es la contradicción de lo infinito que se enreda en lo finito y sucumbe. Un buen ejemplo lo da Haufniensis en CA, respecto al efecto cómico de una actuación mímica, en la medida que se representa la eternización de una expresión fortuita (nota 8, p. 118). La belleza es uno de los medios que permite entender esa contradicción (CA, p. 98). Cf. Adorno (1969, p. 25).

En el momento de engendrar es cuando el espíritu está más lejos y, en consecuencia, la angustia es máxima. Más angustia, más sensibilidad, y más sensibilidad en el individuo procreado que en el primitivo y este es el “plus” común a los individuos posteriores a Adán. En el individuo particular puede ser una más o un menos. La mujer es más sensible que el varón por lo tanto la mujer siente más angustia que el varón¹⁴⁵ (p. 94). La muchachita inocente a quien un hombre le lanza una mirada anhelante se llenará de angustia, también de indignación y otros sentimientos parecidos, pero principalmente de angustia. Si es a la inversa: una mujer que mira a un muchachito, éste lo que sentirá es “cierta vergüenza teñida de repugnancia” (porque él está más determinado en cuanto espíritu).

Tal vez para comprender este planteamiento de Haufniensis haya que unirlo a aquel de Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*. Afirma Anti-Climacus que la esencia de la mujer es la entrega, que es lo mismo que decir la capacidad de abandono, o mejor, el abandono de su yo. Ella “en su ceguera” (poca reflexividad) tiene más clarividencia que el más reflexivo. Esta hipótesis del abandono, desemboca en que la femineidad es algo que deviene mediante la metamorfosis de la gazmoñería en abandono, lo que deja a la mujer en la desesperación. Se pierde a sí misma en esa entrega: “lanza su propio yo en el objeto de su abandono”, de modo tal que si el objeto desaparece, lo hace también el yo de la mujer, con lo que aparece la forma típica de la desesperación femenina: *la de no querer uno ser sí mismo*. En el hombre se daría el otro tipo de desesperación: *desesperadamente querer ser sí mismo*. Ahora bien, en relación con Dios, dice, no hay diferencia entre varón y mujer; salvo que, en la mayoría de los casos, la mujer no se relaciona con Dios sino a través del hombre. Es la hipótesis de una pasividad femenina, en el sentido de que su determinación le viene de *afuera*, lo que la hace presa del primer tipo de desesperación: Desesperar de uno mismo, en la vertiente de la *debilidad* (EM, pp. 72, 73, n. 1).

Si se hace equivaler “objeto” y “el otro” en el ámbito del amor, resultan algunas observaciones de interés. El lugar del amor *al* objeto o *del* objeto en

¹⁴⁵ En la medida en que hay un más en una de las partes de la síntesis (alma y cuerpo y el tercero: espíritu), en este caso, un más de sensibilidad en la mujer, habrá un más de angustia.

Kierkegaard, no es tan fácil de ubicar en el contexto general de la obra. Se ha discutido sobre esto. Si el amor es una cualidad de la interioridad (con dos amores francamente opuestos: el inmediato o natural y el cristiano), ¿se trata en Kierkegaard de una “interioridad” *con* o *sin* objeto? Adorno (2006)¹⁴⁶, en el anexo de 1962 a su *Construcción de lo estético*, titulado *La doctrina kierkegaardiana del amor*, consideró que la interioridad kierkegaardiana es una interioridad *sin* objeto. Sobre todo en *Las obras del amor*, el otro hombre (objeto de amor) no es sino un mero estímulo para la interioridad subjetiva puesto que la sustancialidad del amor excluye todo objeto. La particularidad del objeto, que sería el lazo fundamental en el amor “inmediato”, es indiferente; mejor aun, el objeto es indiferente pues “el que ama debe amar en cada hombre, no lo que es propio de este hombre, sino de *todo* hombre sin distinción”. Lo importante no es este individuo sino lo humano que hay en él, así, la distinción se pierde en la abstracción del mandato: “tú debes amar” (197)¹⁴⁷.

Theunissen (2005), con una mirada más actual, tiene una posición opuesta: no se trata de una interioridad sin objeto sino de una interioridad de la apropiación, o para decirlo con sus palabras, una interioridad “del objeto”. La pregunta por el sujeto en Kierkegaard se transforma en reflexión del sujeto que se hace objeto (16). Grøn (2005, pp. 38-39), en un artículo sobre el reconocimiento en Kierkegaard¹⁴⁸ y también desde un ángulo opuesto al de Adorno, considera que la dialéctica del amor al prójimo -en la que se plantea que el amor auténtico no busca lo que es suyo ni su misma peculiaridad porque lo que se ama en cada hombre es su propia peculiaridad (la del otro); es decir, lo que todo hombre tiene de propio¹⁴⁹- es una dialéctica del reconocimiento que

¹⁴⁶ Principalmente pp. 197-205.

¹⁴⁷ Liberado a la eternidad, para Adorno, el otro queda así degradado no solo como objeto sino como sujeto; aun peor, dice que esa dialéctica del amor “exige del amor que se comporte con todos los hombres como si estuvieran muertos” (p. 198). Cf. el discurso XI “La obra del amor que consiste en recordar a un difunto” en *Las obras del amor*.

¹⁴⁸ Desde una ética del ver que contiene una dialéctica del ver, se plantea la pregunta ética entre Hegel y Kierkegaard, entre reconocimiento y comunicación.

¹⁴⁹ La referencia en Kierkegaard es así: “El amor no busca lo suyo. Ya que el auténtico amoroso no ama su peculiaridad, sino que, por el contrario, ama a cada ser humano según la peculiaridad de este; ahora bien, “la peculiaridad de este” constituye lo suyo para él, y por lo tanto, el amoroso no busca lo suyo; justo al revés, ama lo propio del otro”. Discurso IV de *Las obras del amor*, “El amor no busca lo suyo” (pp. 319-336).

pone de plano, no la reciprocidad, sino la asimetría entre el yo (sí mismo) y el otro (p. 40).

Asimismo tener originalidad es creer en la originalidad de cada uno de los otros, de modo que, el amor en Kierkegaard no se concibe en la reciprocidad sino en la asimetría (p. 109). Asimetría que es coherente con aquella otra fundamental de la dependencia de un Poder “otro”, de la alteridad absoluta, que permitirá al yo “recogerse” a sí mismo, elegirse; pero también a la inversa: sólo eligiéndose a sí mismo podrá reconocerse en la dependencia de ese Poder, de la Providencia.

*Temporalidad, libertad*¹⁵⁰

La posibilidad de la libertad consiste en que *se puede* elegir, no en elegir lo bueno o lo malo. “Así que la angustia es el vértigo de la libertad; un vértigo que surge cuando, al querer el espíritu poner la síntesis, la libertad echa la vista hacia abajo por los derroteros de su propia posibilidad, agarrándose entonces a la finitud para sostenerse” (CA, p. 88). La angustia también es el estado en el que se encuentra el que está a la espera, vale enfatizar, no es un estado en que aquél se halle metido por casualidad o que le resulte extraño al que espera. No, es un estado que “él mismo produce en tanto espera”. El ejemplo del vértigo lo ilustra: ¿en dónde está la causa?: “en el abismo pero también en los ojos que miran el abismo”. Si espera es porque había un estado anterior, y la expresión de una nostalgia como ésa es la angustia. Allí se anuncia el estado del cual el individuo desea salir¹⁵¹, pero que se anuncie o emita su señal, es la prueba de que el solo deseo no basta para salvarlo (CA, p. 85).

¹⁵⁰ Solo hay temporalidad en el espíritu. ¿Qué es la temporalidad? Es la pregunta que se hace Haufniensis en *El Concepto de la Angustia*. Cf. B. Sàez Tajafuerce (1995), *Autorrealización y Temporalidad en El concepto de la angustia*, quien analiza la temporalidad en Kierkegaard como marco de posibilidad ética fundamental y como principio de individuación, apoyándose en el capítulo III de CA.

¹⁵¹ Cf. La angustia como señal de alarma en Freud. También la angustia como encrucijada en Lacan.

Arne Grøn (1995) señala el estrecho vínculo entre angustia y tiempo¹⁵². La síntesis de la subjetividad (alma y cuerpo, sostenidos por el yo) se da en el tiempo. Kierkegaard busca una categoría filosófica con la que se pueda comprender la conservación de lo temporal en lo eterno al modo del cristianismo; donde prevalezca un tiempo vital, que permita el acceso a la concreción de la existencia, y la posibilidad de pensar un horizonte ético distinto. La idea es la de una subjetividad que “no debe buscarse fuera de ésta, sino que radica precisamente en el devenir subjetivo –o en su ausencia- en la existencia individual” (Sàez Tajafuerce, 1995, p. 46). En el proceso de autorrealización individual, el individuo debe hacerse presente a sí mismo y esto quiere decir, “proporcionarse una continuidad histórica, una toma de perspectiva temporal que dota de sentido a su actuación” y es lo eterno el que llena de contenido el marco de actuación (Ibíd., pp. 48, 49). En este sentido, el instante es el núcleo de presencia que marcará la pauta de autorrealización individual (que puede durar la vida entera) (Ibíd., p. 49). El instante, por tanto, no debe ser entendido como categoría lógica sino en un nivel pragmático “en la cual se revela la temporalidad del ser del hombre” (p. 50)¹⁵³. Temporalidad e interioridad subjetiva son indisociables.

El instante

Hay otra definición de lo humano como síntesis cuyos elementos están basados en el tiempo: lo temporal y lo eterno (CA, p. 119). Haufniensis no dice que esté sostenida por un tercero; sin embargo, puede deducirse que el tercero es el instante (Cf. Grøn, 1995, p. 20). El instante es lo que dará sentido al antes y al después. Con él cobran importancia el presente, el pasado y lo que vendrá. En su diálogo con el *Parménides* de Platón: “el instante, esa extraña esencia [cosa

¹⁵² Cf. asimismo B. Sàez Tajafuerce (1995).

¹⁵³ De allí que muchos intérpretes de Kierkegaard (por señalar solo dos: Louis Reimer y quien lo cita, Begonya Sàez Tajafuerce) subrayan el carácter pragmático y no abstracto de algunas nociones kierkegaardianas. La cita de Reimer es extraída de: “Die Wiederholungs als Problem der Erlösung bei Kierkegaard” en *Materialen zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Suhrkamp, Frankfurt A/M, 1974, p. 319.

ambigua, dice también, p. 119] - *Átopos* se dice en griego- (...) que está situada entre el movimiento y el reposo, sin que con todo exista en ningún determinado tiempo, sino que constantemente está entrando y saliendo del tiempo para poner en reposo lo que se mueve y en movimiento lo que reposa” (Cf. CA, p. 112, nota 2). Agrega: “sólo con esta categoría se consigue darle a la eternidad su peculiar importancia”. Instante y eternidad son “contraposiciones extremas”, por tanto, el instante no es ninguna abstracción de la eternidad, ni parodia de la eternidad. Tampoco es la exclusividad de la vida sensible. El instante es el presente como no teniendo pasado ni futuro (y de allí la imperfección de la vida sensible), pero en donde tiempo y eternidad entran en contacto. Ambos son conmensurables. El instante es pues átomo de eternidad, no del tiempo. Lo eterno también es el presente como no teniendo pasado ni futuro (pero esto es la perfección de la eternidad). No se trata de futuro, tampoco del pasado. Lo eterno sin el instante avanzaría “por detrás” como lo pasado (Cf. CA, pp. 116, 117, 120). En *Migajas filosóficas*¹⁵⁴ dice lo siguiente:

Y ahora el instante. Este instante es de naturaleza especial. Es breve y temporal como instante que es, pasajero como instante que es, es pasado como le sucede a cada instante el instante siguiente, y decisivo por estar lleno de eternidad. Para este instante tendremos que contar con un nombre singular. Llamémosle: *plenitud en el tiempo* (MF, IV, pp. 212, 234).

Ahora bien, la afirmación de que la angustia es el instante en la vida del individuo, hay que entenderla con la idea de que el individuo se hace consciente de haber nacido en el instante, puesto que su estado anterior era el de no-ser. Por esto afirma Kierkegaard en *Migajas filosóficas*: “mientras el *pathos* griego se concentra en la reminiscencia, el *pathos* de nuestro proyecto se concentra en el instante” (MF IV, pp. 215, 236). Está puesto ahora el instante en el lugar de la repetición, y si la angustia es el instante, la angustia está íntimamente relacionada con la repetición.

¹⁵⁴ basándose en Gálatas 4, 4,

Pecado

“El ser no tiene interioridad antes de la angustia”, dice Sartre (1973, p. 133). Aún antes de la existencia de un yo, ese ser envuelve ya una contradicción: “no puede huirse ni realizarse puesto que es unidad disonante de lo finito y de lo infinito; la posibilidad de elegir no se presenta como angustia, sino que se crea la angustia como posibilidad de independencia. Es la interpretación existencial de Sartre.

La angustia es una de las cosas que mayor egoísmo encierra, en el sentido en que ante la posibilidad de la concreción de la libertad, el individuo se repliega en su angustia, con la ambigüedad consiguiente de aceptación y rechazo pero también de fascinación ante la posibilidad, un quedarse en la dulzura de la angustia misma, ante la posibilidad en su infinitud (Ibíd.).

La diferencia más sustantiva entre Adán y el individuo posterior es que “el futuro parece anticipado por el pasado; o en que se tiene la angustia de haber perdido la posibilidad antes de que ésta haya existido”. Lo posible solo está en relación con el futuro. Precisamente el único tiempo que produce angustia. Si es el pasado el que la produce, no será en cuanto pasado, sino en la medida en que puede repetirse y esto muestra que no ha quedado propiamente en el pasado. Respecto al pasado lo único que puede hacerse respecto de lo pasado es arrepentirse. Si me angustio es que hay una relación dialéctica y entonces se trata de posibilidad (aunque se trate de una mala acción). La flexibilidad dialéctica de enlazarse con la culpa. Lo que confirma que lo que angustia es la posibilidad y el futuro (p. 122).

En *El concepto de la angustia*, Haufniensis se propone tratar la angustia bajo lo que llama “una manera psicológica” y ante los ojos del dogma del pecado. El pecado no pertenece a lo psicológico, más bien no tiene lugar, ésa es su determinación (CA, pp. 31-48). Se puede intentar alojar en la ética en cuanto ésta lleva su mismo concepto con la ayuda del arrepentimiento, pero la idealidad de la ética desaparecería si tuviera que asumir el pecado en su seno. Lo que ocurre evidentemente: la ética se encierra en su idealidad. No es que pierda “su humanidad” pero ella apunta al hombre verdadero, cabal, el hombre

por excelencia (p. 42). Así, el pecado “no tiene domicilio propio en ninguna ciencia”, su lugar es la dogmática (p. 45). La angustia, de acuerdo con el título del primer capítulo, es el supuesto del pecado original, y además, su medio de esclarecimiento.

En el apartado 5, Kierkegaard se pregunta por la angustia en la inocencia (la inocencia es ignorancia). En ese estado “hay nada” y la nada engendra angustia. En una nota al pie, reenvía al lector a *O lo uno o lo otro I*, en donde habla de la angustia en los niños, porque le interesa ubicar la angustia antes del pecado, en donde no hay culpa; es decir en la inocencia que para él es la ignorancia. La angustia original, la de la inocencia, la tiene un ser que, estando determinado a devenir espíritu, todavía no está determinado como espíritu ¿Es la prohibición la que provoca el deseo? La prohibición angustia en cuanto despierta el deseo o la posibilidad de la libertad, “la angustiosa posibilidad de poder” (CA, p. 69). Adán no tiene idea qué puede, lo ignora. Es él quien habla consigo mismo, pero que hable no significa que entienda lo que dice. Ésta es la inocencia, esa especie de indistinción entre el bien y el mal. La diferencia sexual no existe en la inocencia (p. 74), pero no existe sexualidad sin pecado, y sin sexualidad no hay historia. Y no es que la sensibilidad sea el pecado, ella se vuelve pecaminosidad después del pecado, con el que también se introduce la diferencia sexual (86, 109). Pecado, angustia, sexualidad. La angustia precede al pecado, pero el pecado trae angustia (p. 80).

¿Cómo se introdujo el pecado¹⁵⁵ en el mundo? Solo puede responderse desde la interioridad. Para Haufniensis la angustia subjetiva, no es como podría pensarse, la instalada en el individuo como consecuencia de su propio pecado sino aquella que se da en la inocencia (ignorancia) como en Adán; la objetiva, es cambio, es el reflejo de la pecaminosidad en la generación (p. 84). En cuanto a si la prohibición es la que despierta el deseo. No, la prohibición le angustia en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad: “la angustiosa posibilidad de poder” (p. 70). Pero el paso entre lo posible y lo real no es sencillo. Allí

¹⁵⁵ Una interesante relación entre el pecado y la repetición en el paganismo y el judaísmo: El puesto del oráculo en el paganismo es equivalente al sacrificio en los judíos. El sacrificio no tiene que repetirse si se da el pecado, porque solo con el pecado se da la Providencia, la redención. Si no se establece la relación real con el pecado, el sacrificio tiene que repetirse.

Haufniensis ve necesario introducir la angustia como categoría intermedia (que no es categoría de la necesidad ni de la libertad) (pp. 74-75), una especie de libertad trabada, no por la necesidad sino por sí misma.

El pecado irrumpe en el mundo súbitamente, mediante un salto en la cualidad; con él queda establecida la diferencia entre el bien y el mal. El pecado se repite, con un nuevo salto que ha estado precedido de una “situación” en la que está presente la posibilidad y con ella, por supuesto, la angustia. Separa así el presente del hombre de su pasado, impidiendo el regreso al pasado de inocencia. Todo pecado es concreto¹⁵⁶. En *La enfermedad mortal*, el pecado es una *posición*, para decir que no es una negación, ni es ignorancia.

Lo opuesto de la libertad es la culpa, ella le teme pero no a reconocerse culpable cuando lo es, sino que teme hacerse culpable (p. 140). Por eso cuando la libertad entra en relación con la culpa retorna como arrepentimiento¹⁵⁷. Esto sólo se resuelve en sí misma la libertad: ¿se trata de libertad? O se trata de culpa. La ambigüedad de la angustia indica que se mira con el rabillo del ojo a las dos. Del mismo modo, dice Haufniensis, cuando se renuncia a una cosa, esto representa la apetencia correspondiente. La relación de la libertad con la culpa es la angustia, en tanto la libertad y la culpa son posibilidad (p. 141). La culpa es una representación más concreta y se torna cada vez más posible que la libertad. “Es la otra cosa que nos descubre la angustia” (p. 198).

No hay un problema de cantidad ni de sucesión cuantitativa después del primer hombre. Constatar que la sensibilidad no es pecaminosidad pero que no deja de serlo después del pecado, de tal modo que para el individuo postadámico hay la predisposición al pecado y siempre en un más o un menos respecto a otros. Se trata, así, para quienes vienen después del primer hombre,

¹⁵⁶ Hay un acuerdo de los distintos comentadores y biógrafos de Kierkegaard, además de que lo consigna en su diario, del efecto decisivo que sobre él tuvieron tres momentos en su vida: La maldición a Dios por parte de su padre, la visita a un burdel estando embriagado, y la ruptura del compromiso del matrimonio con Regina Olsen. Los tres acontecimientos se condensan en la misma experiencia de culpa, que está en el centro de su pensamiento filosófico-teológico y que lo lleva a comprenderlo todo en el horizonte de la culpa (Cf. Theunissen, p. 20).

¹⁵⁷ Que termina teniendo una connotación negativa en Kierkegaard.

de un salto cualitativo cuya evidencia viene del hecho de que el objeto de la angustia no es un algo sino una nada (p. 105)¹⁵⁸.

Las dos angustias

La primera comprensión de la angustia en cuanto su objeto es nada, quiere decir se trata de una posibilidad futura, la posibilidad de la libertad. El individuo se enfrenta a tener que elegir él mismo. Sin embargo, ésta no es la única lectura de la angustia que hace Kierkegaard. Para Grøn (1995), éste sería un primer nivel, ya que del capítulo IV de *El concepto de la angustia*, ya mencionado, hay otro nivel de análisis en el que aparece la angustia en la no-libertad. Haufniensis comienza a llenar de contenido esa “nada”, que se va volviendo “algo” después del pecado: “más ahora el objeto de la angustia es algo determinado, su nada es algo real, pues ha quedado establecida in concreto la diferencia entre el bien y el mal” (CA, p. 143). Ya no estamos ante la angustia, ante una posibilidad; sino de la angustia hacia la realidad del pecado. Se pierde así la ambigüedad dialéctica de la angustia, quedando una división entre una angustia ante el mal y una angustia ante el bien. O, podría traducirse angustia “por lo malo” y angustia “por lo bueno” (Cf. Grøn, p. 21).

Lo que interesa destacar es que se trata de angustia ante la falta de libertad, una privación, pues si es la angustia por lo malo, es angustia frente a la repetición del pecado; la angustia por lo bueno, es una resistencia a la redención y a la salvación. Es una especie de encerrona para el individuo pues queda atrapado en lo que él mismo produce. La lectura de Grøn es apropiada: el arrepentimiento es una trampa, o para decirlo con sus términos, es una dialéctica corrosiva, pues aunque el ser humano no asume el mal que ha hecho

¹⁵⁸ “La existencia de la pecaminosidad en el hombre, el poder del ejemplo, etc., no son más que determinaciones cuantitativas que no explican nada, a no ser que se suponga que un solo individuo es la especie entera, en vez de admitir que cada individuo es él mismo y la especie. Un ángel, por ejemplo, solamente es sí mismo y no participa en ninguna historia. Cada individuo es sí mismo y la especie” (p. 56).

hasta que se arrepiente, el arrepentimiento es imposible de frenar porque “¿cuándo se ha arrepentido uno lo suficiente?”. Por otra parte el arrepentimiento es consumo egoísta, que impide el mandamiento ético (Grøn, pp. 21-22).

Si el individuo se angustia por lo bueno, también hay falta de libertad. De modo que los dos niveles de angustia se mueven entre la posibilidad de la libertad y la falta de libertad. Esto se hace más evidente en *La enfermedad mortal* con el concepto de desesperación. El que desespera, desespera de sí mismo, lo que busca el yo en la desesperación (como enfermedad) es deshacerse de sí mismo (*EM*, p. 40). No puede soportar ser sí mismo. Pero desesperar de algo no es la auténtica desesperación, es el comienzo.

La idea de negatividad en Kierkegaard tal como la plantea Theunissen (2005), es ese partir de lo negativo en cuanto al valor, para tomar de ahí una referencia positiva, en donde lo positivo se conoce en lo negativo. El planteamiento de la desesperación lo ilustra bastante bien: “sólo una pérdida de sí mismo en la desesperación puede transmitir una idea concreta de lo perdido” (p. 18); el poder se encontrará en la impotencia (*Cf.* Theunissen, 2005). Asimismo una comprensión de qué significa la libertad de convertirse en uno mismo, debe pasar por la comprensión de la falta de libertad “como un fenómeno de la libertad” (*Cf.* Grøn, 1995, p. 30).

La repetición es puesta como antítesis de la desesperación (Arne Grøn, 1993, p. 157), y si el sentido de la repetición tal como aparece en *El concepto de la angustia* (p. 138), es la de una personalidad que busca adueñarse, conquistarse de nuevo a sí misma, descubrirse como un yo, solo podrá hacerlo en el reconocimiento de su dependencia de la alteridad absoluta. Querer ser el yo que uno es, es lo contrario de la desesperación; ya que ésta es en últimas querer desligarse “del Poder que la fundamenta”. Por esto fracasa, porque la exigencia de la eternidad es “poseer un yo y ser sin yo” (*EM*, p. 42).

NIETZSCHE: EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO

2.1. El eterno retorno de lo mismo. El concepto

“En la economía anímica interior del hombre primitivo predomina el miedo al mal. ¿Qué es el mal? Tres cosas: el azar, lo incierto, lo repentino”.

FP 154: 55. Otoño de 1887

En la obra de Friedrich Nietzsche el *eterno retorno de lo mismo* parece escapar a la conceptualización. Oscuro, escurridizo, delirante, ininteligible, son adjetivos con los que a menudo lo califican sus lectores e intérpretes. También fueron las impresiones de los primeros y únicos testigos del intento de Nietzsche de trasponer en palabras la experiencia de este pensamiento, súbito, del que alcanzaron a comprender muy poco, o al menos lo entendieron como paradoja de su forma atormentada de sentir la vida, con lo que “provocaba la misma impresión de una máscara siniestra”¹⁵⁹. Sin embargo, hay coincidencia general en considerar que el eterno retorno de lo mismo es el resorte de todo su pensamiento. Allí se conjugan temporalidad, eternidad, repetición, ser, destino, voluntad de poder.

Aunque no se tratará en este trabajo de una comparación entre el eterno retorno de lo mismo nietzscheano y la repetición kierkegaardiana, es inevitable conectar los dos términos. Ambos filósofos nacieron en el mismo siglo, con treinta y un años de diferencia. Nietzsche fue informado de la obra de Kierkegaard por su amigo el danés Georg Brandes, quien le sugiere leerlo en

¹⁵⁹ Lou Andreas-Salomé (2005, p. 277) en *Friedrich Nietzsche en sus obras*, relata cómo le fue confiado el pensamiento del eterno retorno por Nietzsche. Entre un callar y comunicar “(...) como algo cuya demostración y comprobación le embargaba de un indecible pavor”, le revela su secreto en tono confidencial. Franz Overbeck, su amigo, dice no haber comprendido, cuando le fue “revelado” en 1884, más que la idea de que se trataba de una referencia a un filósofo antiguo. Según él, para Rohde no se trataba de otra cosa que de un síntoma de su enfermedad. Cf. Overbeck, F *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche* (36-37). Esta visión puede ampliarse en Klossowski, 2005, pp. 102-103 y Klossowski, 2005b, en los apartados “¿El pensamiento del eterno retorno encubría la premonición de la locura?”, principalmente pp. 101-103, y, “La euforia de Turín” p. 205 ss. También puede consultarse Löwith, 1998, p. 313, comentando la posición de Overbeck.

1888¹⁶⁰, fecha demasiado tardía para considerar un posible efecto de la lectura de Kierkegaard sobre él (Cf. Löwith, 1974, p. 247). Sin embargo, como ha señalado Brobjer (2003, p. 251), en la carta de Nietzsche a Brandes en la que dice que quiere ocuparse del problema psicológico de Kierkegaard, se deja entrever que hay un conocimiento previo de su obra. Nietzsche tuvo conocimiento desde otras fuentes, por ejemplo, de los textos del teólogo y obispo danés Hans Lassen Martensen (hegeliano), en los que se incluye una fuerte crítica a Kierkegaard y que fueron leídos en 1880 por Nietzsche (Brobjer, 2003, p. 262). También textos de Harald Høffding, filósofo y psicólogo danés, en el que es presentado el concepto de repetición de Kierkegaard y que se encuentra subrayado por Nietzsche en el punto en donde se plantea que la posibilidad de repetir es el problema ético fundamental¹⁶¹. Habría otras fuentes, como la amistad con Lou Andreas-Salomé, conocedora de Kierkegaard desde su Rusia natal (Cf. Brobjer, 2003, pp. 251-263)¹⁶². Aunque hay innumerables trabajos sobre las similitudes entre los dos pensadores, interesa particularmente la indagación de Brobjer en la medida que resalta el interés de Nietzsche por Kierkegaard como profundo pensador psicológico, paradójico, si se tiene en cuenta el poco interés de Nietzsche por los pensadores religiosos¹⁶³.

“Eterno retorno” indica que se trata de la relación del hombre con la temporalidad y con la repetición en su propia vida, así como de la regularidad

¹⁶⁰ Como consta en la carta de Nietzsche a Georg Brandes del 19 de febrero de 1888: “*Ich habe mir für meine nächste Reise nach Deutschland vorgesetzt, mich mit dem psychologischen Problem Kierkegaard zu beschäftigen, insgleichen die Bekanntschaft mit Ihrer älteren Litteratur zu erneuern. Dies wird für mich, im besten Sinn des Worts, von Nutzen sein,—und wird dazu dienen, mir meine eigne Härte und Anmaaßung im Urtheil “zu Gemüthe zu führen”*” (Cf. Brobjer, T. H. (2003). Notes and Discussions: Nietzsche Knowledge of Kierkegaard. *Journal of the History of Philosophy*, 41 (2), 251

¹⁶¹ Esta es la cita de Høffding’s en cuyo margen Nietzsche coloca un NB (*nota bene*): “Deshalb ist für S. Kierkegaard die Möglichkeit der Wiederholung das ethische Grundproblem” (Brobjer, *Ibid.*. 259)

¹⁶² Para ampliar acerca del Nietzsche lector y las posibles fuentes del planteamiento nietzscheano del eterno retorno Cf. T. H. Brobjer (2008). *Nietzsche philosophical context: an intellectual biography*. University of Illinois Press. 268 p. Al parecer, leyendo a D. Hume en 1873, Nietzsche encuentra los principales lineamientos del eterno retorno (nn 125, p. 162). Los presocráticos, Hölderlin, Spinoza (para el *amor fati*) están en la larga serie del estudio minucioso. Nietzsche fue un devorador de libros de filosofía, más de lo que se cree y él mismo podría admitir. Las lecturas y la relación de Nietzsche con las ciencias naturales puede verse en Moore, G., & Brobjer, T. B. (2004). *Nietzsche and Science*. Cornwall: Ashgate.

¹⁶³ Cf. Löwith (1974, p. 247) para la antítesis entre el eterno retorno de lo mismo nietzscheano y la repetición cristiana kierkegaardiana.

de los fenómenos en la vida, es decir, del mundo como totalidad, solo captado desde esa temporalidad. Que se le agregue “lo mismo”, abre la pregunta acerca de qué es lo repetido eternamente. Estos dos elementos del pensamiento serán los ejes de la presente elucidación, que necesariamente debe comenzar por señalar la ambigüedad de la noción nietzscheana.

K. Löwith, desde 1935 en *Nietzsche's Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*¹⁶⁴ había señalado la ambigüedad, la paradoja que contiene la idea del eterno retorno de lo mismo. En la misma dirección y volviendo sobre las ideas de Löwith, Vattimo (2002), entre otros, considera que es un concepto apenas pensable, casi inconcebible. Ve incluso que la ambigüedad básica del concepto¹⁶⁵, en lo que coincide también Eugen Fink (2000), se debe al doble sentido que se desprende del modo y la forma como Nietzsche enuncia en sus comunicaciones el pensamiento: tímidamente, con imágenes antes que conceptos y a través de un maestro-poeta, Zaratustra. De este modo, habría por un lado un sentido cosmológico o físico, en cuanto el eterno retorno sería un hecho o una estructura necesaria de la realidad, y por otro lado, un sentido moral¹⁶⁶, en la medida en que se le concibe como un querer, un desear la repetición de la existencia tal y como ha sido. Dicha ambigüedad justificaría la tendencia a disociar y privilegiar uno de los dos sentidos en algunos intérpretes, incluso, como el caso de K. Schlechta, considerar que además de ambiguo, el eterno retorno nietzscheano expresaría simplemente el reconocimiento de la falta de sentido del devenir descubierto por las ciencias naturales y por la Historia¹⁶⁷.

Lou Andreas-Salomé ya había señalado otra contradicción, fecunda, en su libro sobre Nietzsche publicado en Viena en 1894¹⁶⁸. El eterno retorno hereda

¹⁶⁴ *Nietzsche's Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Berlín, 1935), pp. 82 y 99. Las referencias las tomo del artículo *Nietzsche's Doctrine of Eternal Recurrence* (1945), que es un buen resumen, aunque centrado en la posición anticristiana de Nietzsche. No hay traducción al español.

¹⁶⁵ Para ampliar la idea Cf. Löwith (1998) “Nietzsche, sesenta años después” (pp. 295-314)

¹⁶⁶ Cf. infra la posición crítica de Heidegger, unos párrafos más adelante, en cuanto a la división de la doctrina en un contenido científico-natural y un contenido ético.

¹⁶⁷ La referencia a Schlechta está en Vattimo (2002, pp. 11, 33). Cf. Karl Schlechta (1959. Pp. 82-83, *passim*). *Der Fall Nietzsche*, Hanser.

¹⁶⁸ *Friedrich Nietzsche in Seinen Verken*. Escrito bajo el nombre Lou Von Salomé. Op.cit. 275. Para su posición sobre el eterno retorno nietzscheano véase, sobre todo, pp. 275-288. Fue

la escisión de la interioridad de Nietzsche que «oscila “entre ese maldecir con rechinar de dientes al demonio de la vida eterna” (producto de su padecimiento psíquico y físico) y la espera de ese “instante gigantesco” que concede la fuerza para pronunciar estas palabras: “¡Eres un dios y jamás oí algo tan divino!”» (Andreas-Salomé, 2005, p. 278). Confidente y lectora, consideró que la fuente de la ulterior filosofía de Nietzsche estaba precisamente en esa lucha entre la glorificación de la vida y su padecimiento como hombre. Un sufriente que hacía de su sufrimiento una fuente de saber y de búsqueda de sentido a la existencia. Así, cree que al concebir, en 1881, como una especie de revelación este pensamiento, no podía haber más que el temor de Nietzsche ante la posibilidad de la repetición infinita del sufrimiento. Klossowski (2005b, p. 103) ha señalado el error de Andreas-Salomé, considerando que a lo que teme Nietzsche es a perder la razón bajo el signo del “círculo vicioso”. Pese a lo que proponen estos dos miedos, Nietzsche logrará una inversión del temor en un querer, no sólo no evitando lo doloroso sino aguzando su captación hasta el extremo.

En el momento en que Nietzsche quiere comunicar, hacer público el eterno retorno, surge el proyecto de fundamentarlo científicamente que debería ocupar diez años de investigación en estudios físicos y teoría de los átomos. Dicho proyecto, por supuesto, no pudo más que fracasar¹⁶⁹. De este modo, el perfil teórico del eterno retorno nunca queda trazado claramente, retrocediendo, como se ha señalado innumerables veces, ante las conclusiones prácticas y las consecuencias éticas (Andreas-Salomé, 2005, p. 281). Cuando se le mostró como indemostrable, insostenible, paradójicamente, según Andreas Salomé, Nietzsche tomó esa fatalidad sobre sí (el hombre) con absoluta convicción (pp. 280-281). Lejos de negar la fatalidad y de abrigar la compasión, en una especie de masoquismo que busca la agudización de lo deprimente, propone dar sentido a lo que no tiene, mediante el acto de una voluntad creadora. Un paso más lo llevará a plantearlo como pensamiento ante la

considerado por Löwith como un estudio profundo y maduro, destacando además, el hecho de que no se produjo en casi cincuenta años un estudio sobre Nietzsche que se le comparara. Cf. Luis Eduardo Moreno Claros, introducción a *Friedrich Nietzsche en sus obras* (pp. 18-19), quien cita a Löwith en *Nietzsche's Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*.

¹⁶⁹En cambio fue un período de silencio muy productivo para su actividad filosófica. Andreas – Salomé se refiere al período entre 1881-1882 y 1889.

totalidad de la vida (que es carente de sentido y contingente) de modo que llegará a ser algo muy distinto “a tener que repetir la propia vida individual y absurdamente una y otra vez, sin poder librarse jamás de ella” (p. 283). Con ello, filosofía y vida se interpenetran.

Es pues la concepción de lo trágico en Nietzsche lo que hizo posible su viraje a una teoría más vitalista y gozosa - que Andreas-Salomé en ocasiones parece reducir a una lucha entre pesimismo y optimismo- sumada a la ausencia de una interpretación metafísica del mundo, por lo que “no quedaba otra cosa más que pudiera ser glorificada y divinizada que la vida misma, la que sufre y se halla plagada de dolor” (p. 275). Pero el vacío, que según la opinión de Andreas-Salomé intenta ser llenado, hace posible la construcción de un ser superior, “la deificación del filósofo-creador” (p. 286) “en cuyo interior el curso entero del mundo descansa y concluye” (p. 287) y por esto, lo que debía ser una demostración científica fue sustituida por una revelación mística. Una idea opuesta tendrá Heidegger acerca de la creación del maestro del eterno retorno, como se verá más adelante.

La interpretación de Andreas-Salomé del viraje místico de Nietzsche, tiene interés en cuanto intenta mostrar que, en el fondo del eterno retorno y de la voluntad de poder, está pues, la figura del filósofo creador como principio y fin de la filosofía de Nietzsche¹⁷⁰. Pero el hombre creador, como señaló E. Fink (2000, p. 96), sólo resulta posible cuando se toma en serio el tiempo, por esto cabe la pregunta del mismo Fink: ¿no habría una contradicción entre la idea de una voluntad de poder como superación y por tanto, algo que asciende, y, por otra parte, la esencia del tiempo en la que no cabría ninguna idea de ascensión? El hombre creador que vive en tensión anhelante hacia el futuro, arrastra con fastidio al hombre del pasado y del presente, ¿cómo podría darse un querer hacia atrás? La respuesta parece construirse así: Sólo momentos “inhumanos” de un hombre que viva instantes de eternidad, alejándose del devenir, la temporalidad y del imperio de la memoria (Cf. Lacoue-Labarthe, 2009, p. 18).

¹⁷⁰ En últimas, para Andreas-Salomé, se trata de una filosofía basada en la inspiración personal (Ibíd., p. 280).

Era frecuente que los académicos (filólogos) de la época de Nietzsche estuvieran familiarizados con la doctrina del eterno retorno de Heráclito, Empédocles, Platón, Aristóteles, Eudemo y los estoicos, pero solo Nietzsche percibe en ello posibilidades creativas para el futuro, en oposición a la mortífera cristiandad (Löwith, 1945, p. 282). Es el nihilismo la condición previa, verdadera, de la doctrina nietzscheana del eterno retorno, dice Löwith (1998, pp. 301-302) en su conferencia "Nietzsche, sesenta años después". Allí ubica a Nietzsche no sólo como quien da nombre al "nihilismo europeo" sino que lo pone de manifiesto filosóficamente. Con valores invertidos - pues está destinada como necesidad cósmico-natural a dar un vuelco a las consecuencias negativas del nihilismo- la doctrina del eterno retorno tiene en común con él la falta de valor, de sentido, y de finalidad (p. 304). Siempre con una paradójica doble cara: superador y superado son uno y lo mismo¹⁷¹. Como movimiento realiza una doble inversión: el avance de la libertad hacia la nada lo convierte en afirmación del ser, recuperando "en la cima más alta de la modernidad" una antiquísima visión del mundo: la griega¹⁷² (p. 305).

2.2. Historia y retorno

Desde las obras tempranas, sobre todo la segunda *Intempestiva* titulada *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* de 1874, se encuentra el clima que antecede el *eterno retorno de lo mismo*: la fuerte crítica al historicismo y la relación del hombre con el tiempo, pivote que aclara, de acuerdo con Vattimo, el eterno retorno (Vattimo, 2002, p. 62)¹⁷³. Se trata de entenderlo como "inversión de la temporalidad banal" propia de la enfermedad histórica, una especie de defecto del hombre que le hace siempre estar en relación con su pasado diciendo: "así fue" y, del *espíritu de venganza* provocado por la idea de "castigo"

¹⁷¹ "La "profecía" del eterno retorno es idéntica a la muy distinta del nihilismo, del mismo modo que la doble voluntad del Zarathustra, deseoso de ir adelante y de volver atrás, la dionisiaca "doble mirada" al mundo y el "doble mundo" dionisiaco son en sí una voluntad, una mirada y un mundo". (Löwith, 1998, p. 305)

¹⁷² Para la diferencia con la idea del eterno retorno griego Cf. Löwith (1998, p. 309).

¹⁷³ Aunque como se verá más adelante (p. 15) la idea del hombre atado a un anillo ya está desde *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*, Valdemar, Madrid, 1997, escrito a los 19 años. Heidegger relaciona este anillo con el anillo del eterno retorno.

frente al sufrimiento, que siendo inaplicable al pasado vuelca al individuo, con rencor, hacia el futuro y hacia la vida.

En este escrito de Nietzsche, el eterno retorno es refutado en su vertiente pitagórica: lo que una vez fue posible no lo sería por segunda vez; a no ser por el fuerte deseo de querer que sea eterno lo que en el pasado fue bello y poderoso. Más aun, plantea que si se ahonda en las conexiones históricas de causas y efectos, se probaría que del juego de dados del azar y del futuro “nunca podría resultar algo del todo idéntico a lo anterior” (*SU 2*, p. 55):

En el fondo, lo que una vez fue posible, no podría volverse posible por segunda vez, a menos que los pitagóricos tuvieran razón al creer que, cada vez que se presente una misma constelación de los cuerpos celestes, deberían repetirse los mismos acontecimientos sobre la tierra, incluso hasta llegar al menor detalle. De modo que cada vez que los astros tuvieran entre sí una determinada posición, un estoico se uniría con un epicúreo, César debería ser asesinado y Colón descubriría América. Sólo si la tierra recomenzara una y otra vez su drama del quinto acto, si fuera cierto que el mismo encadenamiento de causas, el mismo *deus ex machina*, la misma catástrofe, volvieran en intervalos regulares, entonces el hombre poderoso tendría derecho a desear que la historia monumental se repita con una fidelidad iconográfica, es decir, desear hasta el menor detalle cada hecho con su particularidad y unicidad bien definidas. Pero sin duda esto no ocurrirá antes que todos los astrónomos se hayan convertido en astrólogos¹⁷⁴ (*SU*, pp. 53-54).

Lo planteado como imposible es la base de la pregunta clave del pensamiento del eterno retorno - con todo su peso y horror inicial, pero también como salida - que formulará años más tarde en *La gaya ciencia*: “¿lo quieres otra vez, e innumerables veces más?” (*GC*, 341, p. 335)¹⁷⁵. Sin embargo, el eterno retorno ya está presente bajo el interrogante precursor por la relación del hombre con el tiempo, fundamentalmente con su pasado, en la medida que es un fardo con el que carga, aun bajo la ilusión del paraíso perdido. Así se viva en el instante, cada vez éste se desvanecerá para “retornar como fantasma” y perturbar la paz de un momento posterior (*SU 1*, p. 36). Nietzsche, que se considera a sí mismo hijo del

¹⁷⁴ He preferido por su mayor claridad la traducción en P. Lacoue-Labarthe (2009, p. 32), citado en este capítulo, en vez de la de Dionisio Garzón en *SU* pp. 53, 54. Las cursivas son mías.

¹⁷⁵ Véase desarrollada esta idea más adelante con el subtítulo *La Gaya ciencia*.

tiempo, de su tiempo y también *contra* su tiempo, define “intempestiva” como un actuar *contra* el tiempo, *sobre* el tiempo, y siempre *a favor* de un tiempo por venir (SU, 34).

El pensamiento occidental, específicamente alemán, están afectados por la *enfermedad histórica*¹⁷⁶ que consiste en la adoración petrificante del pasado, de tal modo, que la vida termina sojuzgada por la historia¹⁷⁷. Y si vida quiere decir en este caso, básicamente, actividad, intensidad, energía¹⁷⁸, lo que resulta es una especie de parálisis. El hombre está apegado al pasado, tan fuertemente, que está enfermo de no poder olvidar, de recordar, de tener memoria. Lo paradójico es que precisamente su “humanidad” depende de tener un pasado, es lo que hace humano.

De modo que no olvidar es lo que humaniza. El animal, por contraste, vive el momento; un momento eterno, que puede ser con dolor y placer pero sin tristeza ni hastío, quiere decir, vive de modo *ahistórico* (SU 1, 35, p. 49). La imagen que utiliza Nietzsche es muy interesante. El animal vive de modo *ahistórico* “pues se funde en el presente *como número que no deja sobrante ninguna extraña fracción*; no sabe disimular, no oculta nada, se muestra en cada momento totalmente como es y, por eso es necesariamente sincero” (p. 36). En la nota al pie del traductor al español de *Sobre la utilidad*, se incluye una anotación de Rhode¹⁷⁹ que aclara a Nietzsche. La imagen del animal como número, “como una cifra que puede ser dividida por otra sin dejar resto” y agrega Rhode: “fea imagen”. Por el contrario, bella imagen para ilustrar la

¹⁷⁶ P. Lacoue-Labarthe (2009) en su conferencia del 3 de mayo de 1983 en la Universidad de Estrasburgo, en el marco del programa de investigación *De la historia*, otorga un lugar muy destacado a este escrito de Nietzsche que toma como uno de los mayores documentos en los que la tradición alemana depositó su pensamiento de la historia. Véase su crítica al compromiso político de Nietzsche y Heidegger, bajo la idea de una Alemania a la que falta su ser propio. Para Lacoue-Labarthe “la empresa heideggeriana” de una repetición (violenta y sublime) del comienzo griego, o mejor, de lo que quedó velado o no tuvo lugar en él “ha pasado por sobre el presente y ha caído delante de él”, y es, rigurosamente, dice, el esquema nietzscheano de la historicidad en el que lo sublime “apela a una mimesis sin modelos y a una re(fundación), en última instancia imposible, de la historia” Cf. Lacoue-Labarthe (2009, p. 37). La conferencia está publicada bajo el título “Historia y *Mimesis*” en *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, La Cebra, N° 6-7, 15-37.

¹⁷⁷ Un tiempo de “vehemencia histórica” (p. 129)

¹⁷⁸ Se trata de saber si el conocimiento de la historia aumenta o no el potencial vital. Cf. Lacoue-Labarthe (2009).

¹⁷⁹ Erwin Rhode, en las pruebas de imprenta.

división subjetiva en el humano de la que queda un resto, un residuo, inasimilable para siempre¹⁸⁰, que hace de él un ser destinado a mentir y a mentirse.

Que el humano no puede olvidar es evidente, porque el niño que supuestamente vive sin pasado aprende muy pronto a decir la palabra “fue” o “así fue”. Decir esto siempre conlleva una carga de dolor, hastío, de lucha, que le recuerda al hombre una imperfección que nunca termina, de este modo, la existencia es un continuo “haber sido, algo que vive de negarse, devorarse y contradecirse a sí mismo” (p. 37). El problema de lo *ya sido* no podría resolverse de otra forma que ser aceptado, pero hay que ir más allá, es decir, pasar del “así fue” al “así quise yo que fuese” de la voluntad de poder (AZ, “De la redención”, 206)¹⁸¹.

No obstante, una cierta forma del olvido es necesaria porque no es posible vivir sin olvidar. La rumia del pasado, el insomnio, dañan, matan, tanto a un hombre como a un pueblo, una civilización (SU 1, 39). Se tiene que olvidar para que el pasado no sea “sepulturero del presente”. El olvido no es, por tanto, una pérdida, sino una necesidad para la economía de lo vivo. Si se piensa en términos de la realidad constatable de la repetición, saber que se repite puede paralizar, inhibir, por lo tanto, es necesario el olvido (Cf. Lacoue-Labarthe, 2009, p. 18).

Si no podemos deshacernos del pasado ¿Con qué fuerza plástica contamos para crecer, transformar y asimilarlo (el propio y el de otros)? Dependerá de la fuerza de las raíces que permitirá apropiarse del pasado tanto el propio como el del extraño “y convertirlo en su propia sangre” (pp. 39, 40). Una especie de conciliación entre ubicarse históricamente, que es el veneno, y el antídoto, que es lo *ahistórico*; también lo *suprahistórico*. Se trata de un punto intermedio, saludable¹⁸², entre memoria y olvido. Como *ahistórico* designa el

¹⁸⁰ Cf. La idea lacaniana de subjetividad, asimismo, Bataille.

¹⁸¹ Cf. Vattimo (2002, p. 51).

¹⁸² Hay en esta intempestiva una concepción “médico-filosófica” de lo enfermo y lo sano. El ser es definido por su capacidad de estar *vivo*, entonces la salud es vida. Diagnosticar, buscar una etiología, interpretar, curar son tareas del filósofo-médico. Cf. Lacoue-Labarthe (2009, p. 17) quien ve, con razón, en el Freud de *El Malestar en la cultura*, la oposición a este plan.

arte¹⁸³, “la fuerza de poder olvidar”, de encerrarse en un horizonte limitado en el sentido del instante creador. Con *suprahistórico* se refiere a las “fuerzas que apartan la mirada de lo que está en proceso de devenir y la dirigen a lo que da la existencia el carácter de lo eterno e inmutable, hacia el arte y la religión” (SU, p. 155). Si unimos *ahistórico* y *suprahistórico*, la idea que los une es lo eterno, pudiendo también encontrar un concepto análogo en el *instante* en *Zaratustra*. El instante¹⁸⁴ “que lleva consigo todo el pasado y todo el futuro” como presente sin el que pasado y futuro no tendrían sentido¹⁸⁵.

La única manera de servirse del pasado, de tal modo que la vida domine la historia y no a la inversa, es olvidando. Servirse del pasado tiene tres sentidos: *monumental*, es lo que hace un ser activo, poderoso que busca apropiarse del pasado a través de la ejemplaridad de la imitación de lo grande (el héroe); *anticuario*, el hombre que conserva y venera lo que se ha hecho a lo largo del tiempo, lo habitual; y sólo aquel que tiene una “necesidad que le oprime el pecho” y quiere librarse de la carga, y juzga y condena el pasado, hace una historia *crítica*¹⁸⁶ (SU 1, 58; 10, p. 158). Este objetivo sólo puede conseguirse volviendo al imperativo del dios délfico: ¡Conócete a ti mismo!, y se logra precisamente por el hecho de que ese dios, como dijo Heráclito: “no oculta ni revela nada, tan solo indica”. Sólo indicar motivó a que el pueblo griego construyera un orden en el caos, porque ese imperativo lo recondujo a sí mismo; y solo desde ahí recibió la herencia de sus precursores, no para atesorarla sino para enriquecerla e incrementarla, aun cuando fue necesaria una larga lucha contra sí mismos (SU, 10, p. 159).

El resentimiento es, pues, *espíritu de venganza*. Deleuze (1986, p. 164) combina a Freud con Nietzsche para su lectura de la memoria y la venganza con relación al resentimiento. Un resentimiento de tipo anal como hace explícito Nietzsche cuando habla de rumiación, digestión que no termina, e incluso

¹⁸³ Una vida concebida a partir del modelo del arte en ese momento. La segunda intempestiva debe entenderse junto con *El nacimiento de la tragedia en la época griega; El porvenir de nuestras instituciones educativas y Schopenhauer como educador*.

¹⁸⁴ Más adelante retomaré esto

¹⁸⁵ Cf. Vattimo, 2002, p. 60.

¹⁸⁶ Cf. SU, 2, p. 49. Estos tres sentidos corresponden a tres tipos de historia: monumental, anticuaría y crítica.

cuando atribuye la proveniencia intestinal de los prejuicios. El pensamiento sólo surge caminando: “La carne sedentaria, ya lo he dicho en otra ocasión, es el verdadero pecado contra el espíritu santo” (*EH, ¿Por qué soy tan inteligente?*, 1)¹⁸⁷. El hombre del resentimiento (frente al pasado, frente a la vida, frente a su propia impotencia) no puede dejar de investir las huellas mnémicas, en el sentido freudiano. No reacciona porque su “reacción” no termina nunca, puesto que es “sentida” en lugar de ser “activada”, que es lo que verdaderamente puede producir un acto propiciatorio¹⁸⁸. La culpa de su impotencia la hará recaer en otro (un objeto) que se constituye siempre en una ofensa.

Pero el veneno que Nietzsche atribuye al historicismo también lo portará su contrario, la falta de sentido histórico, porque la historia también es potencia creadora: “pecado original de los filósofos”, quedando el filosofar histórico como una necesidad y un llamado a la modestia (*Cf. Humano, demasiado humano*, §2). Para G. Vattimo, la salida a la enfermedad histórica no se dará ni por la inversión de la relación vida-historia, ni por un retorno al mito, ni tampoco por vía de “iluminar sin pudor la irracionalidad que domina los asuntos humanos, destruir hoy la visión providencialista de la historia” (Vattimo, 2002, p. 46; tomado, según Nietzsche *Opere*, vol. IV, Tomo 1, p. 125). La idea del eterno retorno es la salida al problema de la temporalidad puesto que es la forma de explicar la paradoja de “querer hacia atrás”, única salida al nihilismo y al deseo de venganza (p. 58).

Löwith (1998, p. 305) considera que no se trata en Nietzsche de una filosofía del tiempo sino de una concepción de la eternidad. Cuando Nietzsche se pregunta en la última consideración intempestiva, *El caso Wagner* de 1888, “¿Qué es lo primero y último que un filósofo exige de sí mismo?”, la respuesta es superar su tiempo dentro de sí, devenir atemporal. Por esto para Löwith, en el fondo, lo central en Nietzsche es la *eternidad*: “Este y sólo éste es el centro de la filosofía de Nietzsche, su doctrina auténticamente intempestiva del tiempo y del

¹⁸⁷ La traducción de la cita en *Nietzsche y la filosofía*, deja más claro este sentido anal: “...El culo de plomo, lo repito, es el verdadero pecado contra el espíritu” (Deleuze, 1986, p. 164, n. 5).

¹⁸⁸ *Cf.* La diferencia entre un devenir “reactivo” y un devenir “activo”. El eterno retorno enseñaría el no ser del devenir reactivo y la existencia del activo. En Deleuze (1986, pp. 103-104).

ser, por cuanto va más allá de la temporalidad y de la historicidad” (1998, p. 306).

2.3. Los sentidos del eterno retorno

Se ha mencionado que hay una especie de consenso en atribuir una bipartición de sentidos del eterno retorno de lo mismo: por un lado, un sentido cosmológico o físico, en cuanto el eterno retorno sería un hecho o una estructura necesaria de la realidad o del universo; y por otro, un sentido moral¹⁸⁹, en la medida en que se le concibe como un querer, un desear la repetición de la existencia tal y como ha sido. Quienes se inclinaron o se inclinan por un sentido cosmológico¹⁹⁰ consideran la idea del eterno retorno, en suma, como un reconocer que el devenir no tiene un orden racional, no tiene fines, ni etapas sucesivas ni por supuesto, sentido. Supone dos premisas para la idea de una repetición eterna del universo en Nietzsche: 1) La cantidad de energía del universo, o su suma total, sólo puede ser finita; 2) El número total de estados energéticos es finito también. El proceso del devenir no crea nada nuevo sino que es un movimiento circular en el que toda situación se repite cíclicamente hasta el infinito¹⁹¹.

La idea de la repetición como simple iteración de una configuración idéntica en el proceso temporal, reiteración eterna, se constituyó en la filosofía presocrática en el factor definitivo para aprehender la permanencia de la *Physis* en el supuesto despliegue regular de su devenir conforme a las leyes de la naturaleza. Es la naturaleza la que aparece como el dominio originario de la repetición en la estricta medida en que parece tener que reinar en ella la legalidad eterna de la circularidad periódica del ciclo y de la esfera (Guest, 1990, p. 2233). Pero, si se trata o no de una recuperación de los griegos por

¹⁸⁹ Cf. la posición crítica de Heidegger, unos párrafos más adelante, en cuanto a la división de la doctrina en un contenido científico-natural y un contenido ético.

¹⁹⁰ De Peter Gast a Drews y Lichtenberger. Cf. Vattimo (2002, pp. 33).

¹⁹¹ De esto no hay pruebas como puede confrontarse con la refutación de 1907 de George Simmel, en la que demuestra que no podrían repetirse los estados energéticos en ninguna combinación posible (Cf. *Schopenhauer und Nietzsche* (Leipzig: Duncker und Humblot, 1907, pp. 250-251). Referencia en Nehamas (2002, pp. 176, 289).

Nietzsche¹⁹², considero que fue resuelto por Löwith cuando concluye que se trata de una recuperación que termina en la vía contraria a lo griego (Löwith, 1998, pp. 309-310; 1945, pp. 283-284)¹⁹³. Según Löwith (1945, pp. 283-284), recuperar la idea griega del eterno retorno como parte integrante de su avance contra el cristianismo es lo que produce la fragmentación, en los sentidos ya mencionados, de la doctrina del eterno retorno nietzscheana. Por supuesto, hay diferencias sustanciales¹⁹⁴ con los griegos: Para ellos el eterno retorno es manifestación de un orden y belleza natural, un destino que hay que temer y aceptar; para Nietzsche, ya un moderno, no puede sino presentarse como una carga pesada¹⁹⁵ que requiere la idea, también moderna, de un “querer” el destino, y que apunta a contraponerse al mandato cristiano del deber. Nietzsche intenta crear un punto de vista más allá del hombre y del tiempo intentando unir fatalidad cósmica divina y destino humano. Por esto en el momento en que emprende la conceptualización de su doctrina, ésta se divide en un “hecho objetivo” que intenta ser demostrado por la física y la matemática y una hipótesis subjetiva a ser demostrada por sus consecuencias éticas.

La hipótesis cosmológica o la concepción filosófico natural también parece llegarle a Nietzsche de sus lecturas de Heine (Cf. Kaufmann, pp. 317-319) y Schopenhauer (Cf. *El Mundo como Voluntad y Representación* §54. Vol. I, pp. 368-381; vol. II, pp. 489) bajo la concepción del eterno retorno de un “mismo” repetido dentro del cambio aparente del mundo histórico (Cf. Löwith, 1974, pp. 247). También de Hume (Cf. Brobjer, Op cit., n. 4). Nehamas (2002, p. 177), basado sobre todo en el fragmento 55 de *Voluntad de Poder* (VP, pp. 68)¹⁹⁶ se reafirma en su posición de no aceptar que haya tal hipótesis cosmológica en Nietzsche. Lo que habría es la conciencia de que en líneas generales el mundo seguirá siendo lo que ha sido, sin que podamos suponer estadios finales que

¹⁹² Cf. Karl Löwith (1998). “Nietzsche, sesenta años después”. *El hombre en el centro de la historia*.

¹⁹³ Para ampliar la diferencia con la idea del eterno retorno griego Cf. Löwith (1998, p. 309).

¹⁹⁴ Para ampliar las diferencias Cf. Löwith (1998, p. 309)

¹⁹⁵ “la carga más pesada”

¹⁹⁶ “Consideramos estos pensamientos en su forma más terrible: la existencia tal como es, sin sentido y sin finalidad, pero inevitablemente retornando sobre sí, sin llegar a un final en la nada: “El eterno retorno”.

¡Esta es la forma extrema del nihilismo!: ¡la nada (“el absurdo”) eterna!” (VP, pp. 68-69).

rescaten los pasados. De este modo, la “cientificidad” de la hipótesis no tiene que ver con su objetividad ni con su correspondencia con hechos, sino con su carácter estrictamente “no teleológico”.

Por otra parte, si se tratara de una hipótesis ligada a leyes naturales, cabe preguntarse, como efectivamente hace Vattimo, qué sentido tendrían entonces las acciones humanas ante una estructura de la realidad en la que no se daría nada nuevo (Vattimo, 2002, pp. 33- 34, y p. 58). Y es en este ámbito en el que se da el sentido moral (ético dicen Heidegger y Löwith) del eterno retorno de lo mismo como tarea de eternización a realizar, más que un hecho a reconocer.

La condición para sobrevivir es entonces, olvidar el pasado a través de su recuperación, que sólo puede hacerse a través de un “querer” repetir eternamente la existencia, según afirma Nietzsche en *La gaya ciencia* (§341, 335). La pregunta que ha planteado Nietzsche en “*El peso más grave*” (citado en extenso más adelante): “¿lo quieres otra vez, e innumerables veces más?”¹⁹⁷, tiene carácter de criterio de elección moral al modo de un imperativo ético: “debo actuar de modo que quiera que todo instante de mi vida se repita eternamente” que imprime a nuestras acciones el peso de una inescapable responsabilidad (Löwith, 1945, p. 276; Vattimo, 2002, p. 35).

Nehamas (2002, p. 43), de un modo distinto, considera que no puede entenderse el eterno retorno como una teoría del universo sino como una visión de la vida ideal, en la medida en que el planteamiento fundamental es que una vida tiene justificación si se modela de tal manera que nuestro deseo es el de repetirla tal como ha sucedido. Es lo que lo lleva a plantear que si Nietzsche interpreta su idea como una novedad, es porque le da un empleo psicológico a la idea cosmológica. Es decir, que lo que le interesa es la compostura que hay que tener ante la posibilidad del eterno retorno, que no se trata en ningún momento de indiferencia (como podría ocurrir ante la fatalidad); por esto es descartado una teoría cosmológica (p. 289).

Elegir entre estas dos lecturas (opuestas, prácticamente irreconciliables) del eterno retorno lleva a Vattimo (asimismo Heidegger en *Nietzsche*) a sugerir

¹⁹⁷ A lo largo del capítulo se planteará esta misma pregunta de distintos modos. He conservado en cada caso la traducción original del texto citado porque se ha preservado el sentido.

que podría encontrarse un tercer sentido que evite tal reducción equívoca, más cuando este dualismo, problemático, plantea una especie de sin salida entre necesidad y libertad. En este punto es evidente el entrecruzamiento del eterno retorno de lo mismo y otro concepto nietzscheano fundamental: *voluntad de poder*, que da los elementos para superarlo. Es *Zaratustra* quien lo hace cuando habla de voluntad de poder crear, o voluntad de crear:

Y eso que habéis dado el nombre de mundo, eso debe ser creado primero por vosotros: ¡vuestra razón, vuestra imagen, vuestra voluntad, vuestro amar, deben devenir ese mundo! ¡Y, en verdad, para vuestra bienaventuranza, hombres del conocimiento” (AZ, “En las islas afortunadas”, 132).

De este modo, se va más allá del simple reconocimiento del carácter circular de todo acontecer: se trata de crear. La conjugación de estos tres sentidos: reconocimiento de la necesidad en el acontecer que puede ser vivida como espantoso azar; la posibilidad de elegir eso que no puede ser evitado; y por último, convertirlo en algo deseado “hacia atrás” en el tiempo y hacia el porvenir, es lo que redime de la causalidad y de la brutalidad del hecho, en una creación poética que crea una nueva necesidad. Nietzsche reinterpreta así el determinismo avanzando más a la creación poética o re-creación del mundo (Vattimo, 2002, p. 35). Aquí puede señalarse otro punto de divergencia con los griegos, resaltado por Löwith (1998, p. 310), en tanto lo creativo en el ser humano era tomado como imitación de la naturaleza y de su potencia productiva natural. Esta tercera vía (“creadora”)¹⁹⁸ que *Zaratustra* como maestro del eterno retorno propone, es muy claramente expuesta en “De la redención”:

Todo ‘fue’ es un fragmento, un enigma, un espantoso azar - hasta que la voluntad creadora añade: ‘¡pero yo lo quise así!’
Hasta que la voluntad creadora añade: ‘¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!’ (AZ, p. 206)

¹⁹⁸ D. Sánchez Meca en la introducción a *Fragments póstumos* (2008, p. 28), considera que hay en ellos una invitación a considerar una tercera concepción hermenéutico-ontológica sobre el poder-ser, en la vía de la que plantea Vattimo; esto es, un pensamiento de una posibilidad capaz de transformaciones.

2. 4. Lectura de Heidegger

Martin Heidegger realizó una lectura profunda y rigurosa, de conocida repercusión¹⁹⁹ y que marcó durante un tiempo las interpretaciones que de Nietzsche hicieron los franceses Bataille, Klossowski²⁰⁰, Deleuze, Derrida²⁰¹. No sólo estuvo fascinado por Nietzsche sino que emprendió la tarea intensa, durante una década, de confrontarse con su obra y los problemas filosóficos que plantea, constituyéndose en uno de los más profundos intérpretes de su filosofía²⁰². Aunque haya habido “forzamiento” en su interpretación, pues se trataba de ubicarse a sí mismo dentro de la tradición y su propia manera de hacer filosofía, él penetra el enigma Nietzsche más allá de lo que han logrado otras lecturas del siglo XX. Su propia experiencia del nihilismo desata en

¹⁹⁹ G. Vattimo (2002) ha destacado la decisiva importancia de la publicación de los dos volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche, en lo que llama la “Nietzsche- Renaissance”. Lo que señala es que tanto para los estudiosos de Heidegger como para los de Nietzsche, es inevitable un ir y venir entre el uno y el otro, las más de las veces sin que pueda acentuarse una separación, más bien, se tiende a ver una continuidad entre ellos. Sin embargo, la constante es un cierto rechazo a la decisión interpretativa (que hace un viraje en 1961) de Heidegger sobre la obra de Nietzsche. El aporte mutuo, para Vattimo, estaría en que Heidegger confiere sentido a Nietzsche como filósofo del final de la metafísica, y Nietzsche confiere al “ser” heideggeriano su auténtico significado: “El ser se despide de su configuración metafísica no (solo) cuando desvela los *archai* como máscaras, como acontecimientos, sino cuando se da en la forma de lo que no es, sino que ha (ya siempre) sido y está vigente sólo como recuerdo, en una forma desvaída y débil” (p. 279) Cf. Nietzsche, intérprete de Heidegger. En G. Vattimo (2002, pp. 269-280).

²⁰⁰ Traductor al francés de los cursos de Heidegger sobre Nietzsche en la publicación de 1961: (M. Heidegger, *Nietzsche*, París, Gallimard, 1971).

²⁰¹ La interpretación que Heidegger hace de Nietzsche fue criticada por Derrida en *Interpretar las firmas (Nietzsche / Heidegger)*. Si Nietzsche es considerado por Heidegger la cumbre de la metafísica: “(...) aunque apele a algo distinto de la metafísica, ¿no vuelve a adoptar una de las actitudes de la metafísica clásica cuando sitúa a Nietzsche en la cumbre de ésta?”. Actitud clásica también en el sentido de separar objeto de la vida y del nombre, y objeto del pensamiento (Cf. los argumentos en la conferencia pronunciada en el ámbito del encuentro Gadamer-Derrida de abril de 1981 en Cuaderno Gris, Nº 3, 1998. pp. 49-64). Otra crítica proviene de R. Rorty (2000).

Para Vattimo (2002, pp. 289-302), prevalece actualmente, entre las múltiples interpretaciones francesas de Nietzsche, la vertiente deconstruccionista de Derrida, sobre todo, aquella del estilo “Nietzsche” (Cf. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Tr. M. Arranz Lázaro. Valencia: Pre-Textos, 1981) que se continúa en Nehamas (*Nietzsche, la vida como literatura*. Madrid: Turnes; FCE, 1985).

²⁰² El mismo Heidegger cuenta entre los acontecimientos que reavivaron la filosofía alemana en los comienzos del siglo XX, la traducción al alemán de Kierkegaard y Dostoievski y, por supuesto, la publicación en 1901 de los fragmentos póstumos de Nietzsche en la controvertida compilación *Voluntad de poder*, realizada por su hermana Elisabeth. (Cf. los distintos testimonios autobiográficos comentados por Volpi, 2007, p. 94).

Heidegger una profunda crisis personal y filosófica (Cf. Volpi, 2007. pp. 94, 116-117)²⁰³.

Me valgo entonces de esta interpretación que contribuye en gran medida a hacer pensable el concepto nietzscheano, fijándome, exclusivamente, en su exposición acerca del surgimiento de la doctrina del eterno retorno de lo mismo en el pensamiento de Nietzsche. Para decirlo con sus palabras: una descripción del *ámbito* de su surgimiento y de la “forma” que presenta (NI, p. 213). En las lecciones dedicadas a Nietzsche en la Universidad de Friburgo entre 1936 y 1940²⁰⁴, Heidegger propone que para comprender la doctrina del *eterno retorno de lo mismo* hay que partir de que ésta es fundamental en la posición metafísica de Nietzsche, sin la que su filosofía “sería un árbol sin raíz”. Nietzsche se refiere a ella en su última obra *Ecce Homo* (“El nacimiento de la tragedia”, 3, p. 79) como “doctrina de la circulación incondicionada e infinitamente repetida de todas las cosas”²⁰⁵. Heidegger muestra, con su método particular de ir a la cosa misma, que en esa expresión se dice mucho y al tiempo nada que pueda ser demostrado. Es necesario, pues, abrirla, preguntarse por ella para que pueda desplegarse en esa oscuridad que la acompaña y, poder así, insertarla en el conjunto de la filosofía de Nietzsche (pp. 211-212).

El primer señalamiento de Heidegger, que destacaré, es el del fracaso de los intentos por caracterizar la doctrina del *eterno retorno de lo mismo* que pretenden integrarla en representaciones usuales. Sobre todo fracasan los intentos dualistas de distinguir entre su contenido científico-natural y su significado ético o, entre una parte teórica que conllevaría a una práctica o, entre un sentido metafísico y uno más existencial, o, entre exposición teórica de

²⁰³ Para ampliar la relación Heidegger-Nietzsche Cf. Volpi, F. (2007). Sobre todo el capítulo “Heidegger y Nietzsche” (93-117). Volpi llega a sugerir leer el “último Heidegger”, es decir, el Heidegger después de su trabajo profundo con Nietzsche, como un “intento desesperado de emerger del *profundis* nietzscheano”. Le aplica pues la sentencia que Nietzsche declaró de sí mismo en su última nota a Brandes: “después de haber descubierto Nietzsche ha sido fácil hallarlo, lo difícil ahora es perderlo” (p. 117).

²⁰⁴ Recogidas en el texto *Nietzsche* en 1961, adjuntándoles otros trabajos que elaboró hasta 1946. Para el presente apartado me baso en la traducción al español (NI, pp. 211-379).

²⁰⁵ Nietzsche argumentando por qué respira mejor al lado de Heráclito sobre ningún otro filósofo, dice: “La doctrina del “eterno retorno”, es decir, el ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas – esta doctrina de Zaratustra *podría*, en definitiva, haber sido diseñada por Heráclito” (EH, p. 79). Las cursivas son de Nietzsche.

la doctrina y tratamiento poético (*N I*, p. 268). La forma de esta filosofía, así como su contenido, no se dejan constreñir a una vía única (*N I*, p. 346). Ella ha surgido de una dura controversia con el modo de pensamiento platónico-cristiano, rasgo principal que Nietzsche ve en la historia y el pensamiento occidental.

Contiene en sí un enunciado del *ente* en su totalidad, en términos de Heidegger²⁰⁶, o en términos de Nietzsche: del *mundo*, o de la *existencia*, o de la *vida*²⁰⁷, y su ámbito es la esencia del nihilismo (*N I*, p. 245). El *nihilismo* hay que tomarlo en su doble sentido: síntoma de decadencia, “del ya-no-quererse de la existencia” o del desencanto que lleva a una nueva “voluntad de existencia” (Cf. Löwith, 1998, pp. 295-314). Sobre el nihilismo y su superación dice Heidegger: “De una parte está: todo es nada, todo es indiferente, con lo que nada merece la pena: *todo es lo mismo*. De la otra parte está: todo retorna, cada instante importa, todo importa: *todo es lo mismo*”. (*N I*, p. 359). El “todo es lo mismo” oculta precisamente lo que es absolutamente distinto. El eterno retorno implica la idea de una superación porque si se lo tomara en su carácter literal, ese “todo gira en círculo” sería el pensamiento de la locura (Ibíd.).

Desde los escritos de juventud, en los que Nietzsche conjuga actividad pensante y autorreflexión, Heidegger ve los precursores del eterno retorno de lo mismo. La constante observación de sí, tan propia de Nietzsche (y también de Kierkegaard), hace parte fundamental de su obra. Lejos de considerarla como manifestación de su narcisismo o de la vanidad de poner en primer plano el propio yo, Heidegger ve en ella la preparación “siempre renovada para el sacrificio que su tarea exigía de él”, y esto ya era evidente desde la lucidez de su juventud. Descarta así, para el caso de Nietzsche, todo intento de justificarla a partir de la posterior locura. Si Nietzsche vuelve constantemente una mirada retrospectiva a su propia vida, lo hace con una segunda mirada, anticipadora,

²⁰⁶ Esta lectura de Heidegger es criticada por Derrida, señalando que al definir Heidegger la metafísica como el pensamiento de la totalidad de lo ente ajeno a la cuestión de su ser, y señalar a Nietzsche como el último metafísico, se conduce *como* si Nietzsche atribuyera un significado unívoco de la totalidad, y que el eterno retorno fuera un pensamiento de la totalidad; lo que es equívoco (Derrida, 1998, pp. 60-61).

²⁰⁷ Sobre el uso de “vida” y el biologismo de Nietzsche, que Heidegger pone en duda, trataré más adelante.

sobre la que considera su tarea por venir. Pensar es actuar y no hay pensamiento que pueda separarse de la propia vida, por esto, la distinción entre mera teoría y práctica dejan de tener sentido (N I, p. 215). Sin embargo, el pensamiento del eterno retorno “es una conmoción de todo el ser”, que va más allá de las vivencias personales para poder captar cómo el ente *es lo que es*, intención que subyace en la doctrina (N I, p. 218).

En un escrito de juventud²⁰⁸ aparece la idea de liberarse del “anillo” (¿grillete?) que abraza al hombre. La última frase dice así: “Y de este modo se desprende el ser humano de todo lo que en un momento lo envolvía; no necesita romper las ataduras, sino que inesperadamente, cuando un dios lo dispone, éstas caen; ¿dónde está entonces el anillo que finalmente aún lo abraza? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?” (En N I, *Ibíd.*)²⁰⁹. Para Heidegger la respuesta a la pregunta si es Dios, el mundo, ninguno de los dos o la unidad originaria, la dará Nietzsche más tarde con su doctrina del eterno retorno de lo mismo (N I, p.217), es decir, el anillo del retorno, el anillo de los anillos²¹⁰. Löwith (1998, p. 312) ha enfatizado que se decide por el mundo, pero “solo en torno a Dios se convierte todo en mundo”, como bien decía Nietzsche²¹¹.

Ahora bien, la idea de súbita caída de las ataduras puede figurarse en el relato de cómo le “llega” el pensamiento del eterno retorno, tal como Nietzsche lo relata en *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*²¹². Nietzsche da la fecha precisa: agosto de 1881²¹³. Que le llegue, quiere decir que no es producto de la deducción o el cálculo, y sin embargo, fue un pensamiento preparado y padecido

²⁰⁸ Escrito a los 19 años, el 18 de septiembre de 1863, encontrado en 1936 e incluido por sugerencia de Heidegger en *Mein Leben. Autobiographische Skizze des jungen Nietzsche. [De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)]*, Valdemar, Madrid, 1997].

²⁰⁹ He elegido la traducción de Juan Luis Vermal en Heidegger *Nietzsche I*. En *De mi vida* (3) se lee: “Y de este modo el hombre se libera de todo aquello que lo encadena; no necesita dinamitar las rocas, sino que, inesperadamente, éstas caen por sí solas cuando un dios se lo ordena. Y ¿dónde está el grillete que al final aún le aprisiona? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?”

²¹⁰ *Así habló Zaratustra*, 3ª parte, última sección: “Los siete sellos”

²¹¹ Esta alternativa puede ser entendida, según Löwith (1945, p. 276), de acuerdo a la filosofía madura de Nietzsche, como alternativa al paganismo (el eterno cosmos girando en ciclos periódicos) o cristianismo (el mundo como única creación a partir de la nada por la llamada omnipotente de un dios no-natural). No puede dejar de pensarse el acuerdo con Kierkegaard, que el mismo Löwith señalaba.

²¹² Tercera sección: “¿Por qué escribo tan buenos libros?”

²¹³ Anotado en una hoja que dice al final: “A 6.000 mil pies más allá del hombre y del tiempo” (*Ecce Homo*, 93)

por un largo trabajo como muestra Heidegger (*NI*, p. 218). Nietzsche manifiesta su doctrina en tres ocasiones que se caracterizan por su parquedad y de las que no podría concluirse que el eterno retorno de lo mismo ocupase un lugar tan fundamental. En este sentido el acceso a los manuscritos póstumos fue indispensable para tener una imagen más clara de lo que quiere decir eterno retorno de lo mismo. Sobre todo, teniendo en cuenta los niveles de presentación de la doctrina, en lo que dice y lo que se calla Nietzsche²¹⁴ (*NI*, p. 220).

2. 4. 1. Las tres “comunicaciones”

a) “La Gaya ciencia”

Heidegger separa en tres, las “comunicaciones” con las cuales Nietzsche expone su doctrina del eterno retorno de lo mismo. “Comunicación” quiere decir que no se trata de exposiciones doctrinales al modo de teorías científicas, ni de enunciados eruditos, ni de categorías filosóficas habituales, ni de una configuración meramente poética. La forma como Nietzsche entrega su pensamiento no se deja encerrar en estas categorías. Sólo queda interrogar desde ella misma qué es y, de manera obligatoria, desprenderse de lo usual (*NI*, p. 266).

La primera se da en el fragmento 341 de *La gaya ciencia* (1882). Allí está condensado el carácter trágico que un pensamiento así contiene. El eterno retorno es un peso, una carga; nos pone más bien ante el horror o lo ominoso de una tal repetición; prueba del anillo que abraza al hombre²¹⁵. Aún así, también involucra la pregunta propiciatoria que todo “actuar” conlleva:

“*El peso más grave*”²¹⁶. Y si un día, o una noche, un demonio se deslizara en tu más solitaria soledad y te dijere: “Esta vida, así como ahora la vives y la has vivido, tendrás que vivirla otra vez e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo, sino que cada dolor

²¹⁴ Dice Heidegger: “Esta escasez comunicativa equivale a callar: es el auténtico callar; pues quien calla absolutamente delata precisamente que calla; quien, en cambio, al comunicarse de manera ocultadora habla parcamente, calla que en realidad calla” (*NI*, p. 220).

²¹⁵ Es el punto de conexión con la compulsión a la repetición freudiana.

²¹⁶ (La carga más pesada), *La gaya ciencia*, tr. y pról. de Charo Grego y Ger Groot. Madrid: Akal, 1988.

y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tiene que volver a ti, y todo en el mismo orden y sucesión, y también este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia volverá siempre a invertirse, y tú con él, grano de polvo del polvo". ¿No te arrojarías al suelo y harías chirriar los dientes y maldecirías al demonio que te hablaba de ese modo? ¿O has vivido alguna vez un prodigioso instante en el que hubieras respondido: "¡eres un dios y nunca he oído algo más divino! Si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría, a ti, tal como eres, y quizás te aniquilaría; ¡la pregunta, respecto de todo y de cada cosa: "¿lo quieres otra vez, e innumerables veces más?" yacería sobre tu actuar como el más grave de los pesos! ¿O cómo tendrías que reconciliarte contigo mismo y con la vida para no *pedir nada más* que esta última, eterna rúbrica y confirmación?"²¹⁷ (N I, p. 223).

El encabezado del fragmento siguiente (GC, 342) confirma que está en juego la tragedia: Comienza la tragedia (*incipit tragoedia*). En qué consiste entonces lo jovial de la "gaya ciencia", se pregunta Heidegger. ¿Por qué esta tragedia del eterno retorno de lo mismo, se liga a lo alegre y jovial? Hay que descartar, de entrada, que "gaya ciencia" signifique la diversión vacía y fugaz porque se trata de "la alegre serenidad de una superioridad que no se desploma ante lo más duro y terrible" (N I, p. 223). Lo más duro y terrible no es otra cosa que el saber del pensamiento del eterno retorno que se formula a través de la pregunta: "¿lo quieres otra vez, e innumerables veces más?"²¹⁸. Un pensamiento demoníaco para la filosofía²¹⁹. Demoníaco y pesado, quiere decir aquí que es determinante del actuar, de la decisión, de la elección, que a su vez significa más que actividad práctica o actuar ético, pues se trata de la totalidad de las referencias del hombre al ente y a sí mismo (N I, p. 225).

Que en esta primera comunicación Nietzsche hable no sólo de "peso" sino de "grave", para Heidegger tiene un doble sentido: Lo más grave y de más peso

²¹⁷ He tomado la traducción de J. L. Vermal del *Nietzsche* de Heidegger. Las cursivas son de Nietzsche

²¹⁸ En la otra traducción: "¿Quieres que se repita esto una e innumerables veces más?"

²¹⁹ Según Heidegger "*gaya ciencia*" es para Nietzsche, el nombre de la *filosofía* (N I, pp. 223-224). En este sentido Heidegger se pronuncia sobre el poder que puede atribuírsele a un pensamiento en las decisiones, aunque estas se produzcan dentro de una falta total de pensamiento. Las circunstancias, "el medio" están ahí, pero solos no explican nada. Dice Nietzsche en *La voluntad de poder*: "Contra la doctrina del influjo del medio y de las causas exteriores: la fuerza interior es infinitamente superior" (VP 70, p. 80)

es el ente en su totalidad²²⁰ (*NI*, p. 228), o mejor decir, lo que tiene más peso es la *pregunta* por el mundo, por la existencia (el ente en su totalidad); pero también, se apunta aquí a lo gravoso que representa para el individuo adentrarse en la “más solitaria soledad”, que contrario a lo que podría pensarse, nos depara la difícil tarea de quedar librados a nosotros mismos sin descargar en ningún otro nuestra tarea (*NI*, pp. 227, 247).

Así, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es terrible y trágico²²¹. Lo terrible forma parte de lo trágico, pero no conduce a ninguna resignación ni a la huida. Por el contrario, es aquello que es afirmado en la medida en que forma parte inalterable de lo bello (*NI*, p. 230). Se trata pues de ir al encuentro de lo terrible “al mismo tiempo” que de su contrario, la esperanza. Es el heroísmo que Nietzsche resalta en *La gaya ciencia* (*GC*, p. 268), y que Heidegger considera decisivo, porque muestra cómo el espíritu trágico acoge la contradicción, más aún, muestra cómo se puede ser amo de la propia infelicidad (*NI*, p. 231). Pesadez y gravedad se oponen a lo que eleva. Entre caída y salto, lo que se requiere es el valor de desear el retorno de lo mismo, que ilustra Zaratustra cuando dice: “¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!” (“De la visión y el enigma”, 225), pregunta que reitera luego ante la muerte: “¿Esto era la vida? Quiero decirle yo a la muerte. ¡Bien! ¡Otra vez!” (“La canción del noctámbulo”, 422).

“Otra vez” ya estaba planteado en 1881, en el esbozo del *proyecto* del retorno de lo mismo escrito en sus notas (primavera-otoño de 1881)²²², un año

²²⁰ Heidegger aclara su concepción de “ente en su totalidad” que no es una expresión de Nietzsche. Ente nombra lo que no es nada: naturaleza, historia, dios, dioses, semidioses; lo que deviene, lo que se genera y corrompe; la apariencia, el parecer, el engaño y lo falso (no es ente lo que no puede engañar). Pero incluso el límite del ente, es decir la nada, es ente, ya que sin él no habría nada. Así, Heidegger designa con un nombre colectivo que recoge todo aquello por lo que se pregunta, “lo digno de ser preguntado”. Cf. Allí mismo su aclaración sobre “*Dasein*” y su uso del término “vida” (*NI*, p. 228).

²²¹ En un sentido distinto al de Aristóteles y al que se opuso Nietzsche. Lo trágico no puede reducirse a “dos afectos deprimentes, el temor y la compasión” (*VP*, 851). Para Heidegger lo trágico en Nietzsche no tiene un sentido moral sino estético; está estrechamente ligado a la concepción nietzscheana de arte como actividad metafísica de la vida y lo trágico es su expresión suprema Cf. Heidegger (p. 230).

²²² El proyecto consta de cinco puntos, cuyos cuatro primeros son:

1. La incorporación de los errores fundamentales.
2. La incorporación de las pasiones.
3. La incorporación del saber y del saber que renuncia (pasión del conocimiento).

antes de *La gaya ciencia*. De los cinco puntos que enumera Nietzsche, el quinto alude al acto de asumir, de incorporar este nuevo saber, que no tiene un mejor método que lo relance al porvenir, que no sea enseñándolo. Dice así:

5) El nuevo *gran peso: el eterno retorno de lo mismo*. Infinita importancia de nuestro saber, nuestro errar, nuestras costumbres y modos de vida para todo el porvenir. ¿Qué hacemos con el resto de nuestra vida, nosotros que hemos pasado la mayor parte de ella en el desconocimiento más esencial? *Enseñaremos la doctrina*, es el medio más fuerte de *incorporarla* a nosotros mismos. Nuestra especie de bienaventuranza como maestros de la más grande de las doctrinas. (*FP*, 11[141], p. 163).

Heidegger se detiene en la palabra “incorporación”, como la idea más fuerte de este primer esbozo. El sentido se desliza a digerir, ingerir, en el que lo ingerido - incorporado modifica al cuerpo, al pensamiento, dominando a partir de ese momento lo que esté por venir. Incorporar es para Heidegger la posición fundamental de todo pensar, en el que se toma posesión del pensamiento “en conformidad con su esencia” (*Cf. NI*, pp. 270-272)²²³.

b) Zaratustra

El texto en el que se formula con mayor amplitud la idea del eterno retorno es en *Zaratustra* en “De la visión y el enigma”. Ya en *La gaya ciencia*, como se vio, está planteado que el espíritu llega al ente de modo originario y total (para Heidegger) mediante la afirmación suprema, es decir, del pensamiento del eterno retorno que acoge la aniquilación y el sufrimiento como parte del ente. Pero este pensamiento no puede ser pensado por el hombre promedio, por esto Nietzsche tiene que crear el hombre (ya planteado en el esbozo mencionado) que lo pueda pensar y que a su vez produzca hombres “que no se quiebren ante esta doctrina”²²⁴ (*NI*: p. 233). Y así es creado el pensador del eterno retorno: el

4. El inocente. El individuo como experimento. El aligeramiento de la vida, degradación, debilitamiento - tránsito (*FP*, 173).

²²³ *Cf.* También la “incorporación” freudiana como primer modo de identificación, de relación con el otro (*Psicología de las masas y análisis del yo*).

²²⁴ Un superhombre, aquel que supere al hombre de la felicidad media.

hombre al que “todo lo negro y más difícil” penetrará la garganta²²⁵. Es en la tercera parte de *Así habló Zaratustra* dónde presenta la segunda comunicación de la doctrina. La tarea íntima es la configuración del maestro, por esto, aún no puede considerarse que sea el lugar crucial de la presentación de la doctrina: el maestro que la expondrá aun está en construcción (N I: p. 236)²²⁶.

El pensamiento abismal, que es el eterno retorno de lo mismo, aparece específicamente en los fragmentos *De la visión y el enigma* y en *El convaleciente*. Cuando Zaratustra y el enano dialogan, el último dice: “Todo lo rectilíneo miente” (...) Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo”; Zaratustra lo acusa de ligereza, lo que indica, como señala Heidegger, que la representación del pensamiento del eterno retorno como un “todo gira en círculo”²²⁷ es insuficiente (N I, p. 242; AZ, p. 170). La clave está en el *instante* como el “ahora”, el umbral en el que se cruzan y chocan lo eterno anterior (ya- no- ahora, dice Heidegger) y lo eterno posterior (aún-no-ahora). Es el punto en dónde tienen sentido las preguntas que formula Zaratustra: ¿y si todo ya hubiera pasado por este mismo instante? “¿No debe haber acontecido y pasado por aquí ya una vez todo lo que puede acontecer?” “¿Y no se hallan todas las cosas tan estrechamente entrelazadas que este instante determina todas las cosas por venir? ¿Y a sí mismo también?”, “¿No debemos haber existido todos ya una vez? ¿Y retornar y recorrer ese otro camino hacia adelante? ¿No debemos retornar eternamente? (...)” (AZ, 170).

Son preguntas que resultan incomprensibles en la medida en que sus supuestos no son visibles, y que Heidegger propone explicitarlos separándolos

²²⁵ El enigma: la imagen del pastor (y luego, el propio Zaratustra) con la gruesa y oscura serpiente colgándole de la boca, a la que hay que arrancarle la cabeza a mordiscos (AZ, p. 171).

²²⁶ Eugen Fink (2000) señala que *Así habló Zaratustra* está dividido en tres partes, cuyo orden no puede ser invertido para su mejor comprensión puesto que aparecen, en orden de jerarquía, sus tesis fundamentales: En la primera parte, Zaratustra habla del superhombre (a todos). En la segunda parte, habla de la muerte de Dios y de la voluntad de poder (a pocos) y en la tercera parte, del eterno retorno de lo mismo no habla más que a sí mismo. Por supuesto, esta última es la más esencial (98). Pero este orden está invertido en tanto la anterior presupone a la siguiente. Cito a Fink: “El superhombre se basa, en cuanto a su posibilidad, en la muerte de Dios; ésta, en el conocimiento de la voluntad de poder; y ésta, a su vez, en el correr del tiempo” (p. 100).

²²⁷ Si se lo tomara por sí mismo, y de acuerdo a su contenido, ese “todo gira en círculo” sería un pensamiento de la locura, dice acertadamente Heidegger. Se trata, por tanto, de un pensamiento de superación (N I, p. 359).

en tres: 1) Infinitud del tiempo en función de su futuro y su pasado, 2) La realidad efectiva del tiempo, que no es una forma subjetiva de la intuición, 3) La finitud de las cosas y de su transcurrir. A partir de estos supuestos Heidegger construye esta forma abreviada: “todo lo que en general puede ser tiene que haber sido ya como ente, pues en un tiempo infinito el curso de un mundo finito tiene que haberse completado necesariamente” (N I, p. 243). El punto de vista de Nehamas (2002) es que en Nietzsche “todo”, está tan entrelazado con todo lo demás, que sería imposible que un rasgo cambiara sin que cambiara el conjunto. Por esto reconstruye la noción que condensaría la posición nietzscheana así: “Si algo retornase en el mundo, incluida una vida personal o un solo momento de la misma, entonces todo en el mundo retornaría de manera exactamente idéntica” (Nehamas, 2002, p. 189).

Zaratustra queda configurado como maestro del eterno retorno de lo mismo en el fragmento titulado *El convaleciente*. Enseñar es su destino de curación pero también su más grave peligro y su enfermedad (AZ, 238), pues necesariamente al anunciarla sucumbirá, quiere decir que es su ocaso como anunciador (AZ, 239). Heidegger indica que en el momento en que el verdadero pensamiento es pensado y, hay el triunfo de superarse a sí mismo, a la vez se da el mayor peligro, que es el de comprenderse a sí mismo como el ocaso (N I, pp. 249-250), de ahí la pregunta de si Zaratustra es un enfermo o un convaleciente. Para Löwith (1998, p. 304), Nietzsche deja sin contestar las preguntas en el sentido de si Zaratustra es alguien que prometía o alguien que culminaba, alguien que heredaba o alguien que conquistaba, un liberador o un domador. No las contesta porque sabía que era tanto lo uno como lo otro.

La doctrina es dicha, mediante proposiciones, por boca de sus animales²²⁸ y dice así:

Todo es acercarse y darse la mano y reír y huir – y volver. Todo parte, todo regresa; eternamente gira la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer; eternamente discurre el año del ser.

²²⁸ Heidegger dedica una parte del curso a interpretar los animales elegidos por Nietzsche: el águila y la serpiente, como metáforas, los que no temen al pensamiento abismal. Y lo hace como requisito para entender precisamente este fragmento (*El convaleciente*). (Cf. N I, p. 245-248).

Todo se quiebra. Todo vuelve a componerse; eternamente se construye la misma casa del ser. Todo se despide. Todo vuelve a saludarse; eternamente fiel a sí mismo permanece el anillo del ser. En cada momento comienza el ser; alrededor de cada "aquí" rueda la esfera "allá". El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad (En *N I*, p. 253; *AZ*, 235)²²⁹

Unos párrafos más adelante se presenta una nueva explicación de la doctrina²³⁰: El devenir se invierte para que todo transcurra y se consuma de nuevo; con ello todo lo más grande y lo más insignificante de las cosas y de los hombres. Morir, extinguirse, volverse una nada, para que "el nudo de las causas del que estoy prendido" me vuelva a crear, me retorne, diría Zaratustra, no a una nueva vida sino "a esta misma vida" (*AZ*, 239). Pero dice algo más: que él mismo figura entre las causas del eterno retorno. Esta es una de las razones que lleva a Heidegger a plantear que el eterno retorno de lo mismo está íntimamente relacionado con la voluntad de poder, porque ¿qué querría decir que el superhombre mismo (Zaratustra) es causa de su eterno retornar, si no, que la necesidad del eterno retorno es voluntad de poder? Heidegger se pregunta qué y cómo es la voluntad de poder misma, y da como respuesta: "el eterno retorno de lo mismo" (*N I*, p. 31).

No puede tratarse sólo de un girar en círculo, que llevaría a una pasividad, a una indiferencia que diría algo así como "ya que todo retorna diferente y mejor, seré compensado". Tal posición conduciría pues a una fórmula cómoda para la totalidad y "uno se mantiene fuera de toda decisión" (*N I*, p. 255). Por esto, captar el pensamiento del eterno retorno requiere, no solo un observador, sino de alguien que viva, que esté en el *instante*, en el que pasado y futuro corren el uno contra el otro. El instante no es el ahora fugaz, no es el momento sino ese choque entre futuro y pasado.

Zaratustra introduce una reflexión sobre el lenguaje, que interesa aquí por la concepción de mundo y lenguaje en Nietzsche, como lo que da la ilusión de unidad de lo múltiple. La "charla" hace que el mundo se presente como un jardín, porque las palabras y los sonidos son puentes que unen lo que está

²²⁹ Utilizo la traducción de J. L. Vermales en *Nietzsche I*.

²³⁰ En ella los animales le dicen a Zaratustra lo que saben de su enseñanza.

separado. Las almas están separadas sobre un fondo de olvido. Son los sonidos los que nos hacen olvidar, mediante engaño, el hecho de que no hay exterior a sí mismo. Hablar, entonces, es la hermosa locura que permite al hombre bailar sobre todas las cosas (AZ, 235). Por supuesto, y como lo señala Heidegger, es una manera de “tender una capa de dulzura y regocijo sobre lo terrible que el ente propiamente hablando *es*; esto puede ocultarse tras la apariencia de lo hablado” (N I, p. 251). Pero no hay en la concepción de mundo de Nietzsche tal jardín, ni residencia sosegada. Nietzsche pone en juego este discurrir sobre el lenguaje para mostrar que todos (enano, Zarathustra, animales) se aproximan a la formulación del eterno retorno de lo mismo pero que aún no dan la formulación decisiva sobre la doctrina; esta vendrá en *Más allá del bien y del mal* y sobre todo podrá ser reconstruida, más claramente, con los fragmentos póstumos.

También el señalamiento se dirige a que todo intento de “decir el ser del ente en su totalidad”, tiene una “apariencia” de concordancia mayor, pero precisamente, la comprensión recta, es más difícil (N I, p. 252). Quiere decir que hay una “insidiosa similitud”, engañosa, entre lo que dice el enano, el propio Zarathustra y los animales. Es solo siguiendo el diálogo, fijándose en lo que es dicho indirectamente, que se puede encontrar las claves acerca de cómo debe comprenderse la doctrina (N I, p. 254)²³¹. El lenguaje es pues equívoco pero imprescindible hacia la estructura del mundo²³².

Me interesa subrayar el énfasis de Heidegger, sobre lo crucial de esta segunda comunicación, en el sentido de lo que debe ser aceptado por Zarathustra

²³¹ Zarathustra acusa al enano de ligereza al condensar el eterno retorno como “todo gira en círculo”, pero él mismo se presenta como el “portavoz del círculo”. Aunque se trate de la misma palabra (“círculo”), dicha por dos personas diferentes ya no es la misma. Los dos “círculo” son diferentes. Los animales, por su parte, declaran: “curvo es el sendero de la eternidad”, con lo que estarían diciendo lo mismo que el enano y Zarathustra. Pero él que los alaba, al mismo tiempo les dice que parecen “organillos”, es decir, canturrean como el enano (N I, 253). No saben realmente de este pensamiento duro, y como la mayoría de los hombres confunden el “conocer” corriente y el auténtico saber. En este caso el saber auténtico, efectivo sobre el anillo de los anillos es: “Superar previa y continuamente lo negro y horrible que se expresa en la doctrina: que, si todo retorna, toda decisión y todo esfuerzo y todo querer ir hacia adelante son indiferentes; que, si todo gira en círculo, nada vale la pena; que de esta doctrina sólo resulta el hastío y finalmente el no a la vida” (N I, p. 254).

²³² Nehamas (2002, pp. 99-134) desarrolla ampliamente lo que considera es la posición de Nietzsche frente al lenguaje, sobre todo en el capítulo tres: “Una cosa es la suma de sus efectos”.

en su curación²³³. Es que en el retorno, retorna también lo más pequeño, lo indeseable, el mal, por necesidad. Por esto es inútil querer eliminarlo. El maestro tiene que comprenderse a sí mismo desde la doctrina por lo que también tiene que vivir su ocaso²³⁴ como un tránsito, como instante en el que es captable la totalidad del retorno. El abismo entonces forma parte de la altura, y en la más solitaria soledad, en un silencio que no tiene nada que ver con quedarse al margen, sólo el amor por la tarea dice sí a la necesidad del mal (N I, p. 258). Así comienza con Zaratustra la época trágica (N I, p. 259, con referencia a *Voluntad de poder*, n. 37).

Por esto, el mundo como totalidad es la idea de que “todo” está tan entrelazado con todo lo demás, que sería imposible que un rasgo cambiara sin que cambiara el conjunto. Y si el sujeto es nada más que la suma de las partes, desear que algo cambie correspondería al deseo de dejar de ser quien se es (Cf. Nehamas, 2002, p. 189 a partir de *La genealogía* III, 14). Por esto, Nehamas, ya citado, reconstruye la noción que condensaría la posición nietzscheana que articula tanto la posibilidad como la imposibilidad y el deseo, así: “Si algo retornase en el mundo, incluida una vida personal o un solo momento de la misma, entonces todo en el mundo retornaría de manera exactamente idéntica”.

c) “Más allá del bien y del mal”

Hay acuerdo en que *Así hablo Zaratustra* el eterno retorno de lo mismo queda indefinido (Cf. Heidegger, Fink, p. 120). La tercera comunicación en *Más allá del bien y del mal*²³⁵ aporta nuevos elementos aunque, como se ha dicho, tendrá que recibir la posterior aclaración con la publicación de los fragmentos póstumos. Zaratustra venía anunciando la muerte de Dios²³⁶, paradójicamente, la nueva

²³³ Cf. la curación de Zaratustra y el cantar (255-260)

²³⁴ Heidegger señala las dos acepciones de ocaso [*Untergang*]: *partida*, en el sentido de tránsito y, *descenso*, en el sentido de reconocimiento del abismo (Cf. N I, p. 257).

²³⁵ Tercer capítulo, de nn. 45 al 62: “El ser religioso”. Heidegger critica la posición de quienes afirman que no hay progreso en Nietzsche más allá de *Así habló Zaratustra*. Para su idea de “progreso” en filosofía Cf. N I, p. 261.

²³⁶ Cf. el prólogo 2, de *Así habló Zaratustra*. Luego del encuentro con el anciano en el bosque, Zaratustra se dice: ¡Este viejo santo no ha oído aun nada en su bosque de que *Dios ha muerto!* (AZ, 14). Para Heidegger el Dios muerto es el Dios moral del cristianismo. Dejo de lado la interesante disquisición acerca del supuesto ateísmo de Nietzsche, al que considera un “sin-

comunicación se hará en el fragmento que Nietzsche titula “El ser religioso”. El párrafo que hace referencia al eterno retorno está construido lingüísticamente en bloque, como una sola frase, en lo que Heidegger ve que se trata de un pensamiento fundamental. Reproduzco la parte final:

(...) para el ideal del hombre más desbordante de alegría, más vivaz y afirmador del mundo, que no sólo se ha conformado con lo que era y lo que es y ha aprendido a soportarlo, sino que lo quiere volver a tener, *tal como fue y tal como es*, para toda la eternidad, exclamando insaciablemente *da capo*, no sólo a sí mismo, sino a toda la pieza y a todo el espectáculo, y no sólo a un espectáculo sino fundamentalmente a Aquel que precisamente tiene necesidad de ese espectáculo, y lo hace necesario: porque él tiene continuamente necesidad de sí, y se hace necesario... ¿Qué? ¿Y no sería esto *circulus vitiosus deus*?

Heidegger retoma aquel fragmento de juventud de Nietzsche, ya mencionado, sobre el anillo que abraza al hombre y la pregunta por quién lo cierra con un quizás: ¿el mundo? ¿Dios?. La respuesta contenida en el párrafo mencionado arriba es una nueva pregunta: ¿*circulus vitiosus deus*? El anillo es el eterno retorno de lo mismo, rodea al ente y lo determina como mundo. Heidegger integra lo principal de las tres comunicaciones para condensar: El círculo es al mismo tiempo *vicius* (lo terrible, el nihilismo). El anillo y su eternidad sólo podrán captarse desde el “instante”, y el dios es sólo el interrogado, el invocado, la pregunta. Concluye que, no sólo el dios, también el círculo vicioso, el eterno retorno, son preguntas (N I, p. 265). Löwith (1945, p. 278) interpreta que para Nietzsche el *circulus vitiosus deus* es la manera de salir de dos mil años de falsedad de la era Cristiana en la que el hombre creía en una historia progresiva que comenzaba con la creación y el pecado original, para terminar en un juicio final; luego secularizada bajo la moderna idea del progreso de la civilización. Volpi (2007, p. 116) asimismo entiende el *circulus vitiosus deus* como formulación hipotética del eterno retorno que propone una alternativa a la

dios” muy particular. Cf. (N I, pp. 263- 264). F. Volpi recuerda que para Heidegger Nietzsche es el último filósofo que buscó incesantemente a Dios, porque precisamente, Dios está intensamente presente allí donde vive como interrogante y problema, no dónde reina la certeza. El *Dios ha muerto* nietzscheano, es tomado por Heidegger para su reflexión sobre el abandono del hombre actual en medio del ente (Volpi, 2007, pp. 99-100).

explicación teológica tradicional del devenir, siendo el *vitium* el nihilismo mismo.

Klossowski (2005b, p. 210), que tradujo al francés *Nietzsche* de Heidegger, intenta reconstruir el enunciado de Nietzsche. Relaciona el anillo, la rueda de la fortuna y el *circulus vitiosus deus*²³⁷ como símbolos que suponen un centro, un vacío mantenido a distancia, “quizás un dios”, que inspira el movimiento circular y se expresa a través de él. Las fuerzas centrífugas no huyen del centro sino que se alejan y regresan para volver a alejarse. En ello está lo que trastorna al individuo que busca su propio centro y no puede ver el círculo del que él mismo forma parte. “Si esas oscilaciones lo trastornan, es porque cada una responde a una individualidad distinta de la que él cree ser, desde el punto de vista del centro inencontrable” (p. 210). Por esto Klossowski afirma que no es el “de una vez y para siempre” lo que da su fuerza al eterno retorno sino la “intensidad”, que es su alma. Si las cosas fueran “de una vez y para siempre” (principio de identidad y no contradicción), perderían intensidad y con ello, sentido. Por el contrario, ellas solo adquieren significación gracias a la intensidad del círculo (Ibíd.)²³⁸.

2.5. Los fragmentos póstumos

Heidegger rechaza llamar “fragmentos” a las notas póstumas de Nietzsche, porque en su opinión, son una obra acabada. La obra publicada es, en cambio, el preámbulo para su pensamiento más importante: “la verdadera y genuina filosofía de Nietzsche está contenida en las cartas inéditas de los años ochenta y la verdadera tarea que ellas plantean es filosófica: la de ordenarlas de tal forma que capturen su sentido” (Cf. Volpi, 2007, p. 114). Efectivamente, en una carta a su amigo Overbeck²³⁹, Nietzsche consignó que Zaratustra era el pórtico para la

²³⁷ Klossowski interpreta la doctrina del eterno retorno en su sentido de círculo vicioso, como puro sinsentido del devenir, como la intención de Nietzsche de remover, de desnivelar la sociedad estancada. (Cf. en Vattimo, pp. 293-294).

²³⁸ Klossowski es uno de los autores que resaltan el momento en que Nietzsche quiere iniciar a sus amigos en la doctrina (en Turín), como antesala a su oscurecimiento (por el carácter delirante), y ellos ya no pueden escuchar “el vértigo experimentado en Sils-María”. Cf. n p. 8.

²³⁹ 7 de abril de 1884. También en cartas de la misma época a su hermana y su también amigo, Peter Gast (Cf. NI, 23-36).

“construcción principal”, en la que condensaría su filosofía mientras fuera comunicable: la obra monumental *Voluntad de Poder*²⁴⁰. Así pues, en el legado póstumo, que está lejos de ser una colección de notas sueltas al azar, se encontraría, para Heidegger, lo más esencial del pensamiento de Nietzsche en cuanto al eterno retorno²⁴¹. Hubo en Nietzsche una especie de reserva, un mayor cuidado de hacer explícito el pensamiento en la obra publicada, explicación para que en Zaratustra no se hubiese desplegado la fundamentación del eterno retorno. Lo que muestra Heidegger es que el “pensamiento de los pensamientos” es pensado desde su aparición en 1881 hasta 1889, aun cuando no haya una mención directa constante (*N I*, p. 267). Löwith (1998) y Klossowski (2005, p. 89; 2005b, p. 126, 127), en cambio, consideran que el intento de sistematización de los elementos que hay en el Zaratustra, fracasan cuando Nietzsche quiere traducir estos elementos de la doctrina conceptualmente.

El primer fragmento dedicado al eterno retorno es el *proyecto*²⁴², cuyo punto cinco ya he comentado. Resalté la atención de Heidegger puesta en el término “incorporación”, puesto que la transformación sólo se puede dar mediante la incorporación del pensamiento de los pensamientos. En el fragmento 11 [143] 166 la incorporación se relaciona con la pregunta que debe acompañar lo que se quiere hacer: “¿Es esto de tal manera que quisiera hacerlo incontables veces?”, es éste el *mayor* de los grandes pesos” (*FP*, 166). En suma, es preguntarse si reconocemos todos nuestros actos como propios. Dos fragmentos más lo dirán de otra manera: “El que se imprima al devenir la condición de ser, supone la más alta voluntad de poder” (*FP*, 609) “(...) Todo retorno es la

²⁴⁰ A pesar de la abundancia de material y de haber delineado el proyecto, Nietzsche abandona el intento en verano de 1888, ante la insatisfacción por lo logrado. Con esta evidencia queda desvirtuado que se trata de obra acabada o que contenga el pensamiento más maduro de Nietzsche, idea que se pretendió divulgar con la primera publicación de los fragmentos. Cf. Heidegger *Ibíd.*; Meléndez, Germán. “Los fragmentos póstumos...” En: *A propósito de Friedrich Nietzsche y su obra* (pp. 65-70).

²⁴¹ Lo que no obvia la crítica de Heidegger a la edición de los fragmentos realizada por la hermana de Nietzsche (Cf. *N I*, p. 267).

²⁴² Ya citados infra.

aproximación extrema de un mundo del devenir al mundo del ser: cima de la meditación” (*FP*, 415-416).

Estos dos fragmentos relacionan la concepción de ser en Nietzsche y la voluntad de poder. Simple y precisa es la definición de “ser” en Nietzsche que propone Nehamas: “Ser, para Nietzsche, es aquello que no se *desea* que sea de otro modo” (Nehamas, 1980, p. 228). De este modo, voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo están estrechamente relacionados, siendo la voluntad de poder el principio del conocimiento del eterno retorno de lo mismo, según Heidegger.

Eterno retorno y voluntad de poder

Klossowski (2005b, p. 108) se pregunta si el eterno retorno, desde el momento en que se concibe como retorno del poder (alzas y caídas de la intensidad), no sería simplemente una metáfora de la voluntad de poder. Para Heidegger (*NI*, p. 276) no hay la suplantación que se ha propuesto del eterno retorno por la voluntad de poder. La última surge desde el eterno retorno y conservará ese sello de origen, aunque para Heidegger, la voluntad de poder es el pensamiento único de Nietzsche²⁴³ (*Cf.* Derrida, 1998, p. 61). Ella dice qué es el ente en su conjunto, su constitución (el ser como *quidditas* o *essenti*). La voluntad de poder “quiere forma” como dice Fink (2000, p. 204) puesto que “bajo la hegemonía del principio de la subjetividad todo lo que es adquiere el carácter de voluntad de poder”. El eterno retorno, por su parte, dice *cómo* es la modalidad del ente que ha sido reducido a la voluntad de poder, cómo el ente es lo que es (Volpi, p. 115; *NI*, p. 218). En una primera apariencia convierte todo futuro en repetición y por tanto en pasado.

²⁴³ Heidegger definió a Nietzsche como uno de los “pensadores esenciales” y eso significa que son aquellos destinados a pensar un “pensamiento único” (*Cf.* *NI*, p. 384) o un “único pensamiento”. En esa búsqueda de unicidad del pensamiento de Nietzsche, se arraiga la crítica de Derrida a Heidegger. También en su separación entre vida y biología: “Sin duda alguna, había que introducir (Heidegger) este esquema interpretativo del *biographein* de Nietzsche para abordar la interpretación del «presunto biologismo» de éste. También en este caso se trata de salvar, del modo más ambiguo, el carácter único de un pensamiento frente a la ambigüedad de una vida y de una obra. La delimitación de lo biográfico y del nombre propio crea el espacio general dentro del cual se aborda la interpretación de lo biológico”. (Derrida, 1998, p. 56).

Pero el tiempo del eterno retorno no es el de la eterna presencia del círculo vicioso, sino el tiempo futuro, el porvenir, que libera del tiempo pasado. En la reseña que Klossowski realiza en 1937 sobre el libro de Karl Löwith²⁴⁴, había dicho, lo que luego otros siguen reiterando: que el imperativo del eterno retorno, es decir, “querer vivir cada instante de modo tal que uno pueda desear revivirlo al infinito”, es el único auténtico de la voluntad de poder. Voluntad de porvenir que emerge ante la ausencia de Dios, como dice Löwith también en la conferencia ya citada²⁴⁵: el eterno retorno y la voluntad de poder son indisolubles o más bien, se producen ante la muerte de Dios, que permite comprender que el mundo se mueve por sí mismo sin principio ni fin, confiriéndole al hombre la responsabilidad de su porvenir (Löwith, 1998, p. 307)²⁴⁶. La ambigüedad de Nietzsche estaría en que plantea que ante la ausencia de un dios, el hombre se ve precisado a querer lo que de algún modo no está decidido por él, es decir, querer lo que es una necesidad del acontecer: querer lo que de todos modos pasaría: “¡No podríamos escapar a la inexorable necesidad de revivirlo eternamente!” (Klossowski, 2005a, p. 88). Löwith lo ve en la última frase de Nietzsche en *La genealogía de la moral*, precisamente en esa decisión de libertad que prefiere “querer la nada” más que el hecho de no querer²⁴⁷.

Ahora bien, para Heidegger no puede tomarse la voluntad de poder “como devenir en el sentido de un continuo fluir”. Lo heraclíteo de Nietzsche es más bien que no hay contradicción entre “ser es devenir” y “el devenir es ser” (*N I*, p. 34). Pero antes del eterno retorno hay en Nietzsche la concepción del ente en su totalidad como caos, siendo caos, según Heidegger “el nombre de aquella representación del ente en su totalidad de acuerdo con la cual se considera que

²⁴⁴ *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, aparecido en Berlín en 1935 (Klossowski, 2005. *Acéphale 1936-1939*. Caja Negra, Buenos Aires).

²⁴⁵ “Nietzsche sesenta años después”

²⁴⁶ Cf. también Fink (2000, p. 79) para quien la situación que funda la enseñanza de Zarathustra es la muerte de Dios: “En tanto no se conoce la muerte de Dios, las autosuperaciones del hombre se dirigen al más allá; son infidelidades a la tierra, ascetismo, desprecio del cuerpo, vencimiento de lo terreno, de lo sensible” (p. 82). Por otra parte, el creador, última estación del hombre que se supera a sí mismo, adquiere, con la muerte de Dios, su libertad suprema (p. 90).

²⁴⁷ Löwith une a Kierkegaard, Marx y Nietzsche en torno al afán de recuperación de un mundo perdido: para Kierkegaard se trata de la recuperación de la cristiandad; para Marx de la humanidad y para Nietzsche, recuperación de la antigüedad mítica, específicamente el paganismo clásico (Cf. Klossowski, 2005, pp. 89-90 y Löwith, 1945). Heidegger no ve en la doctrina del eterno retorno solo la nostalgia de lo griego.

éste, en cuanto devenir necesario, posee una multiplicidad de la que queda originariamente excluida la “unidad” y la “forma” (N I, p. 285). En esto Nietzsche no se apartaría del concepto tradicional de caos como carencia de orden ni ley. El sentido es rechazar, deshumanizar, desdeificar el ente en su totalidad, relanzarlo a una voluntad de humanización suma (N I, p. 296), que no es contradictoria si se tiene en cuenta que también cuando se introduce un principio de irracionalidad en el mundo se está en la racionalidad, es decir, en la humanización (N I, p. 286). Por tanto, todo intento de escapar a la humanización es inútil, y más cuando no se ha planteado bien la pregunta qué es el hombre, que sólo puede hacerse desde allí donde se da toda humanización: el lenguaje (N I, p. 292, 294, 296). Es desde allí donde se plantea la pregunta por el ente en su totalidad.

Vida y muerte

El hilo que une los fragmentos póstumos es el mundo en su carácter total: Lo viviente y no viviente se conectan por el devenir y no hay división jerárquica entre ellos. Más aún, vida y muerte no se oponen. En *La Gaya ciencia* esta relación vida-muerte es invertida, a tal punto, que lo vivo es una especie de lo muerto: “La muerte no se opone a la vida, lo viviente es una especie de lo muerto, y una especie muy rara” (N I, p. 279 n. 109). Podría verse en ello la idea germinal de la pulsión de muerte en *Más allá del principio del placer* (1920), a la que Freud consideraba “más originaria” que la de vida.

En este sentido el devenir no incluye la idea de ningún progreso, sino cambio, proceso, incluyendo la muerte y el desaparecer. Y aquí uno de los aspectos tan discutidos en torno al biologismo o por el contrario, el anti darwinismo de Nietzsche. Vale la pena entonces una mención al concepto de vida para Nietzsche. Heidegger ha planteado el “no biologismo” de Nietzsche (aunque sea para responder a sus propios intereses teóricos como ha señalado Derrida, 1998, p. 57), como eje de su lectura en *Nietzsche*, con la intención de mostrar que el pensamiento de Nietzsche no está sometido al modelo de la ciencia biológica, ni que se trata de un vitalismo, ni de la exaltación de la vida

como fin último, ni de una determinación del ser del ente o de la totalidad de lo ente como vida. La nota introductoria elegida por Heidegger como apertura de la publicación es el punto de partida. Se trata de una cita modificada del parágrafo 324 del libro IV de *La gaya ciencia* titulado “In media vita”. Dice Heidegger: “El propio *Nietzsche* da nombre a la experiencia que determina su pensamiento: “La vida...más plena de misterio, desde aquel día en que cayó sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del que conoce” (*N I*, p. 13)²⁴⁸. Pero Heidegger señala (394) que con “vida” *Nietzsche* designa todo ente o el ente en su totalidad, y, ocasionalmente “nuestra vida”, quiere decir, el ser del hombre.

Vida es definida por *Nietzsche* como una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición (en *FP* 634, p.430). A este proceso de nutrición corresponden: sentimientos, imaginación, pensamiento. Lo importante es que siempre es concebida como resistencia a las fuerzas restantes, un poner orden a las otras fuerzas según la forma y ritmo y un evaluar referente a qué se incorpora y qué se separa. Para Fink (2000, p. 92) uno de los ámbitos en que debe ser pensada la vida es en la conjunción vida-tierra, siendo “tierra” lo que hace producir todo de sí, *poiesis*. La tierra *vive*, pero hay que entender “vida” no sólo como conjunción de lo viviente (plantas, animales, hombres) en contraposición de lo inerte, pues lo viviente en su sentido orgánico es sólo ámbito parcial de lo existente. La vida de la tierra es, pues, para *Nietzsche* voluntad de poder (pp. 93, 95). Sin embargo, el concepto de vida en general, es decir, más allá de la vida humana, permanece en la oscuridad (p. 96). *Nietzsche*, el filósofo de lo vivo, del encuentro con lo real, busca también la verdad de lo orgánico en lo inorgánico, lo no vivo, el silencio de la piedra, el mundo muerto, acercar lo vivo a lo muerto. No excluye la muerte bajo ningún punto.

²⁴⁸ Derrida (1997, p. 57) comenta las omisiones de Heidegger, cuya explicación estaría en el carácter paradójico del párrafo de *Nietzsche*, que haría fracasar el esquema hermenéutico de Heidegger en la medida que en su segunda parte ubica a la vida como un medio de conocimiento, en tanto ella desarrolla el movimiento de la verdad, de modo que la vida no admite ser puesta en segundo lugar (*Cf. GC*, edición citada, p. 312).

Voluntad de poder es un asunto de “fuerza”, pues el carácter general del mundo es la “fuerza”²⁴⁹. Aunque no puede decirse qué es propiamente “fuerza”, Heidegger insiste en que Nietzsche no alude a la oposición *dinámico – estático*, ni podría tratarse de la fuerza de la física. Es un concepto que se irá aclarando hasta quedar constituido en voluntad de poder (*N I*, p. 280). Está dicho por Nietzsche: “El concepto triunfal de fuerza con que nuestros físicos crearon Dios y el mundo, no tiene necesidad de integración: se le debe añadir una voluntad interior definida por mí como “voluntad de poder”, o sea, deseo insaciable de mostrar potencia, o empleo, ejercicio del poder, como instinto creador, etcétera” (*FP*, III, 611, p. 418).

La fuerza es limitada por esencia, está determinada, por tanto no es nada infinito: “nos vedamos el concepto de una fuerza *infinita* como incompatible con el concepto de ‘fuerza’. Así, pues, el mundo carece también de la capacidad de la eterna novedad” (*FP*, 36[15], p. 189; 11 [202], pp. 171-172). Creer lo contrario es reintroducir a Dios, aun bajo el modo de “naturaleza”, como Spinoza. Y si el mundo es fuerza, también es finito. Limitación que le viene del ente en cuanto tal, por esto, dicha finitud del mundo no se basa en que se tope con algo diferente a él mismo sino que la limitación le proviene de sí mismo (*N I*, p. 285). El ente en su totalidad es inabarcable, no numerable, determinado. El tiempo es, en cambio, infinito. Nietzsche lo dice en un fragmento de 1881 en su explicación del retorno:

(...) todos los desarrollos posibles tienen que *haber existido ya*. Por lo tanto el desarrollo presente tiene que ser una repetición y así también el que lo engendró y el que surge de él y así seguidamente hacia adelante y hacia atrás. Todo ha existido innumerables veces en la medida en que la situación total de todas las fuerzas retorna siempre (*Ibíd.*, p. 172)²⁵⁰.

Si la voluntad de poder implica fuerza, necesariamente requiere resistencia, aquello sobre lo cual ejercerse, incluso, “sólo puede manifestarse frente a *resistencias*” (*FP* 9[151]). Por esto también se trata de poder ser afectado. No es un ser, no es un devenir, sino un pathos; es el hecho elemental

²⁴⁹ Cf. sobre todo *VP* el libro III: “La voluntad de poder en la naturaleza”, las críticas a la interpretación mecánica del mundo.

²⁵⁰ Las cursivas son de Nietzsche

del que resulta como consecuencia un devenir, un obrar (*FP* 628, p. 426). La voluntad de poder (o las voluntades de poder)²⁵¹, es su respuesta al nihilismo en tanto en la voluntad, tal como la concibe Nietzsche, no hay una finalidad ni meta. También es su respuesta crítica a la idea de un instinto de conservación porque en ella (la voluntad de poder) están confundidos medio y fin. Del mismo modo, discute fuertemente la concepción de un principio del placer que gobierne nuestros actos.

En el marco de una crítica al concepto de “voluntad” en general, Nietzsche intenta precisar qué es una “voluntad de poder”. En fragmentos escritos entre 1884 y 1885 dice: “Querer, una sensación que incita, ¡muy agradable! Es el fenómeno concomitante de toda *emanación de fuerza*” (*FP* 7 [226], p. 123). Pero “querer esto” es mandar, es un determinado afecto: tenso, claro, sólo una cosa en la mira ¿es esto la voluntad de poder? ¿Es un querer? Sí, si querer incluye sentir y pensar (junio-julio de 1885; *FP* 38 [8], 138)²⁵². “Querer no es “apetecer”, perseguir, exigir: se diferencia de estos por el *afecto del comando*”. Pero no se trata de un querer a secas, sino de un “querer algo” que sea ordenado, que sea efectuado (*FP* 11 [114], p. 153).

No está determinado por un principio regulador placer-displacer. Para Nietzsche, siguiendo la tradición filosófica, el placer es el cosquilleo, la secuencia y ritmo de tensión-distensión. El displacer es el sentimiento que se da ante el impedimento (*FP* 26 [275], p. 127), pero ese displacer es necesario para “toda actividad porque toda actividad está dirigida contra algo que tiene que ser superado”. La voluntad de poder busca resistencias, dolor, aquí la felicidad como meta no tiene sentido (*FP* 26 [275], p. 127). Lo que se llama instinto de conservación es apenas una consecuencia de que lo viviente “quiere” y “tiene que” (*FP* 26 [277]: 128). Esa “fuerza”, con la que Nietzsche se refiere al concepto de fuerza de la física, pero no sólo a éste, pues en junio-julio de 1885 (*FP* 36 [31], p. 135) dice que hay que complementarlo atribuyéndolo a un mundo

²⁵¹ “El hombre es una pluralidad de “voluntades de poder” : cada una con una pluralidad de medios de expresión y de formas“ *FP* 1 [58];, p.145

²⁵² Crítica a Schopenhauer. No hay esa generalidad llamada voluntad, palabra vacía. Incluso la voluntad de vivir es un “caso particular de la voluntad de poder” (*FP* 14 [24], 160). La voluntad de poder ya no es ningún principio metafísico de unidad, sino pluralidad compleja de fuerzas vitales.

interno que sería la voluntad de poder: impulso creativo, ansia insaciable de demostración, utilización, de ejercicio de poder. Todos los movimientos, leyes, “fenómenos” son síntomas de un acontecimiento interior. Tanto para el hombre como los animales, la vida orgánica.

En los fragmentos de primavera de 1888, la voluntad de poder es una forma de afecto primitiva de la que derivan los demás afectos. La búsqueda de placer no es lo que mueve, no es “principio”; es más una consecuencia (síntoma) de la satisfacción del poder alcanzado, pues lo que se persigue siempre es un plus de poder: “el placer acompaña, el placer no mueve” (*FP* 14[121]: 159). Sin embargo, el placer es más originario que el dolor, en la medida que el dolor es consecuencia de devenir, de formar, que nunca ocurre sin sometimiento, resistencia, guerra, destrucción. El dolor es pues medio de potenciación (*FP* 14 [24], p. 158-159).

Algo muy simple de constatar por la experiencia, es que el cambio no cesa, por esto el principio de autoconservación de Spinoza es falso: “Todo lo viviente se puede mostrar clarísimamente que lo hace todo *no* para conservarse sino para devenir *más*” (*FP* 14[24], p. 160). Es por esto que se trata de voluntad de continua creación, autorebasamiento, auto-superación; devenir como inventar, querer, negarse a sí mismo, autosuperarse, en suma “voluntad de voluntad”, como dice Heidegger (*NI*, p. 46), agregando que querer es quererse a sí mismo²⁵³.

Lo que pretende Nietzsche es cortar las ataduras entre la idea de “voluntad”²⁵⁴ y las nociones de deseo y ambición, como bien lo ha desarrollado Nehamas (2002, pp. 104-105). Es decir, voluntad no es ambicionar, no es la causa motriz del comportamiento, no es intencionalidad, ni es un proponerse una meta independiente del acto que permite alcanzarla. La voluntad no podría más que “perseguirse” a sí misma, como actividad incesante que no puede ser

²⁵³ Es muy interesante la reflexión de Heidegger en cuanto a la diferencia entre querer y desear: “Querer no es de ninguna manera desear, sino someterse a la propia orden, es la resolución de ordenarse a sí mismo que en sí misma es ya su ejecución”. Pero la voluntad no es un puro querer “dirigirse a...”, pues en su esencia radica que el que quiere y lo querido están integrados en el querer mismo (*NI*, p. 49)

²⁵⁴ Apoyada en Schopenhauer, en el sentido de que ya no se trata de una decisión consciente y racional del acto, ni una razón práctica en el sentido de Kant, sino impulso ciego sin conocimiento.

atribuida a un sujeto sino a todo lo que existe; por esto cuando Nietzsche habla de voluntad de poder, se trata más bien de un “prodigar efectos sobre el mundo; una actividad que no admite elección”. Estaría más en relación con el impulso (*Trieb*) del que habla Nietzsche, común a los objetos animados e inanimados y que excluiría la idea de libertad²⁵⁵. Por otra parte, es la noción que condensa la idea nietzscheana de la interdependencia de todo lo que existe y de que no hay mundo hecho a medida del que podamos dar cuenta con teorías duraderas (Nehamas, 2002, p. 107). El nombre “Dionisos” es lo que utiliza Nietzsche para designar, a la vez, la voluntad de poder y el eterno retorno, pero sin eliminar por ello su antítesis: voluntad de poder como detención del devenir produciendo el engaño del “ente” (o más bien, el ser de la apariencia) y, el eterno retorno como “figura” de la vida eterna (Cf. Fink, 2000, p. 206).

2.6. ¿Qué retorna?

“Lo que retorna, lo que finalmente vuelve a casa, es mi propio yo (mi propio sí mismo)”.
(AZ, III, 1)

¿Qué retorna, si retorna? Responde Heidegger: “Lo que será en el próximo instante” (NI, p. 322). Esto sólo lo decide el instante y la fuerza para dominar las tendencias opuestas en el choque: la eternidad *es* en el instante y la fuerza es la voluntad de poder. El instante es donde reside el centro de gravedad de la eternidad (esta última idea en Fink, 2000, p. 106). Este es el mediodía. La idea de retorno elimina que pasado y futuro sean opuestos. Es decir, si todo se repite, el pasado entonces es fijo, y como consecuencia el futuro también lo sería. No habría nada nuevo. Pero la idea de Nietzsche es contraria: Todo está todavía por hacer, el pasado está tan abierto como el futuro y con ello, el tiempo pierde su orientación unívoca: Se puede querer hacia atrás (Cf. Fink, pp. 105-106). Por esto el *amor fati* es otro nombre para el eterno retorno de lo mismo: “¡que éste

²⁵⁵ Vale la anotación de que para Nietzsche, pensar y actuar (instintivamente, lo que tiene un sentido positivo) son modos que excluyen la diferenciación consciente entre sujeto y objeto, agente y hecho. Cf. Nehamas (2002, p. 286 n. 8).

sea mi amor de ahora en adelante. No quiero conducir ninguna guerra contra lo feo. No quiero acusar, ni siquiera acusar al acusador. ¡Que el apartar la vista sea mi única negación! Y, para decirlo todo de una vez y completamente: ¡alguna vez quiero ser solamente uno que dice sí!" (GC, 276, 271).

Se presentarán, a continuación, algunas ideas del análisis de Fink sobre el tiempo y lo repetido en Nietzsche: Así como el pasado adquiere características de futuro, y viceversa, en Nietzsche se desdibuja la diferencia entre necesidad y libertad, o, hay necesidad en la libertad y libertad en la necesidad. Lo que es lo mismo que decir amar el destino, querer lo necesario (Fink, 2000, p. 126). En Nietzsche persiste la idea del ser como permanencia junto con la idea de que todo ser corre el riesgo de ser disipado por el tiempo, que el tiempo lo devora, lo lleva a pensar la permanencia como eterna repetición de desaparición y nacimiento (p. 120). La paradoja que en Zarathustra hace casi equívoco y problemático el concepto es, precisamente, la opacidad de los conceptos que están involucrados: eternidad, repetición, transcurso del tiempo y "lo que ocurre dentro del tiempo" (p. 120).

La sola idea de repetición se relaciona con un antes y un después; una primera vez (la original) y la segunda, que sería ya repetición. Pero en rigor no hay para Nietzsche un tiempo único, fáctico, porque tras toda experiencia de caducidad, hay en él, el presentimiento de la eternidad (p. 116). No es que se trate de la repetición de algo primigenio, o que nuestra vida se repetirá hacia el futuro; es que nuestra vida *ya* es una vida repetida. La repetición *es* el tiempo, es decir, el curso del tiempo es repetición. Lo que parece único, es ya repetición. De ahí las dificultades intelectuales del concepto (p. 117). Futuro y pasado se funden, dice Nietzsche en Zarathustra (AZ, "Del gran anhelo"). "Al concebir la eternidad como repetición infinita del contenido del tiempo", no hay diferencia fenoménica entre pasado y futuro (Fink, p. 120).

Acerca de lo repetido, Nietzsche parece querer decir que se trata de la repetición de la cosa concreta en su aquí y su ahora, pero eso es una paradoja, pues esa cosa concreta aquí y ahora es irrepetible (Fink, p. 121). El acontecimiento tiene carácter de único, y sin embargo, Nietzsche entiende lo único como lo repetido. Lo eternizado es entonces la unicidad, la concreción y la

facticidad de la existencia profundizada y elevada al infinito (p. 122). Por esto para Fink, todos los conceptos con los que opera Nietzsche para exponer la doctrina, se autoaniquilan.

Hemos dicho que la voluntad de poder incluye el eterno retorno; el eterno retorno incluye la repetición, pero él no es repetición, al menos en el sentido que Nietzsche da al término en 1881, que no es lejano al de Kierkegaard. Cuando en un fragmento de 1881, dice que la aversión a la vida es rara (casi en un sentido spinoziano, que sin embargo, critica), que nos mantenemos en ella aun en las condiciones más difíciles y contra toda adversidad, combina rememoración de lo vivido, con la idea de la diferencia:

[...] *no* por miedo a algo peor, no por la esperanza de algo mejor, *no* por costumbre (que sería tedio), *no* por placer ocasional -sino por la variedad y porque en el fondo nada es una *repetición*, pero recuerda algo vivido. El estímulo de lo nuevo, de lo que, sin embargo, suena al viejo gusto – como una música con mucho de horrible (*FP* 11 [146], p. 166)²⁵⁶.

Nietzsche sabe que históricamente ha habido el pensamiento de que *algo se repite* (el año, las enfermedades periódicas, despertar, dormir) y que la repetición circular es una probabilidad o una posibilidad cuyo sólo pensamiento, como posibilidad, es efectivo, produce transformaciones, aunque sea bajo la forma negativa de la posibilidad de la condenación eterna (*FP* 11 [203], p. 172). Pero la creencia en la eterna novedad es también una falsedad. ¿Qué se repite?, ¿qué es lo que retorna cuando se dice “lo mismo”²⁵⁷? Nietzsche dice que lo semejante no es un grado de lo idéntico, sino algo totalmente distinto a lo idéntico (*FP* 11 [166], p. 170). La repetición de todo, ya que para

²⁵⁶ Las cursivas son de Nietzsche.

²⁵⁷ Para “lo mismo” Heidegger tiene su conceptualización propia. Tal como la plantea en *N II*: p. 14.

“El término «retorno» piensa el volver consistente de lo que deviene para asegurar el devenir de lo que deviene en la permanencia de su devenir. El término «eterno» piensa el volver consistente de esa constancia en el sentido de un girar que vuelve a sí y se adelanta hacia sí. Pero lo que deviene no es lo continuamente otro de una multiplicidad que varía sin fin. Lo que deviene es lo mismo mismo [das Gleiche selbst], es decir: lo uno y mismo (idéntico) en la respectiva diversidad de lo otro. En lo mismo se piensa la presencia en devenir de lo idéntico uno. El pensamiento de Nietzsche piensa el constante volverse consistente del devenir de lo que deviene en la presencia una del repetirse de lo idéntico. Este «mismo» está separado por un abismo de la unicidad de la irrepetible con-junción [*Ver-fügung*] de lo que se copertenece, sólo desde la cual se inicia la diferencia” (p. 14).

Nietzsche la totalidad está presente en cada una de las características (Cf. Nehamas, p. 115), para ejemplo la siguiente cita: “que tú mismo estás en tus actos, como la madre está en el niño” (AZ, II, 5). Se repite la diferencia, porque lo que retorna siempre es la *situación total* de todas las fuerzas, fuera de eso, dice Nietzsche en 1881, no podemos demostrar que algo en particular ha existido antes: ¡una ascensión imposible! (FP [11] 202, pp. 171-172). No pueden coexistir dos cosas idénticas, supondría una *historia de existencia o genética idéntica* hacia atrás en toda la eternidad, y se puede probar que si una cosa mínima cambia, “su efecto lo atraviesa todo” (FP 11 [231], pp. 173-174). Lo que es posible es la repetición de una “constelación”.

Es claro que no hay ninguna certeza sobre la doctrina, y considero que Nehamas tiene razón, cuando considera que más se trata de la idea de que el universo no progresa en ningún sentido y así, de manera indefinida, antes que la idea de que los fenómenos particulares puedan repetirse eternamente (Cf. Nehamas, 2002, p. 177). No se trata pues, para Nehamas, de una teoría del universo sino de una teoría del propio yo (p. 183), pero esta afirmación tiene su costado problemático cuando, por otra parte, es tan fuerte la crítica de Nietzsche al “sujeto”²⁵⁸. El sujeto, la cosa en sí, cualquier substancialidad o esencia, son ficciones. Un “sentimiento de sujeto” subyace en el fondo de las vivencias, unificándolas, dando identidad, individualidad; pero esto también es una ficción. En últimas se trata de que todo cuanto uno *hace* es lo que uno es, y finalmente lo que retorna a casa es mi propio (impropio) yo.

²⁵⁸ La interpretación de Klossowski (2005b, pp. 102-103), va en dirección a que la experiencia de 1881 es una expresión de la idea nietzscheana de que el individuo revive en una serie de individualidades diferentes, o mejor decir: “querer ser *otro* distinto al que uno es para devenir quien se es”, en una carrera de superación de la identidad que tiene como condición, por supuesto, su pérdida. Su idea va más allá: Cada individualidad es fortuita y deben ser recorridas todas las individualidades posibles para que todas se vuelvan necesarias.

PARTE II

Psicoanálisis

“Nietzsche está tan cerca de nosotros que sólo podemos preguntarnos qué es lo que pudo haber escapado a su consideración”.

Paul Federn, 1 de abril de 1908

“(…) no puedo hablar de la apertura o del cierre del inconsciente sin estar implicado, en mi discurso mismo, por esta apertura o este cierre; que no puedo hablar del reencuentro como constituyente, por su misma falta, del principio de la repetición, sin tornar inaprensible el punto mismo donde se califica esta repetición”.

Jacques Lacan, 2 de diciembre de 1964

FREUD: LA COMPULSIÓN DE REPETICIÓN

3.1. Freud y la filosofía

La filosofía es un amor de juventud de Freud que comienza junto con sus estudios de medicina, fuertemente impregnado con la figura de su maestro Franz Brentano. Sin embargo, su relación con la filosofía y los filósofos merece el calificativo de “ambivalente”²⁵⁹, porque este amor inicial se combina, inmediatamente, con un “contra la filosofía” (Freud, 1992, p. 182). Quiere decir que hubo una serie de reservas que se convertirán a lo largo de su obra en una postura crítica frente a lo que engloba como “los filósofos”²⁶⁰, pero también lo que llama en 1925 su “incapacidad constitucional” para la filosofía (*Autobiografía*, p. 55; *Cf.* el estudio exhaustivo de P. L. Assoun)²⁶¹. Sabemos por

²⁵⁹ Tal vez sería más apropiado utilizar el neologismo lacaniano de “odioamoramiento” (*Cf.* Assoun).

²⁶⁰ Dos afirmaciones freudianas son representativas de su posición “general” hacia la filosofía y los filósofos. Una de ellas consignada en *Las resistencias contra el psicoanálisis* de 1925 (pp. 229-231) en la que reclama a los filósofos la no aceptación del inconsciente del psicoanálisis. Allí dónde debería esperarse más comprensión sobre éste, se erigió el obstáculo de una distinta comprensión de lo psíquico: lo psíquico de los filósofos no era el del psicoanálisis. Ellos hacían equivaler psíquico-consciente y por consiguiente, algo psíquico inconsciente “es un disparate”. El analista, dice Freud, “declina” decir qué es el inconsciente pero puede indicar el campo de fenómenos de los que lo dedujo, por su práctica. El filósofo no tiene más medios que la observación de sí, por lo tanto, no puede seguirlo.

La otra crítica es de 1932 (35ª conferencia. *En torno de una cosmovisión*) y va más dirigida a la filosofía que a los filósofos. Define “cosmovisión” como “una construcción intelectual que soluciona de manera unitaria todos los problemas de nuestra existencia a partir de una hipótesis suprema; dentro de ella, por tanto, ninguna cuestión permanece abierta y todo lo que recaba nuestro interés halla su lugar preciso” (*OC*, Vol. 22, p. 146). Poniendo al psicoanálisis del lado de la ciencia afirma que, aunque la filosofía no es opuesta a la ciencia y ella misma se comporta como una ciencia, “se distancia de ella en tanto se aferra a la ilusión de poder brindar una imagen del universo coherente y sin lagunas, imagen que, no obstante, por fuerza se resquebraja con cada nuevo progreso de nuestro saber. Desde el punto de vista del método, yerra sobrestimando el valor cognitivo de nuestras operaciones lógicas y, tal vez, admitiendo otras fuentes del saber, como la intuición”(148). Utiliza la burla de H. Heine a los filósofos:

«Con sus gorros de dormir y jirones de su bata
taponan los agujeros del edificio universal» (Ibíd.)

²⁶¹ *Cf.* *Freud la philosophie et les philosophes* (2009), Quadrige: Paris. En español: *Freud: la filosofía y los filósofos* (1982). Paidós: Barcelona. Estudio que se tomará como apoyo en esta primera parte.

las cartas a su amigo Eduard Silberstein (*Sigmund Freud. Cartas de juventud*), que Brentano y sus lecciones de filosofía fueron muy importantes en la formación de Freud y que el entusiasmo, la admiración, lo llevan a querer hacer un doctorado en filosofía sobre la base de estudios en filosofía y zoología²⁶², más aun, estudiar al mismo tiempo medicina y filosofía²⁶³.

La motivación principal, remarcable, es encontrar argumentos y fundamentar una posición sobre su “materialismo”²⁶⁴, posición que considera ser la suya en ese momento, y el “teísmo” en general, puesto que se siente desarmado y seducido por los argumentos lógicos del Brentano creyente: “en cuanto considera que Dios es una hipótesis lógica y científicamente necesaria” (carta del 11 de abril de 1875, *CJ*, p. 164). En una carta anterior le dice a Silberstein: “Con todo, no he escapado a su influencia, no soy capaz de refutar un simple argumento teísta, que es la culminación de sus disquisiciones”. Lo que lo seduce es la posición de Brentano, abierta, poco dogmática, que considera clave la experiencia, incluso la descendencia humana del animal; pero que al tiempo propone la necesidad de sostener la hipótesis, lógica, de la existencia de Dios, que Freud no tiene cómo refutar. Por esto le dice a Silberstein: “He dejado de ser materialista, pero aún no teísta (aunque sí a la fuerza por no poder argumentar en contra). Se propone entonces conocer a fondo la filosofía de Brentano “y me reservaré mi juicio sobre ella” (*Cf.* carta del 13 de marzo de 1875, *CJ*, p. 156). Sin embargo, en una carta de septiembre del mismo año, escribe: “Contra la filosofía tengo más reservas que nunca” (*CJ*, p. 182).

He resaltado la importancia de la relación con Brentano porque forma parte de los cimientos del pensamiento de Freud, al menos de dos maneras,

²⁶² Idea de la que desistirá en el semestre posterior. En una visita a Brentano les indica aquellos filósofos a los que habría que atender: Descartes en primer lugar; Locke, Leibniz, Hume, Kant, Comte. Una crítica fuerte dirige a Spinoza, al mismo Kant y sus sucesores a quienes califica de farsantes: Schelling, Fichte, Hegel. En una nota sin decir de qué filósofo se trata, comenta que Brentano se vio obligado, para reconciliarse con la filosofía, a volver sobre uno de los “antiguos” (Aristóteles) *Cf.* (toda la carta del 15 de marzo de 1875, Freud, 1992, pp. 154-157). Para muestra de este influjo, la expresión *Proton pseudos* histórica del *Proyecto*, que Freud tomó de los *Primeros analíticos*, libro II de Aristóteles: Premisa mayor falsa en un silogismo, que da como consecuencia una conclusión falsa.

²⁶³ Brentano impartía, entre otros, un curso sobre el utilitarismo de John Stuart Mill. Por una recomendación de Brentano le fue propuesta a Freud la traducción de dos ensayos de Stuart Mill.

²⁶⁴ *Cf.* *CJ*, p. 147.

como ha señalado Angela Ackerman (*CJ*, pp. 14-15): En tanto Brentano es un crítico de la filosofía académica, pero también porque se trata de un encuentro personal de gran impacto para Freud, en el que queda como legado el reto de transitar la dificultad de articular experiencia y experimentación.

Por otra parte, como se ha mencionado, la idea de Dios, del Padre en el origen de las religiones, específicamente el monoteísmo, ocupó un lugar importante en las preguntas que intentó resolver al final de su vida, pero sobre todo, están en la base de su concepción de inconsciente²⁶⁵. El siguiente párrafo de la carta del 27 de marzo de 1875, condensa tanto el interés de Freud frente a la creencia en un dios, lo que significaba para sí mismo un “caer”, un degradarse; pero también el respeto frente a la argumentación de Brentano, además de colocarse en el lugar de interlocutor del filósofo:

Por desgracia, la concesión a un concepto de Dios significa emprender un camino descendente. Hay que aguardar hasta dónde podemos caer. Su Dios es muy extraño. Puesto que dice que sabemos muy poco del mundo, deteniéndose en los límites del conocimiento de Dubois-Raymond, se puede perdonar que acepte todavía menos conocimientos en los que se refiere a Dios, sólo podemos tener una analogía de él, porque el verdadero concepto de Dios no lo puede proporcionar la definición humana. Por muy loco que esto parezca, no deja de contener mucha razón y un exceso de método. En resumen, no se puede refutar a Brentano de ninguna manera antes de haberlo escuchado, estudiado y saqueado. Un dialéctico tan agudo exige que agudicemos la propia fuerza con la suya antes de medirla (*CJ*, p. 159)

Sabemos, también por las cartas, que Ludwig Feuerbach era, entre todos los filósofos, el más “venerado” y admirado por su libertad de pensamiento y la lucha contra los prejuicios religiosos, tan apreciados por Freud (7 de marzo de 1875, *CJ*, p. 149)²⁶⁶. En la carta del 15 de abril del mismo año queda constancia de que ya tenía noticias de Nietzsche, a quien menciona por primera vez con relación a la crítica de Nietzsche a Strauss de 1873 (*Primera intempestiva*). Había una recepción entusiasta de la obra de Nietzsche en Viena por un grupo

²⁶⁵ Cf. *El porvenir de una ilusión; El malestar en la cultura; 35ª conferencia. En torno de una cosmovisión; Moisés y la religión monoteísta.*

²⁶⁶ Aunque Freud negó posteriormente la influencia que pidiera haber tenido Feuerbach en él, Cf. el epílogo a las cartas a Silberstein de Walter Boehlich. Freud, 1992, pp. 283-284).

de jóvenes impactados por las *Intempestivas*. Sobre todo recibe impresiones de su amigo y discípulo en las clases de Brentano, Josef Paneth (1857-1890), cuyos encuentros personales con Nietzsche despiertan en Freud interés y admiración. Las cartas a las que he hecho mención, muestran el calado intelectual del joven Freud, e indirectamente también que estaba impregnado de las primeras obras de Nietzsche, aunque éste no formaba parte del itinerario filosófico que Brentano les propuso a Freud y Paneth, que comprendía a Descartes, Locke, Hume (Cf. carta del 15 de marzo de 1875, pp. 154-157)²⁶⁷.

El interés por la filosofía llega al punto en que, por iniciativa del mismo Freud, fue creada una pequeña revista de estudiantes en la que se discutían aspectos filosóficos. Dos de los miembros fundadores fueron reconocidos mediadores del nietzscheísmo: Paneth, ya mencionado, y Siegfried Lipiner, autor del *Prometeo desencadenado* del que Nietzsche se expresa con entusiasmo (Cf. Freud, 1992, p. 120, 137; Assoun, 2008, p. 12)²⁶⁸. Pero es Schopenhauer, precursor compartido con Nietzsche, el filósofo al que más reconoce Freud como cercano a su obra. Numerosas son las referencias a Schopenhauer, sin citarlo textualmente, sin embargo. Casi todas atañen al lugar que la sexualidad ocupa en el humano, pero también a la represión, la muerte, la locura. Por ejemplo, en *Contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico* de 1914, reconoce, o mejor, homologa, su doctrina de la represión a la explicación que el filósofo propone de la locura como afectación de la memoria. La siguiente cita también condensa, en general, una de las posiciones adoptadas por Freud frente a los filósofos, y también los poetas en cuanto anticipadores intuitivos del psicoanálisis (Cf. *El mundo como voluntad y representación*: §36):

Lo que ahí se dice acerca de la renuencia a aceptar un fragmento penoso de la realidad coincide acabadamente con el contenido de mi concepto de represión, tanto, que otra vez puedo dar gracias a mi falta de erudición libresca, que me posibilitó hacer un descubrimiento. No obstante, otros han leído ese pasaje y lo pasaron por alto sin hacer ese descubrimiento, y quizá lo propio me hubiera

²⁶⁷ Al que habría que agregar la psicología de Johann Friedrich Herbart y la enseñanza directa de Ernst von Brücke.

²⁶⁸ Allí publicó Freud una crítica al ensayo de Lipiner sobre el argumento teológico (carta del 6 de diciembre de 1874). El 30 de enero de 1875 le anuncia a Silberstein la defunción de la revista, cuyo ejecutor es él mismo (Cf. CJ, p. 137).

ocurrido si en años mozos hallara más gusto en la lectura de autores filosóficos. En una época posterior, me rehusé el elevado goce de las obras de Nietzsche con esta motivación consciente: no quise que representación-expectativa de ninguna clase viniese a estorbarme en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas. Por ello, debía estar dispuesto -y lo estoy, de buena gana- a resignar cualquier pretensión de prioridad en aquellos frecuentes casos en que la laboriosa investigación psicoanalítica no puede más que corroborar las intelecciones obtenidas por los filósofos intuitivamente (p. 15).

Las afirmaciones sobre la sexualidad parecen referirse también a *El mundo como voluntad y representación* (Cf. §60, 62 y J. Strachey en el “Apéndice” a *Las resistencias contra el psicoanálisis* de 1925, OC, Vol. 19). Más cuando Freud mismo toma a Schopenhauer como predecesor, en tanto que la “voluntad” inconsciente, afirma, es equiparable a la “vida pulsional” del psicoanálisis: “Es el mismo pensador, por lo demás, que con palabras de inolvidable acento ha recordado a los hombres la significación siempre subestimada de su pujar sexual” (*Una dificultad del psicoanálisis* [1917], Vol. 17, p. 135).

3.1.1. Nietzsche y Freud

En cuanto al nexo entre Nietzsche y Freud, fue advertido muy rápidamente en el seno mismo del psicoanálisis. Es muy amplia la discusión que ha tenido lugar desde los comienzos del siglo XX y no es objetivo de este trabajo reseñar los múltiples intentos de emparentarlos. Para nombrar sólo los más cercanos al psicoanálisis, habría que señalar desde los literatos Thomas Mann (1875-1955) y Arnold Zweig (1887-1968), hasta llegar a los alumnos directos de Freud: C. G. Jung (1875-1961), uno de los primeros en dedicar un seminario a Nietzsche²⁶⁹, tiempo después de su distanciamiento con Freud; Alfred Adler (1870-1937), quien toma elementos de la filosofía de Nietzsche, aunque distorsionados; y Otto

²⁶⁹ Seminario dedicado a Zarathustra, entre 1934 y 1939 en el Zürich Psychological Club, fue publicado en Jung, C. G. (1988). *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the seminar given in 1934-1939*. (J. L. Jarret, Ed.) Princeton University Press.

Rank (1884-1939), filósofo²⁷⁰ y psicoanalista, uno de aquellos que piensan sistemáticamente la relación Nietzsche-Freud (Cf. Assoun, 1984, pp. 51-56)²⁷¹.

Assoun, dedica un libro a lo que llama la conjunción Nietzsche-Freud (Assoun, 2008)²⁷². Argumenta su decisión no sólo en lo que de manera intuitiva salta a primera vista: la analogía en la conjunción de temas y problemas; ni en que se considere a Nietzsche como precursor de Freud, sino en el lugar particular que ocupa Nietzsche en la obra freudiana y la confrontación teórica que resulta cuando los vemos desde la actualidad. Enlazados por una contemporaneidad que en cierto sentido ha estado velada²⁷³, el proyecto filosófico nietzscheano parece comprometer la identidad del proyecto freudiano cuando parece “invadir sin cesar los terrenos psicoanalíticos”, que están siempre en constante definición por posición y oposición, o en parentesco con éste (Assoun, 1984, p. 11).

Nietzsche y Freud son contemporáneos si tenemos en cuenta que Nietzsche es sólo doce años mayor y que, aunque haya diferencias significativas en términos del momento de iniciación de sus etapas productivas intelectuales, hubo una simultaneidad importante: el nacimiento del psicoanálisis y el fenómeno “Nietzsche”, esto es, la penetración de términos e ideas nietzscheanas en las controversias intelectuales en los finales del siglo XIX y comienzos del XX.

²⁷⁰ Doctorado en la Universidad de Viena. En 1926, luego de la ruptura con Freud, le ofrece como regalo de despedida una edición de las obras de Nietzsche (Cf. Assoun, 2008, p. 15, n. 2).

²⁷¹ Rank publicó en 1929 *Wahrheit und Wirklichkeit. Entwurf einer philosophie des Seelischen*. Traducido al inglés: *Truth and Reality* (Norton, 1978). Es el intento de articular los dos pensamientos, con miras a un “restablecimiento de la voluntad” olvidada por Freud y sostenida por Nietzsche, cuyo primer capítulo está dedicado a la relación entre Voluntad y compulsión. Otro “sistemático” es el psiquiatra suizo Ludwig Biswanger (1881-1966), muy cercano a Freud, quien a grandes rasgos consideraba que la diferencia entre Nietzsche y Freud consistía en: “El carácter rigurosamente naturalista, empírico- constructivo del *homo natura* freudiano lo distingue, más que la oposición entre Eros y Voluntad de poder, del *homo natura* de Nietzsche”. Es decir, los distinguía la cientificidad freudiana. Citado en: Assoun (1984, p. 52).

²⁷² La investigación consta de dos tomos, el segundo de los cuales es dedicado totalmente a la relación de Freud con Nietzsche. Assoun había colocado en el centro de su “topografía filosófica freudiana” a Schopenhauer. Sin embargo, aunque Nietzsche es secundario respecto de aquel, ocupa un lugar de privilegio en cuanto a su conexión con problemáticas posteriores. Del texto de Assoun *Freud y Nietzsche*, hay una puesta al día en la cuarta edición francesa en 2008, que abarca 40 páginas, completamente necesarias para mayor claridad de la confrontación Nietzsche-Freud. Utilizaré la versión en español, de 1984, para el resto del texto que se conservó íntegro.

²⁷³ Distancia interpuesta por la “conciencia histórica”, dice Assoun (1984, p. 12).

Coinciden también la publicación de las *Obras Completas (Sämtliche Werke)* de Nietzsche y *La interpretación de los sueños*.

La recepción freudiana de Nietzsche

“Una vislumbre me dice además como si yo lo supiera ya –pero nada sé– que próximamente descubriré la fuente de la moral”

Carta a Fliess del 31 de mayo de 1897

El inconsciente, las pulsiones, el sueño, el simbolismo, enfermedad, moralidad, culpa, cultura y civilización son temas comunes entre Nietzsche y Freud. Desde el inicio, Freud reconoce la importancia (y la amenaza contra la originalidad) del proyecto nietzscheano respecto al nuevo campo creado. Sin embargo, la parquedad de Freud respecto a Nietzsche fue muy notoria. Lo menciona muy escuetamente en las revisiones de literatura que suele realizar en sus investigaciones²⁷⁴; actitud sostenida de manera general frente a los filósofos. Nietzsche no es la excepción. Sin embargo, en 1908, hay expresiones abiertas en el seno de las conocidas “reuniones de los miércoles” de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, que como es evidente, recogían el eco del relativamente reciente colapso mental de Nietzsche, su muerte y el material precioso de *Ecce Homo*, su supuesta “autobiografía”.

Dos de esas sesiones fueron dedicadas a Nietzsche. El 1 de abril de 1908, acta 45: “Nietzsche: el ideal ascético. Tercera parte de la “Genealogía de la moral”; y, el 28 de octubre del mismo año, en torno a *Ecce Homo* y el desencadenamiento de la enfermedad de Nietzsche. Resulta interesante una referencia más detallada del desarrollo de las sesiones porque muestran un momento de pensamiento, muy vivo, de la historia del movimiento psicoanalítico y en la que puede encontrarse cómo conmovía Nietzsche.

El 1 de abril, Eduard Hitschmann, dice que podría tomarse como tema de discusión “el estado desesperado de toda filosofía”. En la medida en que se

²⁷⁴ Cf. más adelante, las distintas menciones sobre Nietzsche en la obra de Freud.

piensa que un sistema filosófico proviene de un impulso interior, no difiere del modo de producción de una obra artística (Cf. Nunberg & Federn, *RM I*, p. 360). Más que una lectura filosófica propone una “patografía” (estudio de la estructura patológica subyacente a la producción filosófica o artística). La discusión da lugar a una controversia²⁷⁵ que provoca la intervención de Freud pronunciándose en torno a la importancia de la infancia en la vida sexual de los neuróticos, incluyendo por supuesto a los filósofos cuyos sistemas filosóficos son más subjetivos de lo que parecen. Hipótesis que sostuvo Freud y que recuerda el aforismo 6 de *Más allá del bien y del mal*: “Poco a poco he ido descubriendo que hasta el presente toda gran filosofía ha sido la confesión de su autor, y (lo haya querido o no, se haya dado cuenta o no) constituye sus ‘memorias’” (Nietzsche, *MBM*, p. 43). También resaltó el hecho del temprano planteamiento del origen del mal en Nietzsche.

Freud declara también su “relación singular” con la filosofía, cuya naturaleza abstracta le resulta desagradable; sin embargo, dice no conocer la obra de Nietzsche porque todos los intentos han sido inhibidos por un *exceso de interés* que termina en impedimento; con ello justifica que ninguna analogía entre ellos pueda atribuirse a un conocimiento previo sobre Nietzsche. Para justificarlo, a continuación formula lo compleja que es la génesis de una idea nueva: se puede haber escuchado muchas veces algo relacionado y sin embargo, tenerlo olvidado hasta que sea necesario dar cuenta de ella (*RM I*, p. 363)²⁷⁶.

Adler, quien considera que Nietzsche es el filósofo más cercano al pensamiento psicoanalítico, se opone a una concepción simplista del filósofo y de la actividad filosófica a la manera de Hitschmann y Sadger. Aun así, le parece

²⁷⁵ Los debates muestran el entusiasmo por aplicar el psicoanálisis y las vivas discusiones que suscitaban. Hitschmann (y Max Graf), fue el primer psicoanalista en aplicar el psicoanálisis a los “grandes hombres”. En esa sesión llegó preparado con un cotejo de partes de la obra de Nietzsche con datos biográficos. Señaló la contradicción entre la crítica del ideal ascético que realizó el autor y el ascetismo sexual que mantuvo en vida; calificándolo de moralista más que filósofo. Isidor Sadger, habló de los síntomas: dispepsia, migrañas, depresiones y estados epileptoide que se correspondían con la histeria. Puntualiza, también, que el filósofo nato es por vocación, un neurótico obsesivo; lo que no parece ser el caso de Nietzsche. Su “moral de amo” tenía que ver con ser el único varón de la familia, y la identificación con el padre muerto parece haber tenido una motivación homosexual (Cf. Nunberg & Federn, *RM I*, p. 361).

²⁷⁶ Cf. la “criptomnesia” a la que recurre Freud, sobre todo en *Análisis terminable e interminable*, p. 246, citado más adelante.

posible identificar el punto en el que se inicia el mecanismo del pensamiento del filósofo. Casi en cada página de Nietzsche se encuentran observaciones de las “corrientes subterráneas” de su pensamiento como las que podría hacer un paciente en una terapia muy avanzada (Cf. Nunberg & Federn, *RM I*, p. 361). Por esto pudo descubrir esa “pulsión originaria” que mediante su civilización se convierte en la mente del filósofo. Graf, plantea que la obra de Nietzsche es una forma de “autocura”. Federn va más allá y dice: “Nietzsche está tan cerca de nosotros que sólo podemos preguntarnos qué es lo que pudo haber escapado a su consideración” (Ibíd., p. 362).

El 28 de octubre, siendo el orador Adolf Häutler²⁷⁷, queda consignado en el acta que Nietzsche había “presentido” y “anticipado” mucho de las teorías de Freud, particularmente, y es lo que destaco, la importancia del olvido y de la capacidad de olvidar. También “el hecho de que se considera la enfermedad como un exceso de sensibilidad ante la vida” (*RM II*, p. 34). Freud interviene con la más nutrida de cuantas manifestaciones tuvo con relación a Nietzsche, para señalar que aunque se tuviera como dato la infancia marcada por la muerte del padre (a quien Nietzsche vuelve a darle muerte en *Ecce Homo*), la personalidad de Nietzsche seguirá siendo un enigma. La enfermedad (Freud se inclina por el diagnóstico de parálisis progresiva) es el destino de Nietzsche, pues al quedar aislado por ella misma, sólo le queda volverse a su objeto homosexual que es su propio yo. Paradójicamente, señala Freud, es lo que le permite los hallazgos brillantes que logra hacer en su persona, proyectándolos hacia el exterior cuando la enfermedad avanza. Lo que ha descubierto en su propio yo como exigencia de la vida (*RM II*, p. 36). Digna de ser destacada es la posición de Freud respecto a *Ecce Homo*: no debe ser atribuido a su patología, y más si se tiene en cuenta la “maestría de la forma” conservada en la obra (p. 35).

Que Freud apreciaba la obra de Nietzsche es evidente, así lo confirma su declaración de que el grado de introspección alcanzado por el pensador nunca

²⁷⁷ Algunos de los intentos de clasificar la enfermedad de Nietzsche, van desde la mención de la supuesta homosexualidad y el papel que cumple en sus síntomas, hasta el planteamiento de que Nietzsche se enfermó “de la enfermedad de toda la humanidad”. O. Rank, considera que la grandeza de Nietzsche se debe a su disposición “sádica” original y la represión de ésta, de la que derivaría su oposición hacia el cristianismo “masoquista”. Oskar Rie, se inclina hacia un diagnóstico de psicosis.

había sido alcanzado por nadie, ni era probable que volviera a alcanzarse (p. 37). Pero no duda en apoyar la clasificación de moralista: “Lo que nos perturba es que Nietzsche transformó “es” en “debe”, lo cual es ajeno a la ciencia. En esto, después de todo, siguió siendo un moralista y no pudo librarse del teólogo” (p. 37). La intervención de Freud termina con la afirmación, ya mencionada, de no haber leído a Nietzsche, por un exceso:

El profesor Freud desearía mencionar que nunca pudo estudiar a Nietzsche, en parte a causa de la semejanza de sus descubrimientos intuitivos con nuestras laboriosas investigaciones y en parte a causa de la riqueza de sus ideas, que siempre le impidió a Freud pasar de la primera página en sus tentativas de leer a Nietzsche (*RM II*, p. 37).

O por abstinencia, como lo dice en 1914 en el ensayo sobre la historia del movimiento psicoanalítico: “Me rehusé el elevado goce de las obras de Nietzsche con esta motivación consciente: no quise que representación-expectativa²⁷⁸ de ninguna clase viniese a estorbarme en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas” (*Contribución a la historia*, Vol. p. 13). Es abstinentes porque sabe del impacto de la obra. Por ejemplo, el valor de Schopenhauer, para su doctrina de la represión. Así que no puede considerarse como falta de interés, más bien se trata de lo contrario. En la misma cita, a continuación, aclara: “Por ello, debía estar dispuesto -y lo estoy, de buena gana- a resignar cualquier pretensión de prioridad en aquellos frecuentes casos en que la laboriosa investigación psicoanalítica no puede más que corroborar las intelecciones obtenidas por los filósofos intuitivamente”. Aclaración que indica que Freud está impregnado, requerido constantemente, bombardeado por referencias nietzscheanas: “se encuentra a Nietzsche por doquier, a reserva de reiterar sin cesar el acto de sustraerse a él” (Assoun, 1984, p. 42).

Pero considero que una señal importante de lo que lo une teóricamente a Nietzsche, en opinión de Freud, está en sus últimas palabras en la sesión del 28 de octubre en las que muestra su negativa o su prudencia respecto de pronunciar un diagnóstico psicopatológico de Nietzsche, inclinándose por la

²⁷⁸ *Erwartungsvorstellung*, es traducida por L. Etcheverry como “representación-expectativa”, siguiendo la composición de la palabra. Otras traducciones: (idea preconcebida, representación anticipada).

“paresia”: “El proceso de relajación resultante de la paresia es lo que le dio la capacidad –extraordinaria realización – de poder ver a través de todos los sustratos y reconocer las pulsiones, que *son la base [de todo]*²⁷⁹ (Nunberg & Federn, p. 37). Son, pues, las pulsiones o instintos, aunque con una comprensión muy distinta, la base del nexo de estos hombres que tuvieron la capacidad de adentrarse en sí mismos.

Por supuesto, una de las afinidades que se suele dar por descontado es la del eterno retorno nietzscheano y la compulsión de repetición freudiana. Principalmente porque el mismo Freud señala el nexo entre las dos nociones (en el terreno de la conducta humana), en el capítulo 3 de *Más allá del principio de placer*. Allí para introducir el carácter *demoníaco* de la compulsión de repetición, dice, sin nombrar a Nietzsche:

Este «eterno retorno de lo igual» nos asombra poco cuando se trata de una conducta activa de tales personas y podemos descubrir el rasgo de carácter que permanece igual en ellas, exteriorizándose forzosamente en la repetición de idénticas vivencias. Nos sorprenden mucho más los casos en que la persona parece vivenciar pasivamente algo sustraído a su poder, a despecho de lo cual vivencia una y otra vez la repetición del mismo destino (p. 22)²⁸⁰.

Hubo “mediadores”, mensajeros, advertidos e interesados en establecer vínculos entre el intenso fenómeno que fue “Nietzsche” y los planteamientos de Freud. De tipo personal (Lou Andreas-Salomé, de quien dice Freud fue su nexo “real” con Nietzsche), filosóficos (el analista filósofo Otto Rank) y literarios (Thomas Mann, Arnold Zweig). Assoun (2008, pp. 5-7) ha propuesto una división de los momentos de la recepción freudiana de Nietzsche:

a) El tiempo, al que hemos hecho referencia, que corresponde al entusiasmo alrededor de las *Intempestivas* del círculo del joven Freud, pero más allá de estas, también por vía de J. Paneth, recibe el último Nietzsche, el de la transmutación de todos los valores (Assoun, 1984, p. 36). Y puede ser lo que inspira la expresión de Freud a Fliess en septiembre 21 de 1897 -en el momento en que se derrumba su construcción teórica acerca de la seducción paterna- el muy conocido “Ya no creo más en mi neurótica (...)”. Dicho texto lo continúa

²⁷⁹ Las cursivas son mías.

²⁸⁰ Sobre este punto volveré con relación a la idea de destino en Freud.

Freud con la descripción de lo ocurrido: la “conmoción de todos los valores”, de la que, sin embargo –dice- queda en pie su psicología (Freud, *Cartas a Fliess*, 2008, p. 286). Aunque, por supuesto, el término “valor” no tiene el mismo sentido que para Nietzsche, ya que para Freud, que trabaja en ese momento en los sueños, se trata más de “intensidades”, de intereses ligados a las representaciones que sufren desplazamientos (Assoun, 2008, pp. 33-34).

Quedó también el testimonio de su correspondencia con A. Zweig (carta del 12 de mayo de 1934)²⁸¹, en la que afirma que Nietzsche significó para él, en su juventud, una personalidad “noble y distinguida”²⁸² pero inaccesible, y que más tarde se había sentido “relacionado” con él, tanto, como el propio Zweig lo estaba en ese momento con el *Bilanz (Balance del judaísmo alemán*, un ensayo sobre la juventud judía en tiempos del nazismo). Tal comentario está hecho en el contexto de su desconfianza sobre el trabajo de Zweig sobre Nietzsche, una novela sobre “la enajenación de Nietzsche para escribir”, específicamente la euforia turinesa, el colapso o la enfermedad ya desencadenada. (Freud, S., & Zweig, A., 1980, pp. 82-86).

Zweig relacionaba estrechamente a Nietzsche, que había sido su dios de juventud con Freud, su dios del momento (o el superhombre), en tanto consideraba que Freud había realizado:

(...) lo que en Nietzsche sólo fue una pintura: el que ha vuelto a dar luz a la Antigüedad, el que ha revalorizado todos los valores, quien ha acabado con el cristianismo; el verdadero inmoralista y ateo, el que

²⁸¹ Freud, S., & Zweig, A. (1980, pp. 82-86).

²⁸² Assoun (2008, pp. 15-19) ha puesto atención al adjetivo “noble” con el que Freud califica a Nietzsche. El texto en alemán dice “nobleza”²⁸², que no refiere sólo a “distinción”, sino también al sentido nietzscheano: “elevación”, “altura”, como categoría ético-filosófica. Quiere decir, siguiendo diversos textos y definiciones de Nietzsche²⁸²: aptitud al reconocimiento, ausencia de miedo de sí mismo, incluso rebasamiento de sí mismo (*Más allá del bien y del mal*, p. 187)²⁸² una forma de obediencia a sí, asumir su egoísmo al tiempo que una cierta profundidad del sufrimiento. El alma aristocrática vendría siendo elevada, generosa, valiente, respetuosa de sí misma, creadora. Atmósfera de las alturas, como en *Ecce Homo*: “El que sabe respirar la atmósfera que llena mi obra sabe lo que es una atmósfera de las alturas y que el aire allí es vivo. Es necesario haber sido creado para dicha atmósfera, de otro modo se corre el riesgo de enfriarse mucho. El hielo está cerca, la soledad es enorme — ¡pero ved con qué tranquilidad reposa todo en la luz! ¡Ved qué libremente se respira! ¡Cuántas cosas se sienten debajo de nosotros!” (p). Freud, respiraría más bien mal en las alturas como le expresó a Ludwig Binswanger del 8 de octubre de 1936: “Siempre me he alojado en la planta baja y en el subsuelo del edificio”. Habría una cierta idea de “nobleza” en Freud pero desanudada de la soberbia narcisística de los “ideales” (Assoun, 2008, p. 19)

ha dado un nuevo nombre a los impulsos humanos, el crítico de toda la evolución cultural hasta nuestros días y el que ha hecho todas las demás cosas que le son atribuibles solamente a usted, que ha sabido evitar siempre todas las distorsiones y locuras puesto que ha inventado el psicoanálisis y no el Zaratustra” (Freud, S., & Zweig, A., 1980, p. 82)

Freud se negó en varias ocasiones a hacer una patografía de Nietzsche, se mantuvo reservado acerca de pronunciarse por un diagnóstico (como se ha visto, más inclinado por el de parálisis progresiva), no sólo por tratarse de una persona de “nuestro tiempo”, con una influencia tan viva, sino porque al tratarse de una enfermedad la dificultad de hacer un “retrato”, que se mantuviera fiel a la realidad histórica, era casi imposible. Por último, una incomodidad que expresa así: “No sé si lo que expongo aquí constituye mi verdadera argumentación en contra de sus planes. Posiblemente aquí tenga mucho que ver la relación que usted establece entre ambos: él y yo” (Freud, S., & Zweig, A., 1980, p. 85; Jones, Vol 3, p. 477).

b) Habría un segundo momento, una especie de reencuentro con la obra de Nietzsche, también ambivalente, en el momento de surgimiento del psicoanálisis, que se daría a partir del reconocimiento de la afinidad en la empresa de dar nombres nuevos a cosas que no lo tenían (Cf. la definición nietzscheana de la verdadera originalidad en *GC*, 3, p. 261) y el contraste de los códigos tan diferentes para elegir estos nombres, que según su propia convicción y como lo expresó directamente, terminan por cambiar “la cosa”. Así, Nietzsche comienza a ser citado en la obra de Freud en torno a inconsciente, sexualidad y sueños, alrededor de 1900.

En *La interpretación de los sueños* en los capítulos en los que plantea su propia concepción del sueño, hay dos referencias a Nietzsche. Una en el capítulo VI “El trabajo del sueño”, en la que no lo menciona directamente, sin embargo recurre a la conocida expresión nietzscheana mediante una adaptación: “la subversión²⁸³ de todos los valores psíquicos”, para explicar el mecanismo de deformación onírica: el desplazamiento de intensidades y la condensación. La otra, en el capítulo VII titulado “La psicología de los procesos oníricos”, el

²⁸³ Transvaloración, según la nueva traducción.

principal capítulo teórico de esta obra. Específicamente cuando trata de la regresión en el sueño para apoyarse y reconocer la intuición nietzscheana respecto al valor, podríamos decir, arqueológico de los sueños, que citaré más adelante.

Una muestra preciosa de ese valor que le otorga Nietzsche a los sueños está consignado en la carta 235 a Fliess, el 1 de febrero de 1900, en la que dice que se ha procurado Nietzsche: “en quien espero encontrar las palabras para mucho de lo que permanece mudo en mí, pero no lo he abierto todavía. Provisionalmente demasiado inerte” (Freud, 2008, p. 437)²⁸⁴. Pereza, inercia, que Assoun toma como el indicio de una inhibición compleja (ante un exceso de interés²⁸⁵, en la medida en que presiente un lenguaje que le concierne profundamente) que expresa que para poder leer a Nietzsche, Freud debía cambiar de lenguaje (Assoun, 1984, p. 35).

c) Un tercer momento, alrededor de 1914, en el que la “pre-ciencia nietzscheana de la cosa analítica” (Assoun, 2008) es evidente, no sólo porque Freud lo considera como “anticipador” de la doctrina psicoanalítica²⁸⁶ en la *Autobiografía*, sino porque lo constituye en un “precursor”, sin que por otra parte deje ver claramente en qué consistiría tal filiación. Será a través de la amistad de Lou Andreas-Salomé, a quien conoce en el 3 Congreso de Psicoanálisis en Weimar (1911), que revivirá el contacto con la persona y el espíritu de la obra de Nietzsche, a la que en ese momento, Freud ya tiene acceso, como se ha visto, desde 1908 en la Sociedad Psicoanalítica de Viena, en las sesiones de los miércoles²⁸⁷.

²⁸⁴ En la traducción de la cita de Assoun dice: “palabras para muchas de las cosas que permanecen mudas en mí, pero aún no he abierto el libro. Demasiado perezoso por el momento”. Esta carta, que no había sido publicada hasta la nueva edición de la correspondencia Freud-Fliess, en 2008, se encuentra una referencia en M. Schur (1980, p. 298).

²⁸⁵ Como lo había dicho en las actas, sesión del 1 de abril de 1908.

²⁸⁶ “A Nietzsche, otro filósofo cuyos presagios y opiniones coinciden con frecuencia, de un modo sorprendente, con los laboriosos resultados del psicoanálisis, he evitado leerlo durante mucho tiempo, pues más que la prioridad me importaba conservarme libre de toda influencia” (*Autobiografía*, p. 56)

²⁸⁷ Durante el congreso, Jones y Sachs realizan la visita a Elisabeth Nietzsche de Förster para hablarle del congreso y de las similitudes del psicoanálisis con el pensamiento de Nietzsche (Jones, 1976a, p. 97). A tal punto llegaba el interés por Nietzsche.

Es curioso que Freud diga que, al final, el único nexo “real” entre Nietzsche y él había sido Lou Andreas-Salomé. Se trata de un nexo silencioso, porque hubo la intención mutua de no ahondar en ello. Casi que se reduce al intercambio en torno al valor o lugar del sufrimiento en la vida, y se da a partir del texto de la *Oración a la vida*²⁸⁸ de Andreas-Salomé, al que Nietzsche puso música (*Himno a la vida*). Se trata de dos conversaciones, en 1912 y su rememoración en 1928. El relato interesa porque toca aspectos cruciales de las posiciones divergentes de Nietzsche y Freud frente al sufrimiento:

El gusto de estas cosas iba muy poco con Freud; no podía gustarle a la enfática sobriedad de su expresión lo que una criatura en su primera juventud -ni experimentada ni sometida a prueba- hubiese podido permitirse, con toda justicia, de entusiásticas exageraciones. Alegre y amistosamente, en el mejor de los humores, leyó en voz alta los últimos versos: Plegó la hoja, golpeó con ella el respaldo del sillón, y dijo: « ¡No! Sabe usted, por ahí no pasaría. ¡Me basta y me sobra un buen catarro crónico para curarme de semejantes deseos!». En aquel otoño en Tegel (en 1928) volvimos a hablar de esto (Freud venía padeciendo cinco años con su cáncer de mandíbula). ¿Se acordaba todavía de la conversación de hacía tantos años? Sí, claro que se acordaba, e incluso de lo que habíamos seguido hablando después. No sé por qué le hice la pregunta: dentro de mí horadaba el saber de los años espantosos, difíciles y terribles que venía sufriendo, años durante los cuales todos los que le rodeábamos, todos, todos, estábamos obligados a preguntarnos qué es lo que serían capaces de aguantar todavía las fuerzas humanas. Y entonces sucedió algo que ni yo misma comprendí, algo que ya no hubo fuerza

²⁸⁸ *Oración a la vida*

¡Sin duda, un amigo ama a un amigo
como yo te amo a ti, vida llena de enigmas!
Lo mismo si me has hecho gritar de gozo que llorar,
lo mismo si me has dado sufrimiento que placer,
yo te amo con tu felicidad y tu aflicción:
y si es necesario que me aniquiles,
me arrancaré de tus brazos con dolor,
como se arranca el amigo del pecho de su amigo.
Con todas mis fuerzas te abrazo:
¡deja que tu llama encienda mi espíritu
y que, en el ardor de la lucha,
encuentre yo la solución al enigma de tu ser!
¡Pensar y vivir durante milenios,
arroja plenamente tu contenido!
Si ya no te queda ninguna felicidad que darme,
¡bien!, ¡aún tienes tu sufrimiento!

alguna que pudiera retener, lo que se me escapó de entre los labios temblorosos, en protesta contra su destino y su martirio:

-Aquello que yo una vez parloteé en mi entusiasmo, ¡usted lo ha hecho!

Después de lo cual, «espantada» por la franqueza de mi alusión, me eché a llorar ruidosa e incontroladamente. Freud no respondió. Sólo sentí su brazo alrededor de mí. (Andreas-Salomé, 1984, pp. 151-152)

En su escrito de 1894 (Cf. Cap. II) Andreas-Salomé había considerado la exacerbación del sufrimiento (casi masoquista) de Nietzsche que termina revirtiendo en un gozo de vivir. Freud señala con su respuesta, podemos decir con Assoun, una posición frente al sufrimiento de reconocimiento pero a la vez distancia de la exaltación masoquista y el pathos de ese dolor. La observación de Assoun, que considero pertinente, es que más que acercarle el texto de Nietzsche, Andreas-Salomé le acerca algo de la “cosa” nietzscheana, o podemos decir, pone algo de “carne”, algo de real en esa relación (Cf. Assoun, 2008, p. 25). También su idea de que un dolor físico bastaría para no desear de ninguna manera otro tipo de dolor; incluso, que un dolor corporal no dejaría libido para un sufrimiento neurótico (Cf. *Introducción al narcisismo*).

d) Esta segunda conversación tiene lugar en 1928 en el período de la refundición metapsicológica entre 1920-1930, después de *Más allá del principio de placer*. Aquí se daría el cuarto y decisivo momento de la recepción de Nietzsche por Freud, y en el que la pulsión de muerte revela al Freud lector de *La voluntad de poder*. Nietzsche estará más presente (fuertemente presente), y Freud ya no siente necesidad de citarlo (Cf. Assoun, 2008). Sobre esto trataré en el siguiente apartado, pero antes conviene señalar otras referencias a Nietzsche en la obra freudiana:

Después de *La interpretación de los sueños*, Freud se refiere a Nietzsche en varias ocasiones otorgándole un lugar prevalente como conocedor de las particularidades psíquicas. En una nota agregada en 1910 a *Psicopatología de la vida cotidiana*²⁸⁹, recurre a Nietzsche intentando explicar el olvido de lo molesto o lo contradictorio, el impedimento del recuerdo asociado al displacer; olvido

²⁸⁹ Hay otra mención de Nietzsche, pero es indirecta: a través del relato de una paciente de Sandor Ferenczi que alude a la enfermedad y la supuesta homosexualidad de Nietzsche (p. 33).

que es el resultado de un conflicto en el que termina venciendo el orgullo sobre la memoria:

A. Pick (1905) ha compilado recientemente una serie de citas de autores que aprecian el influjo de factores afectivos sobre la memoria y reconocen -con mayor o menor claridad- la contribución que el afán por defenderse de un displacer presta al olvido. Pero ninguno de nosotros ha podido describir el fenómeno, ni su fundamento psicológico, de manera tan exhaustiva e impresionante a la vez como Nietzsche en uno de sus aforismos (*Jenseits von Gut und Böse, Más allá del bien y del mal*, IV, 68): «"Yo lo he hecho", dice mi memoria. "Yo no puedo haberla hecho", dice mi orgullo, y se mantiene inflexible. Al fin... cede la memoria» (Vol. VI, p. 145 n. 23)²⁹⁰.

Otras referencias se encuentran en el historial de Schreber de 1911 (Vol. XII, p. 51)²⁹¹, en la que afirma que buscar todo lo grande y sublime de la naturaleza es una forma de reencontrar el padre perdido de la infancia. El himno de Nietzsche "Antes del nacimiento del Sol" en la tercera parte de Zaratustra le evoca ese sentimiento, la añoranza de padre de quien perdió el suyo teniendo sólo cinco años. También recurre a Zaratustra en *El delincuente por sentimiento de culpabilidad* (Vol XIV, p. 339), en *Tipos de carácter descubiertos por la labor analítica*, para decir que en los "oscuros aforismos" de Nietzsche ("El pálido delincuente") son patentes "la preexistencia del sentimiento de culpa y el recurso a la falta para su racionalización", hipótesis que sostiene en ese escrito.

Del Superhombre hay una referencia ubicándolo en analogía con el padre de la horda primitiva (de *Tótem y Tabú*) en *Psicología de las masas y análisis del yo* de 1921. Sobre esto trataré brevemente más adelante. Es paradójico que esta analogía tenga gran importancia a la hora de precisar las diferencias. En la *Presentación autobiográfica* de 1925, cuando siente necesidad de aclarar que no ha perdido el anclaje con la observación clínica, ni se ha dejado seducir por la

²⁹⁰ El aforismo de Nietzsche que cita (esta vez con referencia precisa) lo mencionó durante el tratamiento su paciente Ernst Lanzer (el nombrado "Hombre de las ratas", tal como registra Freud en el texto publicado sobre el caso en 1909 (vol. 10, p. 145).

²⁹¹ *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*

pura especulación, trae a colación las coincidencias con Schopenhauer²⁹² en primer lugar, y Nietzsche en el segundo:

En cuanto a Nietzsche, el otro filósofo cuyas intuiciones e intelecciones coinciden a menudo de la manera más asombrosa con los resultados que el psicoanálisis logró con trabajo, lo he rehuido durante mucho tiempo por eso mismo; me importa mucho menos la prioridad que conservar mi posición imparcial” (Vol. XX, p. 56). En las Conferencias de Introducción al psicoanálisis (31^a. “La descomposición de la vida psíquica”: 67), menciona a Nietzsche como fuente primera del uso de “Ello”: “Entonces, ya no usaremos más «inconsciente» en el sentido sistemático y daremos un nombre mejor, libre de malentendidos, a lo que hasta ahora designábamos así. Apuntalándonos en el uso idiomático (o uso verbal)²⁹³ de Nietzsche, y siguiendo una incitación de Georg Groddeck [1923], en lo sucesivo lo llamaremos «el ello». Este pronombre impersonal parece particularmente adecuado para expresar el principal carácter de esta provincia anímica, su ajenidad respecto del yo, en el sentido de lo impersonal.

Pulsión y voluntad de poder

Hay analogías entre Nietzsche y Freud, sin embargo, pueden no resistir una inspección profunda que dejaría ver su carácter engañoso. Señalaré, siguiendo a Assoun, una diferencia general: Freud opone, contra las ilusiones de la religión, de la filosofía e incluso del arte, la ciencia como realidad o al menos como lo único que al hombre le resta esperar. Nietzsche, en cambio, señala la ilusión moderna de la ciencia (Assoun, 1984, p. 234). Pero la divergencia central, en cuanto concierne a este trabajo, se da en torno a dos polos: el concepto de pulsión (puesto que hay en ellos un modelo distinto de desciframiento del instinto)²⁹⁴; y las nociones de genealogía de la voluntad de poder y metapsicología de la pulsión de muerte (Cf. Assoun, 2008, p. 25).

²⁹² De Schopenhauer dice: “[...] No sólo conoció el primado de la afectividad y la eminente significación de la sexualidad, sino aun el mecanismo de la represión, pero las coincidencias no pueden atribuirse a la familiaridad que tuviera con su doctrina pues “he leído a Schopenhauer tarde en mi vida” (PA, pp. 55-56)

²⁹³ Parece decir que el acuerdo se da más en el uso verbal que en el contenido.

²⁹⁴ Assoun realizó una largo pero no exhaustivo listado (según dice), de los usos del *Trieb* en el discurso de Nietzsche. Se ve así la facilidad con la que Nietzsche “creaba” pulsiones (en lo que se podría calificar como “onmipotencia de la instintividad”), agregando la palabra *Trieb* al final de un término o agregando un adjetivo, e.g. *Weltrieb*, *politische Triebe*, *Trieb zur Wissenschaft*,

En Nietzsche el instinto es una expresión vital, la voz imperiosa del organismo. Si nos remontamos al origen del concepto en la obra de Freud, en *Proyecto de una psicología para neurólogos*²⁹⁵, notaremos que Freud introduce, en primera instancia, de manera discreta el instinto y la pulsión²⁹⁶ (*Trieb*) en el psiquismo, intercambiándolo indistintamente con la noción de excitación (que será central en la economía conceptual ulterior en la que predominará la definición de la pulsión como representante psíquico de la excitación (Cf. Assoun, pp. 89-90; Freud en *Pulsiones y sus destinos*). La pulsión, aunque vislumbrada, no ha recibido aún nombre, el interés está centrado en las operaciones defensivas de las excitaciones endógenas. Como lo señala J. Strachey en la introducción del texto, las fuerzas interiores son en este momento un poco más que reacciones secundarias a las fuerzas exteriores, el

Kulturtrieb, y así, muchos más. Véase el “instinto histórico” y los perjuicios del “instinto de conocimiento” (*Erkenntnistrieb*) de la *Segunda intempestiva*. Por supuesto, no les asigna la misma importancia. En cambio Freud nombró un número limitado de pulsiones: *Partialtrieb*, *Selbsterhaltungstrieb*, *Sexualtrieb*, *Ichtrieb*, *Todestriebe*, *Lebenstriebe*, *Bemächtigungstrieb*, *Agressionstrieb*, *Destruktionstrieb*, y algunos empleos coyunturales (Cf. Assoun, 1984, pp. 82-83, n. 27).

²⁹⁵ En su *Proyecto de psicología para neurólogos* de 1895 estaba esbozada la traducción que hará Freud de la biología y la neurología, a lo psíquico. El 8 de noviembre de 1895 en una carta a su íntimo amigo Wilhelm Fliess (Freud, 2008), le informaba haber arrojado todos los manuscritos de la psicología a un cajón. Agotado, irritado, confundido, e incapaz de dominar las cosas, dejó todo de lado y se volcó a otras cuestiones (Carta 81, p. 154). Y el 29 de noviembre consigna: “Ya no comprendo el estado de espíritu en el que incubé la psicología; no concibo que haya podido enjaretártela” (Carta 82, p. 159). Antes, el 16 de agosto de 1895 le escribía: “La psicología es realmente una cruz. Sin duda es mucho más sano jugar a los bolos y recolectar setas. No quería otra cosa que explicar la defensa, pero “explicar algo” desde el seno de la naturaleza misma. Me he visto obligado a reelaborar el problema de la cualidad, el dormir, el recuerdo, en suma, toda la psicología” (Freud, 2008, p. 140). Así, el *Proyecto* desapareció del horizonte, hasta que cincuenta años más tarde surgió junto a la correspondencia con Fliess, posterior a la muerte de Freud.

²⁹⁶ La palabra *Trieb*, no aparece en los textos de Freud hasta *Tres ensayos* de 1905. En lengua alemana existen las dos palabras *Instinkt* y *Trieb* y Freud utiliza ambas, en usos diferenciados. Cf. El *Diccionario de psicoanálisis* de Jean Laplanche y Jean Bertrand Pontalis (Pulsión, p. 324-327). El término *Trieb* es de raíz germánica, de uso muy antiguo, y nótese que Freud se enorgullece de la presencia del término en la lengua alemana, en la que aún conserva el matiz de empuje o de presión: “un término que muchas lenguas modernas nos envidian” (*¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?*, Vol. XX, p. 187). Y como resalta el *Diccionario*: “el acento recae menos en una finalidad precisa que en una orientación general, y subraya el carácter irrepresible del empuje más que la fijeza del fin y del objeto”. *Instinkt*, en cambio está en el ámbito de las teorías biológicas y con la fijeza del comportamiento del animal. De ahí lo apropiado de traducir *Trieb* como pulsión. Cf. asimismo José Luis Etcheverry (*Sobre la versión castellana de las Obras Completas*, pp. 49-56), quien señala que el término se aloja mejor dentro de la filosofía clásica alemana, específicamente Fichte (p. 50). El mismo caso se aplica a la lengua francesa, lengua de los autores del diccionario. James Strachey, traductor oficial de las *Obras Completas* de Freud al inglés, optó por *instinct*, aunque otros autores ingleses han elegido *drive*, para privilegiar la acepción de “empuje”.

Ello aún está por construirse. Freud habla de estímulos endógenos que parten del elemento corporal mismo y dan lugar a las grandes necesidades: hambre, respiración, sexualidad (Freud, *PP*, pp. 334, 341).

No hay en el comienzo nada de la forma triunfante del instinto que hay en Nietzsche como lo señaló Assoun (1984, p. 87); más bien una concepción fisicalista (basado en el discurso anatomo-fisiológico desde Helmholtz hasta Brücke, inserto en “el sistema material de fuerzas que define el organismo” (Ibíd. p. 102). El instinto es más un requisito somático que obliga a moderar la tendencia general a la “hemorragia energética”²⁹⁷. Por esto Assoun califica el sistema psico-orgánico de Freud como crónicamente deficitario (también la noción de deseo tiene esa connotación de carencia), puesto que los instintos, lejos de enriquecerlo, “le imponen una avaricia coyuntural y limitada” (Ibíd.). En este momento para Freud el instinto parece ser más “una circunstancia del sistema nervioso”, un impulso que mantiene la actividad psíquica, pero nada que “cree” (Assoun, 2008, p. 88).

Strachey, el traductor al inglés de las *Obras Completas* de Freud, considera que la más fundamental de las hipótesis freudianas es la noción de “cantidad desplazable”: “en las funciones psíquicas cabe distinguir algo (monto de afecto, suma de excitación) que tiene todas las propiedades de una cantidad [...]; algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga...” (*Las neuropsicosis de defensa*, 1894, Vol. 3, p. 61). La noción de *Drang* (que Assoun traduce como presión²⁹⁸), característica de la pulsión y que considerará como el “motor”, Freud la define como un sobrante, excedente impuesto al aparato psíquico; por esto no podría considerarse como *primum movens* creador. Antes bien, el sistema psíquico tiende a la inercia. Todo

²⁹⁷ Un ejemplo de esta concepción, la da en el Manuscrito G., de aproximadamente enero de 1895: “¿Cómo se pueden explicar ahora los efectos de la melancolía? La mejor descripción: *Inhibición psíquica con empobrecimiento querencial, y dolor por ello*. Cabe pensar que, si [el] grupo sexual psíquico pierde muy intensamente capacidad de excitación, se forme por así decir una *contracción en lo psíquico* que tenga un efecto de succión sobre las capacidades de excitación contiguas. Las neuronas asociadas se ven precisadas a ceder su excitación, *lo cual produce dolor*. En efecto, la suelta de asociaciones es siempre dolorosa. Como si fuera por *hemorragia interna* se genera un empobrecimiento de excitación, del reservorio libre, que se da a conocer en las otras querencias y operaciones. Como inhibición, esta contracción tiene el efecto de una herida análogamente al dolor” (Freud, 2008, *CF*, p. 103).

²⁹⁸ “Poussé” en francés.

pareciera confluír en que no sea perturbado este “principio”. De modo que el aparato psíquico sale de su letargo sólo mediante un esfuerzo, un “hay que hacer”, que por otra parte, no es penoso: “Por esto el sistema de neuronas (es el estado de los conceptos en ese momento) está forzado a resignar la originaria tendencia a la inercia, es decir, al nivel cero. Tiene que admitir un acopio de $Q\eta$ ²⁹⁹ para solventar las demandas de la acción específica” (Cf. *PP*, p. 341).

Este principio es quebrantado desde el comienzo por otra constelación: el cuerpo, con sus estímulos endógenos y grandes necesidades como el hambre, la respiración, la sexualidad, que deben ser descargados. De estos estímulos el organismo no se puede sustraer como de los estímulos exteriores, no puede aplicar su Q ³⁰⁰ para huir de éstos. Sólo cesan bajo precisas condiciones que tienen que realizarse en el mundo exterior; por ejemplo, la necesidad de alimento. Así, la pulsión es primero señal, luego respuesta, y su destino es abolirse con su satisfacción (Ibíd.). Todo esto puede resumirse como el apremio de la vida.

El texto por excelencia sobre las pulsiones es *Pulsiones y destinos de pulsión* de 1915. Allí se encuentra la definición canónica de pulsión:

(...) la «pulsión» nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal (*PD*, p. 117).

En conexión con elementos como son: esfuerzo, meta, objeto, fuente de la pulsión, Freud se dedica a plantear los modos de tramitación de esa fuerza constante de la que no vale la huida (Cf. El trastorno hacia lo contrario, la vuelta hacia la persona propia, la represión, la sublimación). Sin embargo, me interesa resaltar otros aspectos de la pulsión freudiana. En 1926 en su artículo *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?* define las pulsiones ante “un juez imparcial”:

²⁹⁹ Según la nomenclatura de Freud, Q es cantidad (en general, o aquella que tiene el mismo orden de magnitud que las cantidades del mundo externo) (*PP*, p. 337). Para Strachey, aparte de que Freud quiere presentar Q como cantidad material, aparece en dos formas diferenciables: Cantidad corriente que pasa de una neurona a otra y, la segunda, más estática se presenta en una neurona investida, ya llena de una cierta cantidad (Cf. *PP*, Apéndice C. *La naturaleza de Q*, p. 441). $Q\eta$ cuyo orden de magnitud es el intercelular (*PP*, p. 337).

³⁰⁰ Véase nota anterior.

Llamamos a estas necesidades corporales, en la medida en que constituyen estimulaciones para la actividad anímica, «*Triebe*» {«pulsiones»}, un término que muchas lenguas modernas nos envidian. (...) Ahora bien, ¿qué quieren las pulsiones? Satisfacción, es decir, la producción de aquellas situaciones en que pueden extinguirse las necesidades corporales. Una rebaja de la tensión de necesidad es sentida por nuestro órgano de conciencia como placentera, y su aumento es pronto sentido como displacer. A partir de estas oscilaciones nace la serie de sensaciones de placer-displacer, de acuerdo con la cual el aparato anímico en su conjunto regula su actividad. Hablamos entonces de un imperio del principio de placer” (*¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?*, Vol. XX, p. 187).

Si Nietzsche y Freud han sido considerados hermeneutas del instinto, ha sido en la medida en que lo toman como objeto, yendo más allá de la concepción romántica³⁰¹. Y parten, ambos, de un posible saber sobre ese objeto. De esta forma la psicología nietzscheana y el psicoanálisis freudiano, se constituyen en la forma de aprehensión de este objeto, elevado al rango de objeto de saber y de diagnóstico.

En cuanto a la voluntad de poder, la pregunta de Assoun es interesante: ¿Qué querer es ese que tiene como objeto el poder? (*Cf. Assoun, 2008, p. 26*). Pero el poder no es su objeto sino su motor (p. 29). Por esto, en un segundo momento, cuando Freud reconoce el lugar que el poder tiene en la economía pulsional, entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte, deja que el término “voluntad de poder” penetre en su texto (p. 27). De este modo, abundan menciones a una “voluntad de poder” en la obra de Freud, entendida como pulsión de apoderamiento, de dominio, perteneciente a las pulsiones del yo (opuestas a las sexuales)³⁰², pero reticente, en un primer momento, a otorgarle

³⁰¹ De la que Nietzsche, y en cierto sentido también Freud, hereda la noción de instinto. Para una historia condensada de “las capas de sentido” heredadas por ambos *Cf. Assoun, 1984, pp. 91-103*.

³⁰² En *Tres ensayos*, dice: “La historia de la cultura humana nos enseña, fuera de toda duda, que crueldad y pulsión sexual se copertenecen de la manera más estrecha. Para esclarecer ese nexo, empero, no se ha ido más allá de insistir en el componente agresivo de la libido. Según algunos autores, esa agresión que va mezclada con la pulsión sexual es en verdad un resto de apetitos canibólicos; sería, entonces, una coparticipación del aparato de apoderamiento, que sirve a la satisfacción de la otra gran necesidad, ontogenéticamente más antigua” (*TE*, p. 144). Y más adelante: “Con independencia aún mayor respecto de las otras prácticas sexuales ligadas a las zonas erógenas, se desarrollan en el niño los componentes crueles de la pulsión sexual. La crueldad es cosa enteramente natural en el carácter infantil; en efecto, la inhibición en virtud de la cual la pulsión de apoderamiento se detiene ante el dolor del otro, la capacidad de

la primacía que sí tuvo la libido (Cf. Assoun, 2008, p. 27, n. 2; y también el diferendo Freud-Adler, principalmente en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* de 1914)³⁰³.

Freud utiliza por primera vez la expresión “pulsión de apoderamiento” en *Tres ensayos de teoría sexual* de 1905, pero se trata de notas agregadas en 1915. Dubitativo respecto a esta pulsión que no tendría propiamente como fin el sufrimiento del otro sino que directamente el “otro” no es tenido en cuenta, en ese momento, es considerada como fuente de la crueldad. Es independiente de la sexualidad uniéndosele más tarde³⁰⁴. Incluso, Freud llega a plantear una supuesta pulsión de saber (que desaparecerá como tal en su obra, o al menos la subordinará a otras) considerada como una vertiente sublimada de la pulsión de apoderamiento en su combinación con la pulsión de “ver” (Cf. *TE*, pp. 176-177). Es decir, lo que empuja a saber se deriva de la pulsión de apoderamiento, más el placer de la visión.

compadecerse, se desarrollan relativamente tarde. Es notorio que no se ha logrado todavía el análisis psicológico exhaustivo de esta pulsión. Nos es lícito suponer que la moción cruel proviene de la *pulsión de apoderamiento* y emerge en la vida sexual en una época en que los genitales no han asumido aún el papel que desempeñarán después” (*TE*, p. 175).

³⁰³ Freud dedica varias páginas de refutación a Adler acerca de su “psicología individual”, la inferioridad de órgano y la voluntad de poder como potencia agresiva (*OC*, Vol. 20, pp. 49-56). En la *Epicrisis de Análisis de la fobia de un niño de cinco años* de 1909, había expresado: “Me parece que Adler ha hipostasiado sin razón, en una pulsión particular, lo que es un carácter universal e insoslayable de todas las pulsiones, a saber, lo “pulsional” {*Triebhaft*}, lo esforzante {*drängend*} en ellas, lo que podemos describir como la aptitud para dar un empujón a la motilidad. Y entonces, de las otras pulsiones no le restó más que su referencia a una meta, después que merced a la «pulsión de agresión» se les había quitado la referencia a los medios para alcanzar esa meta. A pesar de toda la incertidumbre y oscuridad de nuestra doctrina de las pulsiones, prefiero atenerme provisionalmente a la concepción habitual, que deja a cada pulsión su capacidad propia para devenir agresiva; así, en las dos pulsiones que en nuestro Hans llegaron a la represión, yo discerniría los componentes, de antiguo consabidos, de la libido sexual”. Allí mismo agrega en 1923, que él ha establecido (después de 1920) una “pulsión de agresión” que no coincide con la de Adler y que prefiere llamar “pulsión de destrucción o de muerte” (pp. 112-113).

En *El malestar en la cultura* de 1930: “Admito que en el sadismo y el masoquismo hemos tenido siempre ante nuestros ojos las exteriorizaciones de la pulsión de destrucción, dirigida hacia afuera y hacia adentro, con fuerte liga de erotismo; pero ya no comprendo que podamos pasar por alto la ubicuidad de la agresión y destrucción no eróticas, y dejemos de asignarle la posición que se merece en la interpretación de la vida” (pp. 115-116).

³⁰⁴ “(...) la capacidad de compadecerse, se desarrollan relativamente tarde. Es notorio que no se ha logrado todavía el análisis psicológico exhaustivo de esta pulsión. Nos es lícito suponer que la moción cruel proviene de la pulsión de apoderamiento y emerge en la vida sexual en una época en que los genitales no han asumido aún el papel que desempeñarán después. Por tanto, gobierna una fase de la vida sexual que más adelante describiremos como organización pregenital” (*TE*, p. 175).

Por otra parte, a partir de 1913, el sadismo pasará a estar al servicio de la pulsión sexual hasta que aclare su procedencia de la pulsión de muerte en 1920³⁰⁵. De las diversas expresiones de Freud acerca de una “voluntad de poder”, tal vez la que la muestra como fuerza análoga, tal como la libido es para las pulsiones sexuales, aparece en *Una dificultad del psicoanálisis* de 1917. Allí el querer conservarse y la voluntad de poder serían el equivalente para las pulsiones yoicas:

(...) La concepción popular divide entre hambre y amor como subrogantes de las pulsiones: de las que puján por conservar al individuo y de las que aspiran a su reproducción. Adhiriendo a esta sugerente separación, nosotros distinguimos también en el psicoanálisis entre las pulsiones de autoconservación o yoicas y las pulsiones sexuales, y llamamos libido -apetencia sexual- a la fuerza con que la pulsión sexual emerge en la vida anímica, por analogía con lo que son el hambre, la voluntad de poder, etc., respecto de las pulsiones yoicas ³⁰⁶ (p. 129).

Justamente el lugar de las pulsiones yoicas en la economía psíquica quedará reestructurado cuando sea propuesto el nuevo dualismo pulsional, Eros y pulsión de muerte, quedando subsumidas, curiosamente, en la pulsión de muerte. La novedad de la pulsión de muerte iría en contra de la concepción nietzscheana de voluntad de poder como autoconservación ilimitada. Es necesario aclarar que no es precisamente lo que dice Nietzsche, si atendemos los pasajes de la crítica a Spinoza, en los que no se trata de conservarse como de un querer devenir más³⁰⁷. Pero en Freud, la meta de la pulsión de muerte es la vuelta a un estado anterior, inorgánico, es la destrucción.

³⁰⁵ Para Freud, la agresividad, en últimas, pertenecerá a la esfera de la pulsión de muerte, tal como queda definido después de *Más allá del principio de placer*.

³⁰⁶ Freud propone modificaciones a su clasificación dualista de las pulsiones (siempre conservada), luego de su primera presentación en 1905 en *Tres ensayos*, como primera oposición entre *pulsiones de autoconservación* y *pulsiones sexuales*. Siempre mantuvo la idea de pulsiones sexuales al servicio del placer, y aquellas que tienden a la conservación del individuo. En 1910 (*La perturbación psicógena*: 211), están últimas serán llamadas “pulsiones yoicas”. En 1914 (*Introducción al narcisismo*) no se trata propiamente de clasificación de las pulsiones sino de la oposición libido del yo, libido objetal. Ya en 1915 en *Pulsiones y destinos de pulsión*, resta importancia a la oposición entre pulsiones yoicas o de autoconservación y pulsiones sexuales, sin proponer ninguna nueva distinción; y 1920 (*Más allá del principio de placer*) la oposición que sostendrá hasta el final: pulsiones de vida y pulsiones de muerte.

³⁰⁷ “Todo lo viviente se puede mostrar clarísimamente que lo hace todo no para conservarse sino para devenir más” (FP 14[24], p. 160). Crítica a Spinoza, citada en Cap. II.

Al comienzo Freud hace equivaler pulsión de destrucción con una pulsión de “apoderamiento”, según el énfasis se ponga sobre la destrucción o la apropiación (Cf. Assoun, 2008, pp. 28-29). La voluntad de poder, tal como Freud la utiliza, es la externalización o puesta en acto de la pulsión de muerte (no se sabe bien cómo, dice Assoun, acertadamente); resistiéndose, sin embargo, a cualquier imaginarización del “poder” como efecto de suponer una afirmación tal como el gran sí a la vida de Nietzsche (Assoun, *Ibíd.*, p. 31). Así, el poder en Freud, no es la última palabra del deseo. A pesar de eso, en cierto sentido el poder podría ser una estrategia libidinal en el sentido en que la libido tiene “poder” para ligar, para intrincar (mezcla y desmezcla) las pulsiones de vida y muerte³⁰⁸.

Ahora bien, cuando Freud se refiere al Superhombre de Nietzsche, lo hace ubicándolo en la matriz narcisista de la omnipotencia. La analogía con el padre de la horda primitiva (hipótesis freudiana en *Tótem y Tabú*) que trae a colación en *Psicología de las masas y análisis del yo* de 1921, muestra claramente esta idea: “En los albores de la historia humana él fue el superhombre que Nietzsche esperaba del futuro” (*PM*, p. 118). Continúa diciendo: “El padre de la horda primordial era libre. Sus actos intelectuales eran fuertes e independientes aun en el aislamiento, y su voluntad no necesitaba ser refrendada por los otros (...)”. Con lo que describe el narcisismo del conductor de la horda (ese protopadre), quien no necesita del amor de otro para conducirse él mismo.

Para Freud, sólo el amor pone límites al narcisismo y por eso pasa a ser factor de cultura (*Ibíd.*). En este sentido, el superhombre está “fuera” como el padre de la horda. Tenemos así, lejos de una teoría de interiorización de la ley paterna cuyo residuo es el superyó, la “figura de un intruso” que infecta esa inocencia desde el exterior, hasta ser interiorizado como una gangrena con su ideal de ascetismo (el sacerdote). De este modo “la inocencia del devenir” en Nietzsche, podría entenderse como basada en un modelo “materno” en cuanto “goce primario del deseo de inclusión”, satisfacción infinita (Cf. Assoun, 1984, p. 242).

³⁰⁸ Tema que desarrolla en *El yo y el Ello* de 1923 (capítulos 3 y IV), *El malestar en la cultura, Análisis terminable e interminable*.

Siempre como fuerza impuesta del exterior, no habría una instancia interior que por identificación paterna explicara la culpa. En este sentido la “inocencia del devenir” sería una consecuencia de la veneración y alta autoestima del Ideal del yo narcisista de la infancia (¿yo ideal?), borrando toda mediación e intentando saltar sobre la culpabilidad (Cf. el análisis de Assoun, 1984, p. 240ss, “Cura y superhombre”)³⁰⁹.

Hay divergencia, pues, en su concepción de la genealogía de la moralidad. Mientras Nietzsche busca un Ideal del yo que no fuese un superyó (de ahí el contento de sí mismo, la fiesta, el querer “el peso más grave” del eterno retorno), quiere decir, un yo que no está en tensión con su ideal; Freud la busca en el superyó, heredero de la ley paterna, en lo que dice bien Assoun: “el sobrio goce de la ley de Freud”, que evidencia lo imposible de una reconciliación entre yo y superyó freudianos (Cf. Assoun, 2008, pp. 244).

Se ha visto como Voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo se conjugan en Nietzsche (Cf. capítulo II), a tal punto que la primera parece constituirse en el destino de la segunda. En Freud, la repetición está en el inicio asociada a la constación de un fenómeno clínico: el síntoma neurótico bajo la forma de compulsión y en el retorno de lo reprimido, pero también, tempranamente, está ligada al placer de repetir en el chiste. Más aun, comienza a ser conceptualizada en sus artículos de técnica psicoanalítica en 1914. Hasta allí, es decir, antes de la postulación de una pulsión de muerte, la repetición es una tendencia de lo reprimido mismo.

3.2. Recorrido freudiano de la repetición

Memoria

³⁰⁹ Dice Assoun: “En este sentido, borra toda mediación, salta por encima de la culpabilidad (que no es sino la vivencia de esa mediación) para repetir un *antes* que quiere ser sin falla, pero que sólo puede vivirse *vergonzosamente* como falla, puesto que ese antes se define como *ya no siendo más* (p. 244).

“El histérico padece por la mayor parte de reminiscencias”³¹⁰, dice Freud en *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, Comunicación preliminar de 1893 (OC, Vol. I, p. 33). Si el síntoma es la expresión de lo que no ha podido ser olvidado, o él mismo priva de olvido, entonces el síntoma es una verdad. J. Allouch (1999, p. 7) en *El sexo de la verdad*, señala que este aserto freudiano produjo un malentendido sucesivo: Se orientó el psicoanálisis hacia la búsqueda de lo olvidado, la anamnesis, cuando de lo que se trataba, justamente, era de olvidar lo que no había podido ser olvidado. Psicoanalizar es hacer posible el olvido. La resonancia nietzscheana es evidente.

Assoun (1984, pp. 193-196) ha señalado que el *Nich-Vergessen* del resentimiento nietzscheano se alimenta en la misma fuente que la *reminiszense* de la histeria freudiana. Para Nietzsche todos los nervios “recuerdan” experiencias anteriores y no hay un órgano propio de la memoria. La memoria es el eco de la vida pulsional. No se trata de un alma que reproduce de manera atemporal, reconoce, etc. sino que lo que fue vivido sigue viviendo en memoria... Si la vivencia regresa, “no lo puedo remediar, la voluntad no interviene... Sucede algo de lo que me doy cuenta: ahora sucede algo análogo -¿quién lo suscita? ¿quién lo despierta?” (VP, párrafo 502).

En *Bosquejos de la “Comunicación preliminar”* de 1892 (OC, Vol. I, p. 188), Freud, intentando sustentar una teoría de los ataques histéricos recurrentes, da como principal causa el *retorno* de un recuerdo, es decir, de un acontecimiento ya vivido que en general suele ser siempre el mismo, aun cuando ese ataque solo consista en expresiones motoras. El contenido de ese ataque no es nada arbitrario, por supuesto, pues remite al retorno de la vivencia causante, *trauma* psíquico, solo que su carácter inconsciente lo mantiene aislado del comercio asociativo, como un cuerpo extraño, eficaz (como dice más tarde en *Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos*, p.32). De ahí la definición de “trauma” que da Freud en ese momento: “deviene trauma psíquico cualquier

³¹⁰ También en *Más allá del principio de placer* (p. 13). Así también en *Cinco conferencias sobre psicoanálisis* (p. 13).

impresión cuyo trámite por trabajo de pensar asociativo o por reacción motriz depara dificultades al sistema nervioso” (*SMH*, p. 190)³¹¹.

Freud, en *El proyecto*³¹², todavía con lenguaje neurológico, e intentando explicar el funcionamiento psíquico con el aparato neuronal, afirma que cualquier teoría psicológica “atendible” tendría que brindar una explicación de la memoria como función primordial sin la que no habría psiquismo. Define allí memoria como “la aptitud de ser alterado duraderamente por un proceso único, lo cual ofrece llamativa oposición con la conducta de una materia que deja pasar un movimiento de onda, tras lo cual regresa a su estado anterior”³¹³ (*PP*, p. 343). ¿Cómo explicar entonces que las neuronas queden influidas pero al mismo tiempo vuelvan al estado anterior?. ¿Cómo explicar ese sistema tan curioso de almacenamiento de huellas mnémicas, que debe poder recibir novedades y tramitarlas? Lo intenta en diversas ocasiones: en el texto mencionado; en 1899,

³¹¹ En *Sobre los mecanismos psíquicos de los fenómenos histéricos* de 1893 (p. 37), se pregunta por qué un suceso ocurrido hace tanto tiempo, quizá veinte o treinta años, sigue exteriorizando su imperio sobre el individuo, por qué tales recuerdos no se van disipando por desgaste, no sucumben al olvido. Su respuesta, como él mismo reconoce, apunta más a los mecanismos de la histeria que a una etiología. La tesis es la siguiente: Si un ser humano experimenta una impresión psíquica, en su sistema nervioso se acrecienta algo que por el momento llamó “*suma de excitación*”, que en todo individuo aparece como un afán de empujarla para conservar la salud (esbozo inicial del principio de constancia). El acrecentamiento ocurre por vías sensoriales, su empujamiento por vías motrices. Siendo la palabra el sustituto de la acción, funciona como vía de descarga. Sea cual sea la manera como la persona tramite el afecto siempre llega al resultado de que el afecto que en el origen estaba intensamente adherido al recuerdo, pierda al fin su intensidad y sucumba con el tiempo al olvido y al desgaste. Es lo que no ocurre en la histeria (*Cf. Ibíd*, pp. 39- 40).

³¹² La que nos brinda el *Proyecto* es la descripción y explicación dinámica de la hiperintensidad de las representaciones histéricas que son incongruentes, pues responden a una sustitución simbólica (A y B están asociados, pero el histérico solo recuerda a B) de la que el yo fue sustraído. Y porque están ligadas a la sexualidad (sólo las representaciones sexuales sucumben a la represión). No pudiendo comprobarse que el desprendimiento sexual mismo de ocasión para la represión, Freud insiste en el concepto de *prematurado*. Esta defensa patológica tiene dos condiciones: que el desprendimiento sexual se anudara a un recuerdo no a una vivencia, y que sobreviniera prematuramente (el retardo de la pubertad posibilita unos procesos primarios póstumos). El descubrimiento de la sexualidad infantil (así lo considera Freud) y la admisión de la existencia de mociones inconscientes, influyeron para que perdiera significatividad el problema planteado de que el recuerdo de un trauma infantil pudiera tener mucho más efecto que su vivencia real en el momento de producirse dicho trauma. Sin embargo el concepto de posterioridad (*Nächtraglich*) conservó su valor. Decía Freud que no eran las vivencias mismas las que poseían el carácter traumático, sino la reanimación como recuerdo luego que el individuo había ingresado en la madurez sexual.

³¹³ Cabe preguntarse, si es lo mismo “restablecer un estado anterior” que “recuperar una huella”. La diferencia estaría entre los planteamientos de *El Proyecto*, *La interpretación de los sueños* y *Más allá del principio de placer*.

en el capítulo VII de la *Interpretación de los sueños*; en 1920, en *Más allá del principio de placer*; y en 1925, en *Nota sobre la pizarra mágica*.

En el capítulo VII de la *Interpretación de los sueños* (principalmente, pp. 531-533), mientras entiende la formación del sueño por el mecanismo fundamental del proceso de regresión, Freud explica la memoria a partir de la “huella mnémica” que dejan las percepciones en el aparato anímico (*IS*, p. 36)³¹⁴. La huella mnémica es una alteración permanente y su función es la memoria³¹⁵. El sistema de las percepciones³¹⁶ en cambio no tiene memoria ni capacidad para conservar las alteraciones, y de ahí su capacidad para brindar a la conciencia la “diversidad de cualidades sensoriales”. Los recuerdos, nuestros recuerdos, son en sí inconscientes. Aunque algunos puedan hacerse conscientes es desde lo inconsciente que despliegan sus efectos. Permanecen inconscientes también, las huellas mnémicas más importantes, es decir, las que quedan de las impresiones más fuertes de la infancia, y que constituyen nuestro carácter (*IS*, p. 533).

Retorno

En el preciso momento en el que habla de la memoria y su relación con los sueños, surge la mención de Nietzsche en el capítulo teórico más importante de *La interpretación de los sueños*, “*Psicología de los procesos oníricos*”, que se ha venido mencionando:

Entrevemos cuán acertadas son las palabras de Nietzsche: en el sueño «sigue actuándose una antiquísima veta de lo humano que ya no puede alcanzarse por un camino directo»; ello nos mueve a esperar que mediante el análisis de los sueños habremos de obtener el conocimiento de la herencia arcaica³¹⁷ del hombre, lo que hay de

³¹⁴ Freud da la definición de “regresión” en cuanto al sueño: “llamamos regresión al hecho de que en el sueño la representación vuelve a mudarse en la imagen sensorial de la que alguna vez partió” (*IS*, p. 537). Más tarde ahondará en el papel de la regresión en la formación del síntoma neurótico, distinguiendo tres tipos de regresión: temporal, tópica y formal, que en el fondo son uno sólo pues “lo más antiguo en el tiempo es a la vez lo primitivo en sentido formal y lo más próximo al extremo perceptivo dentro de la tópica psíquica”. Cf. la nota agregada en 1914 a este capítulo (*IS*, p. 541-542).

³¹⁵ Es la misma idea de memoria como “duración” que expone en *El Proyecto*.

³¹⁶ Llamado Sistema P, por Freud.

³¹⁷ Herencia en la que insistirá Freud a lo largo de su obra como “transferencia heredada” Cf. *Análisis terminable e interminable* de 1937, *ATT*, p. 242; asimismo *Moisés y la religión monoteísta*: p. 90ss. En *Tótem y Tabú* se pregunta “cuáles son los medios y los caminos de los

innato en su alma. Parece que sueño y neurosis han conservado para nosotros de la antigüedad del alma más de lo que podríamos suponer, de suerte que el psicoanálisis puede reclamar para sí un alto rango entre las ciencias que se esfuerzan por reconstruir las fases más antiguas y oscuras de los comienzos de la humanidad (*IS*, p. 542).

Cita de memoria y sin la referencia el decimosegundo y decimotercer aforismos de *Humano demasiado humano*: “Así, en el sueño rehacemos una vez más la tarea de la humanidad anterior” y después: “En el sueño continúa actuando en nosotros aquel tipo muy antiguo de la humanidad, es el fundamento sobre el cual se ha desarrollado la razón superior y se desarrolla todavía en cada hombre: el sueño nos hace volver a lejanos estados de la civilización humana, y pone en nuestras manos un medio de comprenderlos”. Para Assoun, Freud condensa excesivamente la formulación para que funcione como reflejo anticipador (*Cf.* Assoun, 1984, p. 60). Sin embargo, está a la vista la importancia que los aforismos 12 y 13 tienen en este punto de la elaboración freudiana de los sueños.

La concepción de Freud acerca de un aparato psíquico está soportada en la memoria. Desde los trabajos tempranos como *El Proyecto*, la carta 112 (*CF*, 6 de diciembre de 1896), a la *Nota sobre la pizarra mágica* de 1925, el aparato psíquico está definido como una sucesión de inscripciones (*Niederschriften*) de signos. “El mecanismo psíquico se ha generado por superposición de capas”, escribe Freud a Fliess, que se han ido formando porque de tiempo en tiempo el material de huellas mnémicas experimenta *reordenamiento*, *inscripciones* de acuerdo a nuevas “concernencias” y a nuevas etapas de la vida. La memoria no existe de manera simple sino múltiple, quedando registro en diversas variedades de signos, que clasifica en tres según el tipo de escritura. De allí surgen los tres sistemas: consciente, preconsciente e inconsciente³¹⁸; en los que conciencia (que no puede retener ninguna huella mnémica) y memoria se excluyen (*CF*, pp. 218- 219).

que se vale una generación para transferir a la que la que le sigue sus estados psíquicos” (Vol. XIII, p. 158).

³¹⁸ Identificados con los símbolos que utilizaba Freud en el momento: W (P), Wz (Ps), Ub (Ic), Vb (Prc).

Las representaciones inconscientes se hallan ordenadas en forma de fantasías o guiones imaginarios a los cuales se fija la pulsión y con la que no hay ningún lazo connatural sino contingente. Se trata de huellas mnémicas que como marcas escriturales podrán o no ser activadas según sus vías de facilitación (*Bahnungen*) o de surcos que abren caminos: ser borradas, conservadas, transcritas y re-transcritas. Se trata de *traducciones* que opera el aparato psíquico. Si dicha traducción es denegada, a eso le llama *represión*, siendo lo sexual lo que más inhibe la traducción de signos a una nueva fase. Explica, mediante un intrincado proceso de desprendimiento de placer-displacer, cómo el recuerdo sobre todo ligado a lo sexual se comporta como algo actual y cómo para algunos se experimenta como displacer y para otros como compulsión por el carácter “obligatorio” con el que se presentan³¹⁹ (p. 220).

En *El delirio y los sueños en “La Gradiva” de W. Jensen* de 1907 establece una distinción entre dos tipos de olvido: uno, general, del que no se sabe si se ha producido por el sepultamiento de una huella mnémica, y aquel de la represión, que no equivale a desaparición ni extinción alguna del recuerdo sino que en cambio “se singulariza por lo difícil que es despertar el recuerdo aun mediante unos intensos llamados exteriores, como si una resistencia interna se revolviera contra su reanimación” (G, p. 29). Éste último, aunque no se manifieste como recuerdo, conserva una eficacia que se traducirá, desplazará, en “retoños” de lo olvidado. Ahora bien, esos “retoños” son el “retorno” que volverá con la regularidad de una ley cuando la vida amorosa es la afectada por la represión.

³¹⁹ La posición de Freud hacia 1898 puede encontrarse resumida en este pasaje de *Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria* (p. 287): “Cabe aseverarlo con total universalidad: la facilidad -y en definitiva también la fidelidad- con que evocamos en la memoria cierta impresión no depende sólo de la constitución psíquica del individuo, de la intensidad de la impresión en el momento en que era reciente, del interés que entonces se le consagró, de la constelación psíquica presente, del interés que ahora se tenga en evocarla, de los enlaces en que la impresión fue envuelta, etc., sino que depende además del favor o desfavor de un factor psíquico particular, que se mostraría renuente a reproducir algo que desprendiera displacer o pudiera llevar, en ulterior consecuencia, a un desprendimiento de displacer. La función de la memoria, que tendemos a representarnos como un archivo abierto a todos los curiosos, es menoscabada de este modo por una tendencia de la voluntad, lo mismo que cualquier pieza de nuestro actuar dirigido al mundo exterior. La mitad del secreto de la amnesia histórica se descubre diciendo que los histéricos no saben qué es lo que no *quieren* saber (...)”. La cursiva es de Freud.

La cita latina (de Horacio) que le sirve a Freud para expresar la lucha inútil contra el retorno de lo reprimido es la siguiente: *Naturam expelles furca, tamen usque recurret*³²⁰. Pero esto sólo se aplicaría a “conflictos internos”. Lo importante es que Freud va más allá, señalando que la “furca” (horquilla) es el portador de lo que retorna. Para ilustrarlo mejor se sirve del cuadro de Félicien Rops, *Las tentaciones de San Antonio* (1878), en el que se muestra cómo dentro de lo represor se impone lo reprimido (p. 30), o más bien, cómo desde lo represor mismo surge lo reprimido en su retorno. Describe el cuadro así:

Un monje asceta se ha refugiado –sin duda de las tentaciones del mundo- en la imagen del Redentor crucificado. Y hete aquí que la cruz se esfuma como una sombra, y en su lugar, en sustitución de ella, se eleva radiante la imagen de una voluptuosa mujer desnuda en la misma postura de crucifixión (G, p. 30).

Un retorno de lo reprimido³²¹ que en *Moisés y la religión monoteísta* de 1939, intenta, volviendo nuevamente a *Tótem y Tabú*, ubicarlo transgeneracionalmente. No se trata sólo del inconsciente de cada individuo, sino de un patrimonio hereditario de huellas mnémicas inconscientes que haría que cada generación “despertara” y no tuviera que adquirir cada apropiación de las generaciones pasadas (MM, p. 90ss)³²². Sin embargo, no podría otorgársele el título de “inconsciente colectivo”³²³. Esta idea le permite interpretar, por ejemplo, la primera reacción del pueblo judío respecto de la entrega de la ley a Moisés en el monte Sinaí (en “la religión del padre”) como rapto de sumisión a Dios frente al retorno del gran padre (MM, pp. 96-99; Cf. asimismo el asesinato del padre de la horda primitiva en *Tótem y Tabú*).

³²⁰ Hay un error en la cita de Freud, que dice: *Naturam furca expellas, semper redibit*: “Aunque saques a la naturaleza con una horquilla siempre retornará” (Horacio, Epístolas, I: 10, 24) (29, n. 9).

³²¹ Freud utiliza por primera vez esta expresión en el manuscrito K (carta a Fliess del 1 de enero de 1896, CF, p. 177).

³²² Cf. la idea ya expuesta, aparentemente “lamarckiana”, recurrente en Freud, y sin embargo tan relacionada con esa conjunción entre necesidad y azar, destino (*daimon*) y contingencia; “constitución” y experiencia siempre presente en su obra.

³²³ Cf. la disputa con Jung. Edward Glover demostró que para Freud se trata de procesos psíquicos específicos y limitados, relacionados con ideas o situaciones concretas; Jung, en cambio, plantea un inconsciente colectivo innato, lleno de arquetipos complicados y abstractos con contenido espiritual (Cf. Jones, 1976. Vol. 3, p. 328).

Al pasar de la psicología al psicoanálisis, para Freud se trata de rastros o residuos mnémicos que como masa de huellas, encontrarán su unidad en el nudo central patógeno inconsciente, que responde a una estratificación según se acerquen o alejen de la conciencia. Así, la memoria se clasificará como Cs, Pcs, Icc, o más adelante Yo, Ello, Superyó; es decir, las instancias o sistemas son los principios de reordenamiento de los archivos de la memoria (Assoun, 1984, p. 197). De estas estructuras Freud dirá que ello y superyó representan los influjos del pasado. El ello, los del pasado heredado, y el superyó “del pasado asumido por otros”. El yo en cambio, está comandado por lo accidental y actual que uno mismo ha vivenciado (*Esquema del Psicoanálisis*, p. 145). Salvo la reserva de que aun el yo hunde sus raíces en el inconsciente.

3.2.1. Repetición - Reproducción

La repetición puede seguirse desde *El Proyecto de Psicología*. Aun cuando la afirmación de Lacan sea contraria (*Los cuatro conceptos*, 1993, p. 58)³²⁴, no parece haber inicialmente en Freud una diferencia entre reproducción y repetición (Cf. *Sobre los mecanismos psíquicos de los fenómenos histéricos. Comunicación preliminar 1893 y Estudios sobre la histeria 1893-95*). J. L. Etcheverry (1978, p. 10), señala la diferencia entre *Reproduktion* – *Wiederholung* y por otra parte, *Erinnerung*: “[...] las impresiones de la primera infancia demandan reproducciones (*Reproduktion*) y, por tanto, su repetición (*Wiederholung*) es cumplimiento de deseo. La reproducción, a diferencia del recuerdo (*Erinnerung*), es de trámite más bien automático (es una repetición, como en «compulsión de repetición», de *Más allá del principio de placer*)” . Se mezclan así reproducción y repetición.

³²⁴ Mi intención no es tomar aquí la lectura que Lacan hace de la repetición en Freud, sólo quiero señalar que es una diferencia que puede hacerse sólo después de *Más allá del principio de placer*. La referencia en Lacan dice así: “Aprovecho la ocasión para indicarles que, en los textos de Freud, repetición no es reproducción. Nunca hay oscilación en este punto: *Wiederholen* no es *Reproduzieren*” (*Los cuatro conceptos*, p. 58). En ese punto de su enseñanza quiere señalar la relación compleja de la repetición con lo real y la realidad.

Sobre el término compulsión, tal vez la definición más clara se encuentre en la carta del 6 de diciembre de 1896 a Fliess: “La reproducción [de las vivencias sexuales]de las más de ellas irá entonces conectada con un placer no inhibible. Un placer así, no inhibible, constituye una obligación (compulsión)³²⁵” (CF, p. 220).

En *La interpretación de los sueños*, la repetición está integrada en la economía del placer; lo que también puede corroborarse en *El proyecto de Psicología*. En su intento por ubicar un “origen” del deseo, Freud, se ve llevado a postular una experiencia de satisfacción primera que viene a calmar una excitación displacentera que ha dejado a su vez y antes, una huella mnémica. Esta experiencia de satisfacción se asocia a una percepción: la del objeto de satisfacción. Luego el deseo vendría siendo la investidura que va desde la huella mnémica de la excitación hacia la imagen mnémica del objeto. Esta primera actividad psíquica para Freud apunta a una identidad perceptiva: a repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad, de manera regresiva desde el aspecto formal. Puede advertirse la íntima conexión entre deseo, repetición y memoria:

La próxima vez que esta última [la necesidad] sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo (Freud, *IS*, pp. 557-558).

De este modo, para Freud, la repetición es inicialmente un fenómeno clínico, constatable en el comportamiento y el recuerdo; luego, es considerado un efecto estructural de la represión; y finalmente tiene el carácter de una compulsión. Pero desde el comienzo de sus textos habla de compulsión, solo que como “compulsión de repetición”, aparece por vez primera en el artículo de técnica de 1914 *Recordar, repetir y reelaborar*. Eso sí, sin su sentido último: compulsión demoníaca ligada a la pulsión de muerte, que propone en *Más allá del principio de placer* en 1920 aunicada, en *Lo ominoso*.

³²⁵ Etcheverry prefirió traducir “compulsión”. En todo caso lo que interesa es el carácter de obligatorio.

Desde el *Proyecto*, incluso antes, el síntoma era entendido como una especie de rememoración a partir de un encuentro traumático que había dejado una huella. Pero es con relación a la transferencia en donde cobrará parte de su último sentido en Freud. En uno de los clásicos y breves escritos sobre técnica psicoanalítica, *Recordar, repetir y reelaborar*³²⁶, Freud plantea que el analizado comienza la cura analítica con una repetición. Dice Freud: “el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa*. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace” (las cursivas son de Freud: *RRR*, p. 152). Esa compulsión de repetición, a la que califica de inocua (*RRR*, p. 156) será, además, compañera inseparable de la labor analítica y por esto “uno comprende, al fin, que esta es su manera de recordar” (Ibíd.).

La transferencia al analista solo es una pieza de esta repetición, y repetición es la transferencia del pasado olvidado que, por otra parte, no se limita a la situación analítica sino a la totalidad del presente del analizado. Allí está el riesgo –dice Freud- a que el analizado “se entregue” a la compulsión de repetir (*RRR*, p. 153), que es señal de que se activan las resistencias (a saber de lo inconsciente, aquí, bajo la modalidad del recuerdo). Pero es la ocasión privilegiada ya que “no es posible liquidar a un enemigo ausente o que no esté lo bastante cerca” (*RRR*, p. 154). Lo había dicho también en *Sobre la dinámica de la transferencia* de 1912:

Es innegable que domeñar los fenómenos de la transferencia depara al psicoanalista las mayores dificultades, pero no se debe olvidar que justamente ellos nos brindan el inapreciable servicio de volver actuales y manifiestas las mociones de amor escondidas y olvidadas de los pacientes; pues, en definitiva, nadie puede ser ajusticiado *in absentia* o *in effigie* (*DT*, p. 105).

En suma, se *repite* para no recordar en razón de que el recuerdo es portador de un malestar. De modo que el recuerdo es impedido por la

³²⁶ La reelaboración está relacionada con la “inercia psíquica”, una necesidad de elaborar una y otra vez, para remontar la resistencia de lo inconsciente (o del ello en *Análisis terminable e interminable*), a la compulsión de repetición (*Inhibición, síntoma y angustia*). O con frecuencia a la “fijación” (*Un caso de paranoia que contradice la teoría analítica*), la viscosidad de la libido (*Tres ensayos*).

resistencia puesta en guardia, tanto más si se trata de la cara hostil de la transferencia: “Mientras mayor sea esta, tanto más será sustituido el recordar por el actuar (repetir)”, decisiva en cuanto a qué se repite y en qué secuencia serán las resistencias (RRR, p. 153). Sin embargo, este planteo de la resistencia como responsable de la compulsión a repetir, o mejor decir, entre repetición y resistencia, deja dudas que se resolverán, con posterioridad, cuando la compulsión de repetición se le presente como fuerza demoníaca. ¿Pero qué se repite?: “Todo cuanto desde las fuentes de su reprimido ya se ha abierto paso hasta su ser manifiesto: sus inhibiciones y actitudes inviables, sus rasgos patológicos de carácter. Y además, durante el tratamiento repite todos sus síntomas”. Por lo tanto la enfermedad no debe ser tratada como un episodio histórico (aunque la propuesta de Freud es reconducirlo al pasado), sino como un poder actual (RRR, p. 153).

Luego de explicar el carácter instrumental y manipulable de la compulsión de repetición, aparece la reserva de Freud de un análisis limitado a objetivos cognitivos, por así decir, que no puede consumarse a través de la información de lo no sabido por el analizado. Y aquí es fundamental la idea de “reelaboración”, en el sentido de dar el tiempo necesario para “enfrascarse” en la resistencia y “consentir un decurso que no puede ser evitado, pero tampoco apurado”, y esto es lo que distingue al psicoanálisis de todo influjo sugestivo (RRR, p. 157).

3.2.2. Pulsión de muerte y repetición

El ensayo de Freud sobre lo ominoso (siniestro, según la traducción de López Ballesteros) de 1919, que al parecer trabajaba desde 1913³²⁷, está animado por los hallazgos de *Más allá del principio de placer*, aunque este último sería publicado un año después. Freud busca dentro de los afectos angustiosos lo que pueda darle signos distintivos a lo que se experimenta como ominoso³²⁸. El tema debe ser abordado desde dos ángulos: la delimitación de las

³²⁷ Cuando escribía *Tótem y Tabú*. Cf. la introducción de J. Strachey a *Lo ominoso* (pp. 217-218).

³²⁸ Como sentir marginal olvidado por la bibliografía especializada de la estética, que prefiere, según Freud, dedicarse a lo grandioso, sublime, bello (Cf. *LO*, p. 219).

circunstancias que despiertan este sentimiento de lo terrorífico, y el rastreo genealógico de la palabra *umheimlich* (extraño, clandestino, que se mantiene oculto) del que le interesa particularmente que coincide, en uno de los múltiples matices de su significado, con su opuesto *heimlich* (íntimo, familiar, agradable)³²⁹. Freud plantea la hipótesis de que algo se siente como ominoso no por su novedad sino porque se trata del retorno de algo del pasado que ha sucumbido por represión. Se apoya en la literatura bajo la guía principal de Ernst Jentsch en su ensayo sobre lo ominoso³³⁰, *El hombre de la arena* de E.T.A. Hoffmann³³¹; la experiencia del doble, y una revisión bibliográfica considerable. Pero también en su propia experiencia. Un paseo en Italia, en el que queriendo encontrar un determinado sitio, no hace más que dar vueltas que lo llevan a regresar al lugar que infructuosamente intenta evitar; y la sensación de extrañeza y desconocimiento hacia su propia imagen en el espejo en la que lo familiar se vuelve ajeno (*LO*, p. 237).

Jentsch, plantea como hipótesis central que lo ominoso se deriva de una cierta experiencia de lo incierto o indecible, “algo dentro de lo cual uno no se orienta”, dice un Freud, muy poco amigo de lo indecible o que la novedad, la diferencia, sea lo que justifique la irrupción de ese sentimiento (*LO*, p. 221. Acoge, con reservas, otro costado de la interpretación de Jentsch: el carácter ominoso deriva también de las situaciones u objetos en los que se duda si un ser está vivo o si se trata de algo inerte (muñecas de cera, autómatas, etc.). La locura, la epilepsia también son fenómenos que despiertan la sospecha de procesos automáticos que se ocultarían tras la familiar figura de lo animado, según Jentsch (*LO*, p. 227). En sentido general Freud plantea que se siente como ominoso el borramiento de los límites entre fantasía y realidad: “cuando un símbolo asume la plena operación y el significado de lo simbolizado” (*LO*, p. 244), cuando aparece en lo real algo que teníamos por fantástico.

³²⁹ El diccionario en el que se apoya Freud es Grimm, J. y W. (1877) *Deutsches Wörterbuch*, 4, Leipzig (Cf. *LO*, pp. 225-226). Para el uso en otras lenguas, su apoyo fue Theodor Reik. Una anotación curiosa es que en árabe y en hebreo *umheilich* coincide con “demoníaco”, “horrendo” (Cf. *LO*, p. 221).

³³⁰ Ernst Jentsch, psiquiatra alemán, publicó en 1906 *Zur Psychologie des Unheimlichen*.

³³¹ Sugerido por Jentsch, en tanto lo ubica como experto en despertar lo ominoso en sus cuentos fantásticos.

Freud en contraposición propone como fuente de la experiencia de lo ominoso la repetición de lo igual. Una combinación de desvalimiento, de retorno de una época en donde el yo no se había deslindado del mundo exterior ni del Otro, explica la experiencia ominosa del doble, por ejemplo. Como resto del narcisismo, que de ser un seguro de supervivencia pasa a ser anunciador de la propia muerte (*LO*, p. 236). Esto último, lo que tiene que ver con la muerte, espíritus y aparecidos es un terreno propicio para lo ominoso; en la que desliza una interpretación antropológica: Es posible, como en tiempos pasados, que el muerto ha devenido enemigo del sobreviviente y pretende llevárselo consigo (*LO*, p. 242).

La angustia, se vuelve ominosa cuando se liga con animismo, magia, muerte, la repetición no deliberada y el complejo de castración (*LO*, p. 242). La interpretación de *El Hombre de la arena* se inserta dentro de la interpretación clásica freudiana: arrancar los ojos y su significación de castración. No hay un énfasis en el carácter de autómatas de Olimpia. Lo ominoso de un mecanismo tras las cosas es dejado de lado por Freud. De modo que la definición de ominoso que privilegia es la de Schelling: “según la cual lo ominoso es algo que, destinado a permanecer en lo oculto, ha salido a la luz”³³² (*LO*, p. 224).

Se trata, para el caso, del factor de la repetición de lo igual como fuente del sentimiento ominoso. Cuando no se trata de una repetición voluntaria, lo que se repite se convierte en siniestro, dejando una impresión de fatalidad, de inevitabilidad, cuando podría tratarse de casualidad (*LO*, p. 237). Freud enumera las experiencias que pueden resultar ominosas, siempre para sustentar su hipótesis de que la repetición resulta ominosa porque en últimas se trata del retorno de lo reprimido. Podemos ver allí su carácter ciego, pulsional, transmisible de una generación a otra, pero sobre todo la sumisión del sujeto ante el destino, en el que el libre albedrío es sólo una ilusión:

Helos aquí: la presencia de «dobles» en todas sus gradaciones y plasmaciones, vale decir, la aparición de personas que por su idéntico aspecto deben considerarse idénticas; el acrecentamiento de esta circunstancia por el salto de procesos anímicos de una de estas personas a la otra -lo que llamaríamos telepatía-, de suerte que una

³³² Sin completar la referencia a Schelling en el texto.

es coposeedora del saber, el sentir y el vivenciar de la otra; la identificación con otra persona hasta el punto de equivocarse sobre el propio yo o situar el yo ajeno en el lugar del propio -o sea, duplicación, división, permutación del yo-, y, por último, el permanente retorno de lo igual, la repetición de los mismos rasgos faciales, caracteres, destinos, hechos criminales, y hasta de los nombres a lo largo de varias generaciones sucesivas (LO, p. 234).

Freud intenta someter sus hallazgos a la hipótesis del eterno retorno de lo igual, que no es más para él, que el eterno retorno de lo reprimido edípico. Se desliza, sin embargo, un reconocimiento de lo heterogéneo, o de la alteridad, que no queda borrado en sus textos. El párrafo que resume y concreta su conclusión, menciona la compulsión de repetición por segunda vez (luego de *Recordar, repetir, reelaborar*) como imperando en lo inconsciente³³³. Lo ominoso, entonces, no sería lo reprimido en sí mismo, su contenido, sino el hecho de que puede retornar compulsivamente, sin que se pueda hacer nada por evitarlo:

Sólo de pasada puedo indicar aquí el modo en que lo ominoso del retorno de lo igual puede deducirse de la vida anímica infantil; remito al lector, pues, a una exposición de detalle, ya terminada, que se desarrolla en otro contexto (*Más allá del principio de placer*). En lo inconsciente anímico, en efecto, se discierne el imperio de una *compulsión de repetición* que probablemente depende, a su vez, de la naturaleza más íntima de las pulsiones; tiene suficiente poder para doblegar al principio de placer, confiere carácter demoníaco a ciertos aspectos de la vida anímica, se exterioriza todavía con mucha nitidez en las aspiraciones del niño pequeño y gobierna el psicoanálisis de los neuróticos en una parte de su decurso. Todas las elucidaciones anteriores nos hacen esperar que *se sienta como ominoso justamente aquello capaz de recordar a esa compulsión interior de repetición* (LO, p. 238).

“Más allá del principio de placer”

El 24 de enero de 1919, Freud le anunciaba a Sandor Ferenczi que estaba escribiendo un artículo sobre el masoquismo que fue publicado bajo el título “Pegan a un niño” en verano del mismo año. Su subtítulo *Contribución a la génesis de las perversiones sexuales*, señala unas inquietudes aparentemente

³³³ Sin embargo, no menciona la pulsión de muerte que será el objeto central en *Más allá del principio de placer*, publicado un año después.

distintas de las que escribió en *Tres ensayos*, pues el texto penetra más allá de esta noción, para plantear la génesis de un masoquismo que será más comprensible con la posterior postulación de la pulsión de muerte y de un masoquismo primordial. Está pues en el orden de las preguntas de Freud por esta época (Cf. Strachey, Vol 17: 175; Jones, Vol. 3, p. 50). En la misma carta le dice: “Estoy comenzando otro (escrito) con el misterioso nombre de ‘Más allá del principio de placer’”; tras dos meses tenía su primer borrador y será terminado a mediados de Julio de 1920 (Jones, *Ibíd.*).

De *Más allá del principio de placer* es notable el nexo con los primeros capítulos de *El Proyecto*, como lo señaló Strachey en la introducción del texto. Se encuentra en el límite, también, entre los artículos de metapsicología y la nueva estructuración psíquica que se planteará en *El yo y el Ello*. Según la propia descripción de Freud, un primer paso en su obra lo constituiría la ampliación del concepto de sexualidad, un segundo paso su teoría del narcisismo y con “*Más allá...*”, la teoría de las dos pulsiones (p. 6). Dos datos destacados del ensayo son el carácter pulsional de la compulsión de repetición, y el problema de la destructividad, planteado de manera directa. Luego de exponer el supuesto general de la teoría psicoanalítica que los procesos psíquicos o anímicos son regulados “automáticamente” por el *principio de placer*³³⁴, Freud afirma no interesarle si este supuesto se inscribe o no en un sistema filosófico anterior, si se trata de una primicia o no, porque lo que hasta entonces no se había esclarecido son “los significados de las sensaciones de placer y displacer, tan imperativas para nosotros” y es lo que pide reponder “a quien quiera” (*MPP*, p. 7). Así, reúne al psicólogo G. T. Fechner, Schopenhauer, Nietzsche, Helmholtz, en fin, toda una gama de conceptos tomados de la física, química, filosofía y principalmente de la biología, para iniciar un viaje especulativo, por “curiosidad” de saber hasta dónde puede conducir una idea³³⁵.

³³⁴ Quiere decir que los procesos son puestos en marcha “por una tensión displacentera, y después adopta tal orientación que su resultado final coincide con una disminución de aquella, esto es, una evitación de displacer o una producción de placer” (p. 7).

³³⁵ Del que dice en la *Autobiografía* en 1925 (p. 53): “he dado libre curso a la tendencia a la especulación, por largo tiempo sofrenada”. En el capítulo VI (*MPP*, pp. 57-58) dice que no se trata de que se “crea” o no, no es una cuestión afectiva de conocimiento, es perseguir una argumentación hasta donde nos lleve “como un abogado del diablo”, pero sin venderle el alma

Como ha señalado Deleuze (2001, p. 115) lo que para Freud reclama una explicación superior (una ligazón superior) es que un principio está organizado de tal modo que el placer sea lo que se busca y el dolor lo que se evita. La hipótesis es amplia y en apariencia simple: si placer y displacer son la cantidad de excitación presente en la vida anímica, y no estando ligada³³⁶ de ningún modo, el displacer corresponde a un incremento de esa cantidad y el placer a una reducción de ella³³⁷. Pero esta sencillez, no es una relación simple, ni directa:

Los hechos que nos movieron a creer en el principio de placer encuentran expresión en la hipótesis de que el aparato anímico se afana por mantener lo más baja posible o al menos constante la cantidad de excitación presente en él, (...) y todo lo que sea apto para incrementarla se sentirá como disfuncional, vale decir, displacentero³³⁸ (MPP, pp. 8-9).

Luego de las reflexiones iniciales, Freud plantea que es incorrecto hablar de un imperio del “principio de placer”. Si así fuera la mayoría de los procesos anímicos tuviese que ir acompañada de placer o llevar a él, y la experiencia universal refuta esta conclusión. Replantea el problema de esta manera: En la vida anímica existe una fuerte tendencia al “principio de placer” pero ciertas otras fuerzas lo contrarían, de modo que el resultado final no siempre puede corresponder con la tendencia al placer. En este terreno le sobran a Freud experiencias analíticas de las circunstancias capaces de impedir que el “principio de placer” prevaleciera, y no todas como consecuencia lógica de la entronización del principio de realidad, que sin resignar el propósito de la

al diablo. Claro, señala también: “rara vez se es imparcial cuando se trata de las cosas últimas, de los grandes problemas de la ciencia y de la vida” (MPP: 58). Pienso que es lo que lleva a G. Deleuze a plantear que este es el ensayo en el Freud emprende una reflexión puramente filosófica (*Presentación de Sacher Masoch*, p. 114). J. Lacan lo había señalado desde 1955: “Dicen que Freud no es filósofo. De acuerdo, pero no conozco texto sobre la elaboración científica que sea más profundamente filosófico” (*El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, p. 146).

³³⁶ Es decir “libre” tal como corresponde al proceso primario de pensamiento. Para el esclarecimiento de la significación de excitación o energía “ligada” en Freud Cf. sobre todo *El Proyecto* (“Ligazón”), *El diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis.

³³⁷ El principio de placer se deriva del “principio de constancia” (que sustituye el “principio de inercia neuronal” de *El Proyecto*, p. 340; Cf. los comienzos con Breuer;).

³³⁸ En *Esquema del psicoanálisis* en 1938, plantea que es probable que lo sentido como placer o displacer no “sean las alturas absolutas de esta tensión de estímulo, sino algo en el ritmo de su alteración” (EP, p. 144)

ganancia de placer, exige y consigue posponer la satisfacción, renunciar a ciertas formas de lograrla y tolerar el displacer en el largo rodeo hacia el placer. Por tanto, el principio de realidad no puede ser responsabilizado sino de una pequeña parte de las experiencias de displacer (MPP, pp. 9-11).

Que el principio del placer no se imponga siempre, tiene el *carácter de una ley*. Otra fuente de displacer, también sujeta a una ley, surge de los conflictos y escisiones producidas mientras el yo recorre su desarrollo hacia organizaciones de superior complejidad. Algunas pulsiones resultan inconciliables por lo que se reprimen y si logran satisfacción, eso es sentido por el yo como displacer (Este proceso no es muy claro, como señala Freud). Puede afirmarse que todo displacer neurótico es de esa índole: *un placer que no puede ser sentido como tal* (MPP, p.11). Sin embargo, estas dos fuentes no abarcan la mayoría de nuestras vivencias de displacer, y las demás no contradicen el principio de placer. Considero correcta la lectura que hace Deleuze del “más allá”, aunque aplicada al sadismo y masoquismo, en el sentido en que en ningún momento se trata para Freud de “excepciones” al principio de placer, sino más bien de un residuo irreductible al principio: “el principio de placer reina por encima de todo pero no lo gobierna todo” (2001, pp. 114-119).

Placer y displacer son sensaciones concretas ligadas al yo. Como el displacer parece tener que ver siempre con una percepción (interior o exterior), esa percepción de reacción hacia el peligro exterior es lo que guiará a Freud hacia los fenómenos que contradicen *verdaderamente* el principio de placer (MPP, p. 11). De este modo, en el segundo capítulo aborda el estado que sobreviene tras las conmociones mecánicas, las *neurosis traumáticas*, cuyos síntomas son similares a la histeria pero la sobrepasan en el padecimiento subjetivo, que está más asociado a la hipocondría o la melancolía. El centro de gravedad es el factor sorpresa. Hace Freud la distinción entre *terror, miedo y angustia*. La *angustia* es un cierto estado como de expectativa frente al peligro y preparación para él, aunque se trate de un peligro desconocido. El *miedo* requiere de un objeto determinado, en presencia de lo cual uno lo siente, y el *terror*, es un estado en el que se cae cuando se corre un peligro sin estar

preparado. Destaca así el factor de la sorpresa. En la angustia hay algo que protege contra el terror (p. 12ss).

Tres situaciones se le plantean a Freud como enigmáticas: En primer lugar el *sueño* en la neurosis traumática, que reconduce al enfermo una y otra vez a la situación de su accidente, de la cual se despierta con renovado terror. Esto contradice la naturaleza del sueño (realización de deseo, preservar el dormir), de tal modo que se tendría que afirmar que la función del sueño se alteró o, agrega en 1921: “tendríamos que pensar en las enigmáticas tendencias masoquistas del yo” (p. 14).

En segundo lugar, el *juego infantil*, a partir de la observación detenida, durante varias semanas, del juego de su nieto de año y medio, hasta poder comprender algo de esa acción “enigmática y repetida” (p. 14). Se trata del paradigmático juego de la renuncia cultural a la satisfacción pulsional: *Fort-Da*. El niño descrito como juicioso, no lloraba cuando su madre lo abandonaba durante horas. Exhibía el hábito, molesto en ocasiones, de arrojar lejos de sí, a un rincón o debajo de una cama, todos los pequeños objetos que se hallaban a su alcance, diciendo “un prolongado y fuerte “o-o-o-o”” (*Fort*)³³⁹. No hacía otro uso de los juguetes que el de jugar a que “se iban”. Un día el juego consistió en que un carretel que tenía atada una cuerda era tirado por el niño al interior de la cuna en un primer acto, conservando la cuerda en su mano, para ser seguido por un segundo acto, en donde se rescataba el carretel haciéndolo reaparecer, acompañándolo con la expresión jubilosa *Da*³⁴⁰. El primer acto lo repetía, mucho más, incansablemente, aunque el mayor placer sin duda, dice Freud, correspondía al segundo (p. 15).

La interpretación del juego le resultó obvia a Freud: su renuncia a la satisfacción pulsional de admitir sin protestar la partida de la madre, le resarcía, escenificando por sí mismo con los objetos a su alcance, ese desaparecer y regresar. ¿Cómo conciliar con el *principio de placer*, que repitiese en calidad de juego esa experiencia penosa para él?. En la vivencia era pasivo, era afectado por ella; ahora era activo, repitiéndola como juego. ¿Puede el esfuerzo de

³³⁹ “Fuera” en alemán

³⁴⁰ “Acá está”.

procesar psíquicamente algo impresionante, de apoderarse enteramente de eso, exteriorizarse de manera *primaria e independiente* del principio de placer? En el caso del niño, Freud no duda: el carácter displacentero de la vivencia no la vuelve inutilizable para el juego, por el contrario la ganancia de placer se desprende de la inversión de pasividad a actividad (pp. 16-17). En *El chiste y su relación con lo inconsciente* de 1905 (Vol. 8, p. 123), Freud había comentado el fenómeno de la repetición –con ocasión de la psicogénesis del chiste- en el juego del niño. Es el placer lo que mueve a la repetición de lo semejante, “del redescubrimiento de lo consabido, la homofonía, etc”; siempre bajo la hipótesis de que se trata de “insospechados ahorros de gasto psíquico”. Interpretación acorde con la teoría económica de la época. En cambio, la imitación teatral al adulto no le ahorra impresiones dolorosas, y las siente como elevado goce. Concluye: “aún bajo el imperio del principio de placer existen suficientes medios y vías para convertir en objeto de recuerdo y elaboración anímica lo que en sí mismo es displacentero” (MPP, p. 17). Pero esto no justifica la suposición de tendencias más originarias que el principio del placer.

Un tercero y más importante fenómeno enigmático se refiere a la *técnica analítica*. Tras una breve reseña de la historia de la técnica psicoanalítica y de los objetivos de esta, plantea el problema de la imposibilidad de que el paciente “recuerde”. Más bien se ve forzado a “repetir” lo reprimido como vivencia presente, en vez de recordarlo en calidad de fragmento del pasado. Esta reproducción que emerge “con fidelidad no deseada”, tiene siempre por contenido un fragmento de la vida sexual infantil y, por tanto, del complejo de Edipo y sus ramificaciones y generalmente se juega (escenifica) en el terreno de la transferencia o de la neurosis de transferencia.

Esta “repetición”, ahora presentada como *compulsión de repetición*, plantea la pregunta de qué es lo que se resiste a ser recordado, porque lo inconsciente (que para Freud, aquí, es equivalente a lo reprimido), por definición, no se resiste. Luego la resistencia en la cura proviene de los mismos estratos y sistemas superiores de la vida psíquica que llevaron a cabo la represión, de modo que tanto las resistencias como sus motivos, son inconscientes. Así, la oposición no será entre consciente e inconsciente sino

entre “yo coherente y lo reprimido” (p. 19). Es decir, la resistencia parte del yo, y la *compulsión de repetición* se adscribe a lo reprimido inconsciente. La resistencia del yo consciente y preconscious está al servicio del *principio de placer*. Entonces: ¿Qué relación guarda con el *principio de placer*, la *compulsión de repetición*, la exteriorización forzosa de lo reprimido?

En 1926 en *Inhibición, síntoma y angustia*, refiriéndose a las dificultades de la resistencia yoica, dice: “Tras cancelar la resistencia yoica, es preciso superar todavía el poder de la *compulsión de repetición*, la atracción de los arquetipos inconscientes sobre el proceso pulsional reprimido; y nada habría que objetar si se quisiese designar ese factor como resistencia del inconsciente” (ISA, p. 149)³⁴¹ (Cf. p. 54 el planteamiento en *Análisis terminable e interminable* pp. 243-244)

Sabemos que la satisfacción pulsional es displacentera para el yo, pero no contradice el principio de placer: es satisfacción de un sistema y displacer para el otro. La novedad es que la compulsión de repetición devuelve vivencias pasadas que no contienen posibilidad alguna de placer, que tampoco en aquel momento pudieron ser satisfacciones, ni siquiera de las mociones pulsionales reprimidas de entonces: el fracaso de la investigación sexual, el desengaño de un amor insatisfecho a los progenitores, el nacimiento de un hermano, la educación, etc. En suma “cicatrices narcisistas” (MPP, p. 20), que emergerán en la cura de los neuróticos que repiten en transferencia estas situaciones afectivas dolorosas reanimándolas con gran habilidad: Se afanan por interrumpir la cura incompleta, se procuran de nuevo la impresión del desaire, hallan los objetos apropiados para sus celos, el hijo primordial lo sustituyen por la promesa de un gran regalo (tan poco real como aquel). Esas pulsiones que se suponían conducían a la satisfacción conllevaron únicamente displacer: “*Pero se la repite a pesar de todo; una compulsión esfuerza a ello*” (MPP, p. 21).

Esto es posible en la vida en general. Personas a las que parece perseguir un destino con sesgo *demoníaco*; personas en la que toda relación humana lleva

³⁴¹ Así se ve llevado a proponer tres tipos de resistencia según provengan del yo (de represión, de transferencia, ganancia de la enfermedad), del ello (necesidad de reelaboración) o del superyó (sentimiento de culpa, necesidad de castigo). Cf. MPP, pp. 149-150).

a idéntico desenlace: ingratitud, la traición de un amigo, gente que eligen a quien admirar, lo elevan a un ideal y al cabo de cierto tiempo lo destronan para poner a alguien nuevo; amantes cuyo amor recorre siempre las mismas fases. Este “eterno retorno de lo igual” (MPP, p. 22) resulta más sorprendente cuando se repite lo que parece sustraído del poder de la persona, en donde precisamente no está bajo el dominio de ella. Como ejemplos de estas situaciones debidas a la contingencia, Freud expone el caso de una mujer que enviudó tres veces, repitiéndose el mismo proceso de la enfermedad del marido, el cuidado, etc. O el héroe de la *Jerusalén Liberada* de Torcuato Tasso, Tancredo, que da muerte doblemente (en cuerpo y alma) a Clorinda, su amada, por el cruce del azar, destino fatal en este caso (MPP: 22).

Todo esto le permite afirmar que “en la vida anímica existe realmente una *compulsión de repetición* que se instaura *más allá del principio de placer*” (Ibíd.) Todos los ejemplos de Freud, pueden ser reconducidos a esta compulsión aunque esta “no abarque toda la constelación de los hechos”. Esta compulsión de repetición es más originaria, más elemental, más pulsional que el principio de placer que ella destrona (MPP, p. 23).

“Demoníaco” en Freud

Acerca de qué es *demoníaco* para Freud, P. Gay (1996, p. 449) afirma que, utilizar esa palabra no deja ninguna duda de la estrategia de Freud: Considerar la compulsión de repetición como una actividad mental “sumamente primitiva que presentaba un carácter instintual en alto grado”. En general, ese es el sentido que se ha privilegiado en la tradición psicoanalítica. Freud, utilizó la palabra frecuentemente, y puede ser útil ampliar su campo semántico, dado que está en juego la noción de destino para Freud.

Puede entenderse, en primer lugar, en el sentido del *Daimon* socrático que ha subrayado J. A. Miller (1986). Es decir, una instancia que decide el destino peculiar de cada persona, pero con el que tenemos relaciones. Incluso, conserva uno de los sentidos que Dodds (2008, p. 39) rastrea desde la Grecia Arcaica, homérica: “intervención psíquica, una injerencia en la vida humana por

parte de agentes no humanos que ponen algo en el hombre, influyendo con ello en su pensamiento y su conducta” que va constituyéndose en la idea de una dependencia indefensa humana de un Poder arbitrario (Ibíd., p. 41)³⁴², algo que no pertenece al yo. Pero qué es *daimon* para los griegos es un tema muy complejo, dadas las múltiples versiones, además de que es una idea que se va transformando, pero no sustituyéndose, hasta el corte con la “irracionalidad” que se daría con Platón. Unificar una idea acerca del *daimon* sería imposible si seguimos la apropiada “metáfora geológica” de Gilbert Murray para ilustrar que se trata de “Conglomerado heredado” (Cf. Dodds, 1992, p. 171). Un nuevo sistema de creencias rara vez borra el anterior (idea que es completamente afín a la posición de Freud), pero seguirla desborda el objetivo de este comentario.

A pesar de las limitaciones, algunas anotaciones más pueden contribuir a esclarecer el sentido del *daimon* en Freud. Eros es un *daimon* en *El Banquete* de Platón. Para Sócrates se trata de algo más personal, un intermediario entre lo divino y humano que le puede orientar acerca de la conveniencia o no de determinadas acciones (Cf. *Apología de Sócrates*), o como elemento de la razón pura en el hombre (*Timeo*). Es lo que lleva a Dodds (p. 52) a decir que este *daimon* es una especie de superyó freudiano, que estaría más emparentado con el *daimon* estoico que con el platónico (Cf. Dodds, p. 66, n. 84). Según Dodds, el *daimon* explica lo ininteligible, repentino e imprevisible del comportamiento humano. O tal vez más en el sentido de Schopenhauer (*El mundo como voluntad*, § 53, 319)³⁴³, cuando introduce lo que considera la “esencia íntima” del hombre: “el *daimon* que le dirige y que no ha escogido al hombre sino que el hombre lo ha escogido a él -según expresión de Platón-, su carácter inteligible -como se expresa Kant”. Sobre el papel de la elección véase más adelante.

³⁴² Es importante introducir las nociones de culpa y responsabilidad, y por tanto de destino, pecado y contaminación, en el sentido de que el pecado es una condición de la voluntad, mientras que la contaminación es producto de las acciones y pertenece a los motivos externos como un virus. El sentimiento de culpabilidad se convierte en pecado con la “interiorización” de la conciencia que aparece tardíamente en el mundo helenístico (Cf. Dodds, p. 47)

³⁴³ A quien Freud leía. Cf. su carta a Lou Andreas-Salomé en 1919 (en Gay, p. 150), y por supuesto, el mismo Freud en *Más allá del principio de placer*, cuando buscaba sustento teórico para su pulsión de muerte.

¿Cuarto ejemplo de “Más allá del principio del placer”? Lo demoníaco en la transferencia

Introduzco un dato anecdótico que muestra la familiaridad con la que Freud se relaciona con los griegos, al tiempo que es un ejemplo de lo demoníaco en la relación transferencial. Anecdótico y crucial, en tanto está en juego el origen del psicoanálisis. En una carta de 1895, un Freud anhelante reclama a su amigo Wilhelm Fliess, otorrinolaringólogo cuya amistad con Freud, que duró 13 años, tuvo un efecto profundo en la fundación del psicoanálisis. Por no responder sus cartas, convoca a Fliess, llamándole Δαίμονιε (*CF*, carta del 24 de julio de 1895, p. 137). Del griego “*daimonios*”, Etcheverry (Ibíd., n.1) sugiere como significados “cegador”, “despiadado”, pero también “taumaturgo”, “raro”. Podría así condensar todos los sentidos aludidos anteriormente, si tenemos en cuenta el lugar que ocupó Fliess para Freud en ese momento inaugural del psicoanálisis.

Son los tiempos en los que surgirá “el autoanálisis”. Para Lacan, no hubo tal autoanálisis de Freud; más bien consideró la relación de Freud con Fliess como vínculo transferencial de hecho (Cf. sobre todo en sus primeros seminarios, principalmente *El yo en la teoría psicoanalítica*). Justamente lo evidencia el carácter enigmático de la relación, el estado de “creencia” de Freud en Fliess y sus teorías que podrían ser calificadas de delirantes³⁴⁴. Como bien señaló Octave Mannoni (1969, p. 98) si Freud utiliza la palabra “autoanálisis”³⁴⁵, poco tiempo después lo declara imposible: “un genuino autoanálisis es imposible” (14 de noviembre de 1897, *CF*, p. 305). Es Fliess quien, sin saber, lo ha puesto en la relación transferencial, con la disimetría que esta comporta, aun cuando Freud decía a Fliess “mi otro yo”.

Mannoni (1969, pp. 115-130) subrayó el lugar que tiene en la formación del analista ese modo tan particular de transmisión: no se trata solo de un saber ni de una técnica, sino que su objeto es la relación del saber con el deseo inconsciente, en tanto este saber es modificado por sus relaciones con el

³⁴⁴ Posiciones parecidas en torno a Fliess como Otro de Freud, pueden encontrarse en Schur, Max (1980, p. 102); Gay, Peter (1996, p. 126). Sin embargo Gay califica de “funesta” la amistad de Freud y Fliess (p. 831).

³⁴⁵ En realidad por un período muy breve. Exactamente 41 días, desde el 3 de octubre hasta el 14 de noviembre de 1897. Cf. Mannoni (p. 98).

inconsciente (p. 98). La escena primitiva del psicoanálisis, dice Mannoni, es el análisis original de Freud *con Fliess*³⁴⁶. Aquí la suposición de saber de Freud a Fliess, operó de modo más productivo que si hubiese habido rechazo de sus teorías por delirantes. Algunas de esas ideas, sin asidero científico³⁴⁷, se convirtieron, transformándolas, en conceptos importantes del edificio freudiano (p. 98). Entre estas ideas, interesa resaltar el destino de la idea de periodicidad de Fliess. Freud dirá a Abraham en 1911 que contiene su “grano de verdad” (Mannoni, p. 88). De acuerdo con la justa observación de Mannoni, este grano de verdad es la relación de la periodicidad y sus preocupaciones sobre la muerte (la propia, en la madurez media). Es conocida la predicción que debió hacerle Fliess a Freud sobre su fecha de muerte, que en la situación transferencial “cobró el acento de un oráculo del destino” (Ibíd.)³⁴⁸. Podríamos ver allí el germen de lo que se constituirá en la repetición (Mannoni, p. 122).

Es innegable que el sentido de destino como algo temible (principalmente en *Lo ominoso*) también está en el texto freudiano y que hay otra dirección paralela en sus inquietudes: la demonología del Medioevo. Se interesó profundamente en el “diablo” de la Edad Media, influido por Charcot, que hacía equivaler los fenómenos histéricos a la posesión demoníaca. Esa “psique escindida” de la que hablaba Breuer en *Estudios sobre la histeria* era, según él mismo, el demonio “de quien la observación ingenua de épocas antiguas, supersticiosas, creía poseídos a los enfermos” (*Estudios sobre la histeria*, p. 259). En la carta del 17 de enero de 1897 Freud le escribe a Fliess: “¿Recuerdas que siempre dije que la teoría de la Edad Media y de los tribunales eclesiásticos sobre la posesión era idéntica a nuestra teoría del cuerpo extraño y nuestra escisión de la consciencia?³⁴⁹ (CF, p. 238). En suma, el demonio correspondería al retorno de lo reprimido, tal como lo explica en *Una neurosis demoniaca del siglo XVII*:

³⁴⁶ Pues es Freud quien ocupa la posición del paciente y le otorga a Fliess la del médico (Cf. Mannoni, pp. 123-124).

³⁴⁷ E.g. las teorías de Fliess: la bisexualidad constitucional, el modelo menstrual masculino y femenino; el simbolismo sexual de la nariz, su correspondencia estructural con el genital femenino.

³⁴⁸ Cf. *IS*, pp. 437, n. 19; 508, y la biografía de Freud por Ernest Jones, (1953, p. 341).

³⁴⁹ En esa misma carta le cuenta a Fliess que encargó el *Malleus maleficarum* “para estudiarlo a fondo”.

La teoría demonológica de aquellos tiempos oscuros ganó su pleito a todas las concepciones somáticas del período de la ciencia «exacta». Los casos de posesión corresponden a nuestras neurosis, para cuya explicación hemos vuelto a aducir poderes psíquicos. Los demonios son para nosotros deseos malos, desestimados, retoños de mociones pulsionales rechazadas, reprimidas. Sólo desautorizamos a la Edad Media en su proyección de estos seres anímicos al mundo exterior; para nosotros, ellos nacen en la vida interior de los enfermos, donde moran (*Una neurosis demoniaca del siglo XVII*, p. 73).

Habría que decir que en este texto el diablo se corresponde con el padre; es su sustituto en tanto la divinidad o el demonio, su contraparte, es heredero de la ambivalencia paterna, asimismo del padre de la humanidad; siguiendo la manera usual como Freud solía equiparar historia individual con la historia de los pueblos, cuando un pueblo vencía al otro, sus dioses se volvían demonios (*ND*, p. 87). Dios y demonio fueron originariamente idénticos para luego dividirse en dos (*Cf. ND*, p. 88).

En *Sobre la dinámica de la transferencia* de 1912, defendiéndose de la que considera como injusta acusación al psicoanálisis, aquella de darle prevalencia a las experiencias infantiles sobre toda otra posibilidad, Freud, plantea que el psicoanálisis supone una acción conjugada de Δαίμων και Τύχη (*DT*, p. 97)³⁵⁰. Utiliza *daimon* con sus caracteres en griego, y podemos darle uno de los sentidos de la Grecia Arcaica: destino. *Daimon* liga a un individuo desde su nacimiento a tal o cual destino, que como indica Dodds (199, p. 52), con frecuencia no parece otra cosa que la fortuna o la suerte. Pero no como accidente externo sino como algo que forma parte de las dotes naturales de un hombre; conjugando también la idea de contaminación hereditaria. Y *Tyché* como azar³⁵¹, los accidentes, lo contingente. De la combinación de estos dos sentidos resultaría “destino azaroso”. La concepción freudiana está, así, más acorde con aquellas interpretaciones que apuntan a una herencia simbólica: “Por otro lado, uno podría atreverse a concebir la constitución misma como el

³⁵⁰ Traducida por Etcheverry como “disposición” y “azar”; López Ballesteros lo deja sin traducción.

³⁵¹ Otra famosa pareja son Eros y Ananké (*Cf. El Porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura*).

precipitado de los efectos accidentales sufridos por la serie infinitamente grande de los antepasados” (DT, p. 97, n. 2)³⁵².

En 1913 en *El motivo de la elección del cofre* (Vol. 12, p. 314), y siempre siguiendo la mitología griega, las Moiras, hijas de la Necesidad, plantean la división entre lo azaroso del vivenciar y la disposición fatal que sería propiamente *daimon* y en el trasfondo la muerte³⁵³. El párrafo con el que termina su trabajo sobre Leonardo Da Vinci en 1910, ilustra con mayor claridad, aun, su posición:

Así, de buena gana olvidamos que en verdad *todo es en nuestra vida azar*, desde nuestra génesis por la unión de espermatozoide y óvulo, azar que como tal tiene su parte en la legalidad y necesidad de la naturaleza, sólo que no posee vínculo alguno con nuestros deseos e ilusiones. La partición de nuestro determinismo vital entre las «necesidades» de nuestra constitución y las «contingencias» de nuestra niñez puede que resulte incierta en sus detalles; pero en el conjunto no cabe ninguna duda sobre la significatividad, justamente, de nuestra primera infancia. Todos nosotros mostramos aún muy poco respeto hacia esa naturaleza que, según las oscuras palabras de Leonardo (que nos traen a la memoria el dicho de Hamlet), ‘está llena de infinitas causas (ragioni) que nunca estuvieron en la experiencia’ (*Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci*, Vol XI, p. 127)

Cada uno de nosotros, dice Freud, corresponde a uno de esos incontables experimentos. Por esto resulta interesante el modo sencillo con el que describe esa mezcla de ajenidad y propiedad frente a las pulsiones y al inconsciente, tercera afrenta narcisista al amor propio³⁵⁴. El yo no es el amo en su propia casa. El psicoanálisis le diría al yo:

No estás poseído por nada ajeno; es una parte de tu propia vida anímica la que se ha sustraído de tu conocimiento y del imperio de tu voluntad. Por eso tu defensa es tan endeble; luchas con una parte de tu fuerza contra la otra parte, no puedes reunir tu fuerza íntegra

³⁵² Harari, R. (1988, pp. 58-68), ve en este punto el anclaje de una “repetición imaginaria”. Que distingue de otras dos repeticiones, siguiendo a Lacan: “repetición simbólica” y “repetición real”.

³⁵³ “Los nombres de las tres hiladoras han hallado en los mitólogos sustantiva intelección. La segunda, Laquesis, parece designar «lo azaroso dentro de la legalidad del destino»; diríamos: el vivenciar (tuché). Luego, Atropos es lo ineluctable, la muerte, y entonces para Cloto (*daimon*) resta el significado de la disposición fatal, congénita”. (Vol. XII, p. 314)

³⁵⁴ Las otras dos: la cosmológica infligida por Copérnico (y sus antecesores); la biológica por Darwin. (Cf. p. 129-132).

como si combatieras a un enemigo externo. Y la que de ese modo ha entrado en oposición contigo y se ha vuelto independiente de ti ni siquiera es la peor parte o la menos importante de tus fuerzas anímicas. Me veo obligado a decir que la culpa reside en ti mismo³⁵⁵ (*Una dificultad del psicoanálisis, DP, Vol. XVII, p. 134*).

En este sentido no se puede desconocer el efecto de los presocráticos Heráclito y Empédocles. El primero por su afirmación que, de cierto sentido se opone a la idea de destino: El destino de un hombre es su carácter innato. Nietzsche (2003, *FP*, p. 90) dice que según Heráclito el carácter es para el hombre su *daimon*³⁵⁶, para señalar que se trata de una ética sin imperativos, ya que todo es destino. Según Dodds, Empédocles, el presocrático en quien Freud puso especial atención en sus obras finales (*Cf. infra* el comentario sobre Heráclito y Empédocles en la teoría de las pulsiones en Freud), utiliza *daimon* en lugar de *psykhé*. *Daimon* que, al parecer, no tiene que ver con el pensamiento, ni con la percepción (en ese sentido se aleja del socrático) sino que “es el portador de la divinidad potencial del hombre y su culpa actual” (de allí la *kátharsis* ritual) (Nietzsche, *FP*, p. 150). El alma del hombre es un *daimon* que fue arrojado del Olimpo a causa de su pecado original y arrojado al ciclo de los nacimientos bajo las diversas formas vivientes para expiar la culpa (Reale, 2007, p. 70).

Explicando la superstición como esa especie de “psicología proyectada al exterior”, en *Psicopatología de la vida cotidiana*, Freud expresa claramente que no cree en el azar en la vida psíquica, en cambio, a diferencia del supersticioso, sí cree en el azar de la vida y de las cosas, como diría Aristóteles³⁵⁷. Este

³⁵⁵ Se trata de *Una dificultad del psicoanálisis* de 1917, dirigido a la revista literaria húngara *Nyugat* Había sido invitado por H. ignotus, hombre de letras húngaro: “A pszichoanalizis egy nehézségéről”, *Nyugat* (Budapest), 10, n° 1, pp. 47-52. En alemán fue publicado en *Imago*, 5, n° 1, pp. 1-7.

³⁵⁶ ¿Cómo no evocar las reflexiones agudas de Kierkegaard sobre lo demoníaco en *El concepto de la angustia* (La angustia ante el bien: lo demoníaco) tan cercanas al planteamiento freudiano de la culpa? (*Cf. CA*, p. 212-215)

³⁵⁷ (...) por cierto que creo en una casualidad externa (real), pero no en una contingencia interna (psíquica). Con el supersticioso sucede a la inversa: no sabe nada sobre la motivación de sus acciones casuales y sus operaciones fallidas, cree que existen contingencias psíquicas; en cambio, se inclina a atribuir al azar exterior un significado que se manifestará en el acontecer real, a ver en el azar un medio por el cual se expresa algo que para él está oculto afuera. Son dos las diferencias entre mi posición y la del supersticioso: en primer lugar, él proyecta hacia afuera una motivación que yo busco adentro; en segundo lugar, él interpreta mediante un acaecer real el azar que yo reconduzco a un pensamiento. No obstante, lo oculto de él corresponde a lo

determinismo “no tiene excepciones” dice en una de sus conferencias en la Clark University; de hecho su método se basa en esta exclusión del azar (Sobre este punto y su diferencia con J. Lacan Cf. J. Allouch, 1994). En realidad se trata de “sobredeterminismo”, que implica el reconocimientos de la co-implicación de motivos.

Pero acaso demoníaco, en una lectura lacaniana de Freud, significa más bien, que la repetición no se puede subjetivar porque no opera en la escena de las representaciones que sería el escenario del yo, en tanto no hay agente de la repetición (Cf. C. Soler, 2010).

El trauma

En el IV capítulo de *Más allá del principio de placer*, en el intento de explicar sobre qué función le corresponde a esta compulsión de repetición, bajo qué condiciones aflora y su relación con el principio de placer, Freud desarrolla todo un proceso especulativo utilizando para ello la metáfora de un organismo unicelular (la más sencilla expresión de un organismo vivo), sustancia estimulable, cuya superficie es órgano receptor de estímulo y que está vuelta hacia el mundo exterior. Parte de la premisa de que la consciencia sólo es una cualidad o función particular de los procesos anímicos. La conciencia brinda percepciones y excitaciones que vienen del exterior y sensaciones de placer y displacer que sólo pueden originarse en el interior del aparato anímico, de modo que es posible atribuirle una función especial *en la frontera entre lo exterior y lo interior*. La anatomía cerebral sitúa la conciencia en la corteza del cerebro. Pero la consciencia no es la única propiedad del aparato psíquico. Existen huellas o restos mnémicos que nada tienen que ver con el devenir consciente. A menudo los más fuertes y duraderos son los dejados por un proceso que nunca llegó a la consciencia. El sistema Cs se singularizaría porque en él el proceso de excitación no deja tras sí una alteración permanente de sus elementos: Se agota en el fenómeno de devenir consciente (*MPP*, p. 25).

inconsciente mío, y es común a ambos la compulsión a no considerar el azar como azar, sino interpretarlo (*PVC*, p. 250).

Volviendo a la metáfora del organismo unicelular, supone Freud, se formó, por el contacto con el exterior, una corteza tan cribada por la acción de los estímulos que ofrece condiciones más favorables a la recepción de estos y ya no es susceptible de ulterior modificación. Esta célula sería aniquilada por la acción de los estímulos que parten del mundo exterior si no tuvieran una *protección antiestímulo*. ¿Cómo?. Su estructura externa se vuelve inorgánica y opera apartando los estímulos como una membrana. El estrato exterior, al morir en ese proceso, preservó a los otros. Para el organismo vivo la tarea de protegerse de estímulos hipergrandes y destructores es tan importante como la de recibirlos. Toma pequeñas muestras de estímulo, las “prueba” (MPP, pp. 27-28).

En los organismos superiores esa corteza se internó en lo profundo del cuerpo, quedando los órganos de los sentidos como restos: “se tantea el mundo exterior con esas antenas”. Pero hacia adentro esa protección antiestímulo es imposible (MPP, p. 28). Las excitaciones de los estratos más profundos se propagan hacia el sistema de manera directa y en medida no reducida, al mismo tiempo que producen sensaciones de placer – displacer. Estas excitaciones se tenderá a tratarlos como si vinieran de afuera a fin de aplicarles el medio defensivo de protección antiestímulo. Es el origen de la *proyección* como mecanismo psíquico (MPP, p. 29). Se llaman *traumáticas* a las excitaciones externas que poseen fuerza suficiente para perforar la protección antiestímulo. Provocan una perturbación enorme en la economía energética del organismo que pondrá en acción todos los medios de defensa. En un primer momento el *principio de placer* queda abolido, no se podrá impedir que el aparato anímico resulte anegado por grandes volúmenes de estímulo. Entonces la tarea será: *“ligar psíquicamente los volúmenes de estímulo que penetraron violentamente para conducirlos a su tramitación”* (MPP, p. 29). El displacer específico del dolor corporal es probable que se deba a que la protección antiestímulo fue perforada en un área circunscrita. Frente a esa intrusión se crea una *“contrainvestidura”*, se moviliza energía a fin de crear una investidura energética de nivel correspondiente, y a favor de la cual se empobrecen todos los otros sistemas

psíquicos. El resultado es una parálisis de toda operación psíquica (MPP, p. 30). El dolor tiene un carácter paralizante.

En el intento de dilucidar por qué y qué es trauma psíquico, Freud reconoce trabajar “con una gran X, que transportamos a toda nueva fórmula” (MPP, p. 30). En conclusión: las neurosis traumáticas serían una vasta ruptura de la protección antiestímulo, aunque esta idea no es suficiente, pues hay que sumar el carácter traumático del terror y peligro de muerte. La respuesta estaría entre las dos por cuanto el “apronte angustiado” o “señal de angustia” (según traducción, más amable, de López Ballesteros), traería como consecuencia defenderse del terror. Esta señal provocaría la sobreinvertidura o coninvertidura que permitiría ligar los volúmenes de excitación. Así que *el apronte angustiado constituye la última trinchera de la protección antiestímulo* (MPP, p. 31).

Los sueños en las neurosis traumáticas buscan recuperar el dominio sobre el estímulo por medio de un desarrollo de angustia cuya omisión causó la neurosis traumática. Sería una función más originaria que el *principio de placer* y es independiente de él. Sin embargo, no lo contradice. Obedecen a la *compulsión de repetición* que en el análisis se apoya en el deseo de convocar lo olvidado y reprimido. Si existe un más allá, Freud supone un más acá, retomando el hecho de que las posibilidades de contraer neurosis se reducen cuando el trauma es acompañado de heridas físicas. La violencia mecánica del trauma liberaría un *quantum* de excitación sexual y se ligaría el exceso a la herida física en el reclamo de una sobreinvertidura narcisista del órgano doliente. Una melancolía por enfermedad orgánica intercurrente puede cancelar perturbaciones graves de la distribución libidinal³⁵⁸. Lo que indica que el introducir la hipótesis de una pulsión de muerte, produce un verdadero viraje en la concepción freudiana de la vida.

³⁵⁸ Cf. la interesante diferencia entre angustia, dolor y duelo que Freud establece en la “Addenda” a *Inhibición, síntoma y angustia* de 1926, dedicada a las modificaciones teóricas ligadas al concepto de angustia, de represión y de resistencia: “El dolor es por tanto la genuina reacción frente a la pérdida del objeto, la angustia lo es frente al peligro que esa pérdida conlleva, el peligro de la misma pérdida del objeto”. El dolor actúa como un estímulo pulsional continuado, frente al cual permanecen impotentes las acciones musculares (ISA, Vol. XX, pp. 147-161).

3.2.3. El dualismo pulsional: (1920-1938)

“Sólo la acción eficaz conjugada y contraria de las dos pulsiones primordiales, Eros y pulsión de muerte, explica la variedad de los fenómenos vitales, nunca una sola de ellas” (AT, p. 244).

Freud afirma, al iniciar el capítulo VI de *Más allá del principio de placer*, que la compulsión de repetición perdería toda la significación que se le atribuye si cayera por tierra el dualismo pulsional (MPP, p. 43). En el capítulo V, Freud afrontó un nuevo problema, el elemento “más oscuro” de la investigación psicológica: *las pulsiones*, esas representantes de todas las fuerzas eficaces que provienen del interior del cuerpo y se transmiten al aparato anímico (MPP, p. 34). Funcionan de acuerdo al llamado *proceso psíquico primario*, procesos que ocurren en el inconsciente. Las investiduras se transfieren, se condensan, se desplazan libremente; lo que supone un tiempo anterior al imperio del principio de placer, es decir, anterior a toda ligazón de excitación, sin la que no habría placer porque el placer sólo es posible si hay energía ligada. Ese “momento” anterior, supuesto, meramente pulsional, demoníaco, es la compulsión de repetición que se encuentra en oposición al principio de placer (MPP, p. 35).

Introducir la hipótesis de una pulsión de muerte va más allá de la idea del trauma como lo que dispararía la serie de repeticiones. El niño en su juego no evidencia un más allá del principio de placer. O al menos, es difícil para Freud ubicarlo más allá de éste, en cuanto el niño exige la identidad de la impresión, es decir, el reencuentro de la identidad que constituye por sí misma una fuente de placer. En el adulto la novedad será condición del goce. En cambio, no duda en catalogar la compulsión a repetir en la transferencia como situada, en todos los sentidos, más allá del principio de placer (MPP, p. 35). Esta tendencia obedece a ese tipo de excitación no ligada del proceso primario, quiere decir, una huella que queda como marca sin ligazón psíquica con otras, y que puede constituirse en el mayor estorbo terapéutico. Supone Freud que la angustia de los no familiarizados con el análisis es el temor a la emergencia de esta compulsión demoníaca.

¿Cómo se entrama lo pulsional con la compulsión de repetición?: “Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo de reproducción de un estado anterior” (MPP, p. 36), una especie de inercia en la vida orgánica, que sabe ha sido una idea repetida por otros, sobre todo en lo que llama “condicionamiento histórico” de las pulsiones (Ibíd.). Quiere decir, una especie de compulsión de repetición en el mundo orgánico general en el que “el germen de un animal vivo está obligado a repetir -si bien de un modo fugaz y compendiado- las estructuras de todas las formas de que el animal desciende, en vez de alcanzar su conformación definitiva por el camino más corto” (MPP, p. 37).

¿Cómo conciliar, se pregunta Freud, que efectivamente hay pulsiones que empujan a la creación y al progreso? La respuesta de Freud es darwiniana (¿lamarckiana?³⁵⁹): Es mediante la repetición que las pulsiones orgánicas conservadoras recogen las variaciones impuestas a su curso vital, por esto se produce el efecto engañoso de que buscan el cambio. Pero no, su meta sigue siendo “conservar” a través de nuevos caminos (MPP, p. 38).

Todo lo vivo muere y regresa a lo inorgánico por razones internas: *La meta de toda vida es la muerte*. Lo inanimado estuvo allí antes que lo vivo (MPP, p. 38). Lo que Freud llamó pulsiones de autoconservación serían pulsiones parciales destinadas al camino hacia la muerte peculiar del organismo: El organismo quiere morir a su manera (MPP, p. 39). Esto lo lleva a plantear la oposición *pulsiones de vida y pulsiones de muerte*: “Es como si en un organismo en un ritmo titubeante uno de los grupos pulsionales se lanza impetuoso hacia delante para alcanzar la meta final de la vida, el otro, llegado a cierto lugar del camino, se lanza hacia atrás para volver a retomarlo de cierto punto y prolongar

³⁵⁹ Tal como relata su biógrafo oficial, Freud fue partidario del desacreditado lamarckismo a pesar de haber conocido bien “la abrumadora prueba que Weismann, entre otros, ha proporcionado en el sentido de que las células germinales son totalmente inmunes a la influencia de cualquier cambio en el soma. No se sabe por qué razón prefirió ignorarla”. Al parecer siempre relacionaba el tema con la hipótesis de la omnipotencia del pensamiento (Cf. la conversación con Jones con ocasión de *Moisés y la religión monoteísta* en Jones, 1976. Vol. III, pp. 330ss). Pero tal vez más justa sea la apreciación de P. Gay, aunque aplicada en otro contexto, en el sentido que el Freud atraído siempre por la biología –el Freud zoólogo de los comienzos– “participaba en el vasto esfuerzo colectivo tendente a demostrar las huellas de la evolución” (Gay, 1996, p. 60).

la duración del trayecto” (MPP, p. 40). Niega Freud que exista una pulsión de perfeccionamiento que velara por la transformación del hombre en superhombre. El esfuerzo que se nota en algunos hombres por evolucionar sería el resultado de la represión de las pulsiones sobre la que se edifica lo más valioso que hay en la cultura humana. Todas las medidas son insuficientes para cancelar la tensión acuciante, la diferencia entre el placer hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante: “acicatea, indomeñado siempre hacia delante” (MPP, p. 42)³⁶⁰.

Encuentra en la diferenciación en la sustancia viva de A. Weismann de una mitad mortal (el cuerpo, el soma) y una inmortal (celulas germinales que potencialmente podrían desarrollarse en un nuevo individuo) apoyo analógico a su hipótesis de fuerzas contrarias actuantes en la sustancia viva: las de muerte y las sexuales (Cf. MPP, p. 44-45), aunque sin aceptar la idea de Weismann de considerar la muerte como adquisición tardía del ser vivo³⁶¹. Busca, así, pulsiones desde el origen, con la pregunta de cómo se da la muerte “natural” del ser vivo. E. Hering³⁶², será otro más de los autores en su búsqueda de respuestas satisfactorias, infructuosa, en la biología.

Este hecho en sí mismo es remarcable. Busca, finalmente, un filósofo, Schopenhauer, quien provee las palabras que dan a la muerte su lugar en la vida: “Y hay otra cosa que no podemos disimular: inadvertidamente hemos arribado al puerto de la filosofía de Schopenhauer, para quien la muerte es el «genuino resultado» y, en esa medida, el fin de la vida, mientras que la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir” (MPP, p. 48- 49).

Continuando con su elucubración plantea que las pulsiones de vida activas en cada célula, tomarían a otras células neutralizando sus pulsiones de muerte, de modo que hasta se sacrificarían por otras; en el caso de las germinales, se conducen de manera egoísta, preservándose a sí mismas a través de la generación. Así arriba a plantear la libido del psicoanálisis como el Eros de

³⁶⁰ Mefistófeles en *Fausto* de Goethe, Parte I, escena 4.

³⁶¹ Freud dedica varias páginas a discutir con Weismann acerca del reconocimiento de una pulsión de muerte actuante en el ser vivo, que Weismann había rechazado (Cf. pp. 45- 48)

³⁶² Edward Hering también tiene una concepción dualista acerca de la sustancia viva: Anabolismo (asimilatorio), catabolismo (desasimilatorio)

los poetas y filósofos, que cohesiona todo lo viviente (*MPP*, p. 49). El Eros tiene el afán de conjugar lo orgánico en unidades cada vez mayores. Por esto, Deleuze (2001, p. 116) plantea que la ligazón constitutiva de Eros, debe ser determinada como “repetición”, porque se repite la excitación, se repite el momento de la vida, o la unión necesaria hasta en los organismos unicelulares.

Para Freud, la pulsión sexual es Eros que todo lo conserva. Siempre reconociendo la oscuridad en la que se despliega su teoría de las pulsiones, comienza a enlazar el nuevo dualismo pulsional con la polaridad anímica amor-odio respecto a los objetos de amor, cuya consecuencia será reconducir el amor a la pulsión de vida, y el odio a la pulsión de muerte. Freud siempre reconoció un componente sádico en la pulsión sexual, pero a la luz de las nuevas consideraciones, el sadismo pasa a considerarlo como pulsión de muerte, apartada del yo por la libido narcisista, puesta en el objeto. En la organización oral, por ejemplo, el apoderamiento amoroso coincide con la aniquilación del objeto. Todo lleva a proponer un masoquismo primario, que había descartado en 1915 (*MPP*, pp. 52-53).

¿Pero tiene la pulsión sexual aquel carácter de compulsión de repetición? Allí Freud dice trabajar con una ecuación de dos incógnitas. Para sustentar la hipótesis de una pulsión de muerte (silenciosa, de la que no se puede tener noticias) requiere asociarla, desde el comienzo, con las pulsiones de vida. Pero cuando intenta encontrar respuestas de la ciencia sobre la génesis de la sexualidad, la insatisfacción lo conduce al mito que Platón hace desarrollar a Aristófanes en *El banquete*, porque su “núcleo de verdad”³⁶³ es la necesidad de restablecer un estado anterior. Habría en la sustancia viva una búsqueda incesante de volver a unir una mitad, una partícula separada, es decir, restablecer una supuesta unidad original (*MPP*, pp. 56-57). Llegado al final de este ensayo, Freud dubitativo frente a su obra (posteriormente reafirmará estos conceptos en *El yo y el ello*) reconoce que la incerteza de su especulación se vio

³⁶³ Acerca de reconducir la proveniencia del mito platónico a los *Upanishad* -como hizo Heinrich Gomperz o más atrás, como Ziegler- a las representaciones babilónicas, Freud, en una larga nota al pie, se manifiesta planteando que Platón no hubiera hecho suya esta idea, o le hubiera concedido un lugar importante si, “a su juicio no contenía un núcleo de verdad” (pp. 56-57, n. 26). En general fue la posición de Freud respecto a los mitos: ellos contienen un núcleo de verdad.

aumentada en alto grado por la necesidad de tomar préstamos de la ciencia biológica (*MPP*, p. 58), traducidos a un lenguaje figurado (de la psicología de las profundidades), que en su opinión también es científico.

En el último capítulo, momento de conclusiones, argumenta que si es un carácter tan general de las pulsiones el querer restablecer un estado anterior, no podemos asombrarnos de que en la vida anímica tantos procesos se consuman con independencia del principio de placer. En el caso de las pulsiones parciales intentarían recobrar una determinada estación o fijación de la vía de desarrollo. Pero esto no implica oposición a este principio. Sigue irresuelta la tarea de determinar la relación de los procesos pulsionales de repetición con el imperio del principio de placer. La ligazón a la que tiende al aparato anímico en el proceso secundario es un acto preparatorio que introduce y asegura el imperio del principio de placer. Este principio es una *tendencia* que está al servicio de una *función*: la de hacer que el aparato anímico quede exento de excitación o la de mantener constante o en el mínimo posible el monto de excitación (*MPP*, p. 60).

Las pulsiones de vida son revoltosas, sin cesar aportan tensiones cuya tramitación es sentida como placer, y parecen tener que ver más con la percepción interna. Mientras que las pulsiones de muerte parecen realizar su trabajo en forma inadvertida, muda. *Pero el principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte* que estarían “por encima” de la tendencia que es el principio de placer, ¿quiere decir que trabaja para mantener su silencio? Porque aunque monta guardia en relación con los incrementos de estímulo procedentes de “afuera” es hacia “el interior” su máximo cuidado: proteger de aquello que podría dificultar la tarea de vivir (*MPP*, pp. 61-62)³⁶⁴. Entonces se confirma cierta independencia de la compulsión de repetición de todo placer previo o por obtener.

³⁶⁴ Ante su propia insatisfacción con este estado de cosas dice: “Solo los creyentes que piden a la ciencia un sustituto del catecismo abandonado echarán en cara al investigador que remodele o aún rehaga sus puntos de vista”... “Cojear no es pecado” (*MPP*, p. 62).

Después de 1920

En *El yo y el ello* de 1923, en el que reafirma el dualismo pulsional, plantea que la pregunta por el origen de la vida sigue siendo cosmológica, en cambio que la pregunta por su fin y propósito tendría una respuesta dualista (*YE*, p. 42). La vida sería esta complicación, intrincación, “mezcla” de pulsiones de vida y de muerte aunque el cómo sea irrepresentable, dice Freud. Por supuesto, también podría haber “desmezcla”. La exteriorización de la pulsión de muerte, más difícil de asir para Freud, queda casi limitada a la *pulsión de agresión* hacia el propio yo, el mundo exterior y otros seres vivos. Incluso más, Freud llega a utilizar en *El malestar en la cultura* de 1930, “pulsión de destrucción” como equivalente de pulsión de muerte: “Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción” (*MC*, p. 118). Precisamente allí ratifica el trenzado (aunque siempre rechazando el monismo) entre las pulsiones:

En el sadismo, donde ella tuerce a su favor la meta erótica, aunque satisfaciendo plenamente la aspiración sexual, obtenemos la más clara intelección de su naturaleza y de su vínculo con el Eros. Pero aun donde emerge sin propósito sexual, incluso en la más ciega furia destructiva, es imposible desconocer que su satisfacción se enlaza con un goce narcisista extraordinariamente elevado, en la medida en que enseña al yo el cumplimiento de sus antiguos deseos de omnipotencia. Atemperada y domeñada, inhibida en su meta, la pulsión de destrucción, dirigida a los objetos, se ve forzada a procurar al yo la satisfacción de sus necesidades vitales y el dominio sobre la naturaleza” (*MC*, p. 117).

El aporte más importante de *El yo y el ello*, en cuanto a la teoría freudiana de la pulsión de muerte, y que se continuará en *El malestar en la cultura*, tiene que ver con la relación pulsión de muerte-superyó³⁶⁵: “Lo que ahora gobierna en el superyó es como un cultivo puro de la pulsión de muerte” (*YE*, p. 54). Se trata de herencia paterna, como ya se ha visto en la primera parte. El superyó (yo ideal) se forma por identificaciones iniciales cuando aún el yo era endeble, y por las identificaciones edípicas (Ideal del yo), que “lo pone en relación con las adquisiciones filogenéticas del ello y lo convierte en reencarnación de

³⁶⁵ Dado que es en este texto en que es presentada las estructuras psíquicas ello, yo y superyó en su relación con las pulsiones.

anteriores formaciones yoicas, que han dejado sus sedimentos en el ello” (YE, p. 49). Se constituye en el imperativo categórico de crueldad, en tanto procede de una identificación con el arquetipo paterno, operación psíquica que para Freud implica una desexualización, por tanto, una desmezcla pulsional. Una vez que Eros no puede temperar la agresión, la destrucción, la culpa: “el ideal extrae todo el sesgo duro y cruel del imperioso deber-ser” (YE, p. 55). Varios fenómenos confirman el carácter pulsional del superyó: la reacción terapéutica negativa que pone en evidencia la necesidad de castigo, la culpa inconsciente en la melancolía y en las neurosis; en fin, aquello que Freud denomina la angustia frente al superyó.

El capítulo V de este texto es especialmente útil para contrastar la posición de Freud y la de Nietzsche con relación al *amor fati* del segundo y la angustia frente al destino, del primero. Freud, frente a la afirmación de Stekel de que toda angustia es en verdad angustia frente a la muerte³⁶⁶, propone separar tres tipos de angustia: de muerte, realista, libidinal neurótica. Principalmente para decir que la muerte, como representación, plantea un serio problema al psicoanálisis, “pues ‘muerte’ es un concepto abstracto de contenido negativo para el cual no se descubre ningún correlato inconsciente” (YE, p. 58). Angustia frente a la muerte, es así, para Freud, angustia frente al superyó, que es un sustituto del padre y del destino (YE, p. 59). En últimas, es angustia de no ser amado, de ser abandonado por los poderes protectores³⁶⁷. Por esto, angustia de muerte y angustia de la conciencia moral son modos de procesar la angustia de castración (Ibíd.).

Algunas observaciones posteriores de Freud, parecieran ampliar o separar la idea de compulsión a la repetición de un sentido mortífero. Una de ellas en *Inhibición, síntoma y angustia*, explicando el mecanismo obsesivo de anulación, que se manifiesta como una repetición compulsiva. Allí pueden concurrir diversas clases de propósitos, incluso contrarios, pero en los que puede develarse que la tendencia a anular el acaecimiento de una vivencia

³⁶⁶ Se refiere al libro de W. Stekel, su discípulo: *Estados nerviosos de angustia y su tratamiento*. Buenos Aires. Imán (p. 58).

³⁶⁷ Uno de los casos que lo muestra estructuralmente, y en carne viva, es el melancólico.

traumática es una de las principales fuerzas motrices de la formación de síntoma (*ISA*, vol 20, p. 115).

Otra de estas de estas afirmaciones la encontramos en *El malestar en la cultura* en la que se expresa un sentido más amplio de repetición, refiriéndose al efecto sobre la vida humana de la observación de las grandes regularidades de los astros, que introduce el arquetipo y el apoyo respecto a la utilidad del orden, por ejemplo. Es así como una especie de compulsión de repetición se constituye en un rasgo de carácter que reporta utilidad al humano (*Cf. MC*, p. 92). Y una más en *Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños* (1923, pp. 119-20), en la que toma la compulsión de repetición como producto del levantamiento de la represión de la cura analítica (producción de repetición instrumental acorde con lo visto en *Recordar, Repetir, Reelaborar*). En ese sentido es la transferencia positiva la que presta auxilio a la compulsión de repetición, sellándose así, una alianza entre la cura y la compulsión de repetición, con el riesgo –anota Freud– de que lo reprimido que retorna puede no conformarse con retornar sólo en forma de imágenes oníricas. Esta idea de una “repetición provocada” tendrá eco en Jacques Lacan.

En uno de sus últimos artículos de teoría psicoanalítica fuerte, como es *Análisis terminable e interminable* de 1937, Freud se sostiene sobre el dualismo pulsional. Más aun, presenta nuevas defensas a su hipótesis de una pulsión de muerte, que había sido muy mal recibida incluso por sus alumnos. Plantea que existe una “inercia psíquica”³⁶⁸ atribuible a una “resistencia del ello” pero con una fijeza tal que solo puede deberse a su carácter pulsional derivado de una desmezcla de las pulsiones. Lo que llama Freud un “masoquismo simple” que pone en aprietos el “influjo psíquico” que se pueda tener sobre él y que no puede explicarse sólo por la vía de la necesidad de castigo y conciencia de culpa con relación al superyó (*Cf. El yo y el Ello*). Ahora se trata de una *agresión libre o destrucción* derivada de la pulsión de muerte, “propia de la materia animada”, porque sólo “la acción conjugada y contraria de las dos pulsiones primordiales,

³⁶⁸ Ya presente desde *El Proyecto*.

Eros y pulsión de muerte, explica la variedad de los fenómenos vitales, nunca una sola de ellas” (AT, pp. 242-45).

Esa pulsión de agresión estaría en la base de la inclinación al conflicto psíquico, como injerencia, siendo el conflicto individual una especie de interiorización de la agresión que originariamente estaba en las luchas externas de los antepasados del hombre civilizado. En este punto Freud trae a colación la referencia más extensa a Empédocles, basado en Wilhelm Capelle³⁶⁹, preguntándose si la postulación de una pulsión de muerte no sería producto de un fenómeno de criptomnesia, dada la extensión de sus lecturas en la juventud: “Por ello mismo debía regocijarme el reencontrar nuestra teoría, *no hace mucho tiempo*, en uno de los grandes pensadores de la aurora griega” (p. 246)^{370,371}. Así, la doctrina de las pulsiones y los principios *philía* (Amor o Amistad) y *neikos* (discordia), que unen o separan los cuatro elementos (tierra, agua, fuego y aire), serían casi idénticos si no se tratara en Empédocles de una “fantasía cósmica” (en tanto “atribuye al universo el mismo carácter animado del ser vivo singular”), y la de Freud, que pretende validez biológica (AT, p. 247). Según la definición de Capelle citada por Freud, para Empédocles “son fuerzas naturales de eficiencia pulsional, en modo alguno unas inteligencias conscientes de sus fines” (AT, p. 247). Por esto se trata de una cosmología mecanicista.

Uno de los poderes aspira a aglomerar, a unir, así que cuando gobierna *philía* los elementos se reúnen en unidad (Uno); cuando gobierna discordia, se

³⁶⁹ W. Capelle (1935) *Die Vorsokratiker*, Leipzig. (pp. 246-248).

³⁷⁰ Las cursivas son mías. Esta alusión al “reencuentro” reciente puede deberse a la búsqueda de apoyo en la tradición filosófica ante la no aceptación generalizada de la pulsión de muerte; así como a la intención de salvaguardar su honestidad intelectual. Se trata de una reseña inusualmente larga, en la que rescata ideas “tan modernas” como el desarrollo por etapas de los seres vivos, la supervivencia de los más aptos y el reconocimiento del papel del azar (*Tύχη*) (AT, pp. 246-248).

³⁷¹ Nora Pínnola (2007) sostuvo que cuando Freud se refiere a Empédocles, el nombre reprimido es Heráclito. Heráclito sería el nombre reprimido en el dualismo pulsional freudiano, apareciendo en su lugar “Empédocles” al modo del ejemplo freudiano de *Psicopatología de la vida cotidiana*: “Boltraffio” en lugar de “Signorelli”. Según Pínnola, en Empédocles las fuerzas no se complementan sino que se excluyen mutuamente (aunque hay lo Uno, Dios, la perfección Cf. Reale, 2007). El *polemos*, el conflicto, parece ser más solidario de la dialéctica freudiana (Cf. Pínnola, 2007, p. 122ss).

La única referencia de Freud a Heráclito la hace a través de la expresión que Aristóteles atribuye a Heráclito en *De partibus animalium* I, 5: “Introite et hic dii sunt” (¡Entrad! Aquí también están los dioses), que utiliza en la carta a Fliess del 4 de diciembre de 1896 (Carta 111, p. 217), en otra (carta 197, p. 383), y en la *Presentación Autobiográfica* (p. 13, n. 24).

separan. Pero el surgimiento del Cosmos supone la alternancia y la acción conjunta de las dos fuerzas. El momento de la perfección no se da en el momento de constitución del Cosmos sino en la constitución del Esfero (Uno). El nacer y el morir es un mezclarse y disolverse en unas sustancias que permanecen iguales e indestructibles (Cf. Reale, 2007, pp. 68, 69). Asimismo según Freud, en el psicoanálisis reapareció esta teoría “alterada” (pues ya no se trata de sustancias sino de pulsiones) después de 2500 años. *Eros y destrucción* se empeñan, la una en “reunir lo existente en unidades más y más grandes, y la otra en disolver esas reuniones y en destruir los productos por ella generados” (AT, pp. 248). Freud insiste en el anclaje biológico y, más precisamente, dice haber dado una “infraestructura biológica” (la pulsión de muerte como esfuerzo de lo vivo por regresar a lo inerte³⁷²) a la “discordia”, con lo cual pienso que señala también que el problema es de otro orden.

3.3. Después de Freud

Algo más sobre la pulsión de muerte

E. Jones plantea que en *Más allá del principio de placer*, cuando la tendencia a la repetición comienza a ser pensada como de naturaleza pulsional, Freud le da un carácter trascendental a la compulsión a la repetición que hasta ese momento no le había dado. Se pregunta por la influencia de W. Fliess con su ley de la periodicidad, o Nietzsche con el “eterno retorno” (Jones, Vol. 3, p. 290). La mirada crítica de Jones se dirige hacia la existencia de una pulsión de muerte como suposición atribuible tanto a lo psíquico como a la naturaleza en su

³⁷² Quiero mencionar la anotación de Etcheverry (1978, pp. 54-55) sobre la afirmación con la que continúa Freud esta afirmación. Dice Freud que no significa que no haya existido una *pulsión* de muerte desde antes de la aparición de la vida, a lo que responde Etcheverry: “¡Qué dislate sería traducir aquí «instinto», un instinto de muerte de la materia inanimada!” Aunque se arguya la especulación desmesurada y atribuirle instintos al cosmos, para Etcheverry esto se responde con referencia al pensamiento clásico alemán que en últimas lo reconducirá a la ley de acrecentamiento en la *Antropogenia* de Haeckel (lectura de juventud de Freud, entonces hay que recordar la criptoamnesia de Freud. Haeckel era uno de los “santos contemporáneos”, le dice Freud a Silberstein (Cf. Freud, 1992, p. 149).

conjunto, incluso a lo inorgánico³⁷³. Apoyado en un artículo de H. Lichtenstein³⁷⁴, desmiente que se pueda igualar la tendencia a la repetición con volver a una etapa previa, es decir, con la regresión. Son cosas opuestas, puesto que la compulsión de repetición tendría como resultado no variar nada, repetir la misma cosa una y otra vez. Por el contrario, restaurar un estado de cosas anterior es un movimiento, regresivo, en el que, obviamente, el tiempo es un factor fundamental que en la compulsión a la repetición pareciera quedar suspendido o negado (Ibíd., p. 291).

El planteamiento de una pulsión de muerte descansa, en su concepto, más en el principio de estabilidad³⁷⁵ que en la compulsión de repetición en sí misma (p. 292). Esta postulación de una pulsión de muerte, no erótica, omnipresente, silenciosa, parece encerrar a Freud en un monismo en el que la muerte, a la manera de Schopenhauer “es el objetivo de la vida”, pero termina escapando al restablecer el dualismo que lo acompañó siempre, en el momento que propone que la vida retarda el objetivo de la muerte, a través de una incesante creación de nueva vida. Reintroduce un opuesto.

Plantear una pulsión de muerte, generó suspicacias en algunos. Al punto de atribuirlo a un estado afectivo doliente de Freud. La hipótesis de Franz Wittels de que la pulsión de muerte era efecto del duelo de Freud por la muerte de su hija Sophie en 1920, a los veintiocho años, fue desmentida por Freud, quien dio muestras (con testigos) de que el libro estaba escrito antes del fallecimiento³⁷⁶. Sin embargo, como es de esperarse en una comunidad analítica,

³⁷³ Para su afirmación de que la hipótesis freudiana de una pulsión de muerte no tiene ninguna justificación biológica (y que no era necesaria) se apoya en la “demostración” de R. Brun, “Über Freuds Hypothese vom Todestrieb”, *Psyche* (Stuttgart), 1953, pp. 81-111. (Jones, Vol 3, p. 291).

³⁷⁴ “Zur Phänomenologie des Wiederholungszwangs und des Todestriebes”. *Imago*, 1935. XXI, pp. 466-480. En 1974, fue publicado bajo el título “Some Considerations regarding the Phenomenology of the Repetition Compulsion and the Death Instinct”. *The annual of psychoanalysis* Vol 2, 1974, pp. 63-84.

³⁷⁵ Tomado de Fechner, que como señala Jones, fue el único psicólogo del que Freud tomó alguna idea (Jones, Vol 3, p. 288).

³⁷⁶ Freud responde con comentarios y correcciones a la biografía que Wittels escribe sobre él. Respecto a su hipótesis del duelo le dice: “Esto me parece sumamente interesante para tenerlo en cuenta como advertencia. Sin lugar a dudas, si yo hubiese estado analizando a otra persona en esas mismas circunstancias, habría debido presumir la existencia de un nexo entre la muerte de mi hija y la ilusión de pensamiento expuesta en *Más allá del principio de placer*. Pero inferir que hubo ese nexo sería falso. El libro aludido fue escrito en 1919, cuando mi hija gozaba de excelente salud. Ella murió en enero de 1920; en setiembre de 1919 yo había enviado el

fue puesta en duda esa no influencia del luto sobre la obra. Décadas después, pudo confirmarse, luego de muchas conjeturas –y gracias a Ilse Grubrich-Simitis³⁷⁷ con su investigación en la Biblioteca del Congreso de Washington- que sólo hacía falta el capítulo 6 en la primera versión de *Más allá del principio del placer*, corroborando a Freud en cuanto a que ya la pulsión de muerte estaba planteada, pero sólo hasta cierto punto, puesto que es precisamente el capítulo que habla de la muerte de los protozoarios y que escribirá luego de la muerte de Sophie. De modo que ya la pulsión de muerte estaba planteada, y sin embargo, como señala J. Baños Orellana (2007, p. 46), no podría deducirse automáticamente la refutación de Wittels; la misma Grubrich-Simitis admite que:

(...) la especificación concreta del concepto de pulsión de muerte seguramente no fue del todo independiente de la experiencia de esas pérdidas. El lector puede percibir el eco de las dos recientes desgracias (se suma la muerte de Anton von Freund, cinco días antes que Sophie) justo al comienzo del nuevo capítulo, donde Freud retoma la asunción, examinada antes, de que todo ser vivo está destinado a morir por causas internas y considera que la gente, incluyendo a los poetas, hace suya esta idea, porque es consoladora, “la sublime necesidad”.

Baños Orellana lanza una audaz hipótesis que llama wittelsiana, y que interesa aquí más en el sentido de señalar un punto de encuentro entre Freud, Kierkegaard y Nietzsche, de la implicación de la vida propia en la teoría: *Más allá*, no sería principalmente una especulación nietzscheana encubierta, ni una especulación-síntoma, o al menos no más que casi cualquier otro título de Freud, ni un texto en el que Freud esté impedido por el afecto para no perder su atadura en la experiencia clínica, sino que “es, en cambio, el cuaderno especulativo de un historial inédito, el del caso Anton von Freund” (Baños, 2007, p. 46). La hipótesis surge, por un lado, de la correspondencia entre Freud y Ferenczi, en la que queda el registro de que von Freund (filósofo e industrial

manuscrito del opúsculo a unos amigos de Berlín [Eitingon y Abraham] para que lo leyesen. Estaba terminado, salvo en las consideraciones sobre la mortalidad o inmortalidad de los protozoos. No siempre lo que parece la verdad es la verdad” (Carta a Fritz Wittels, Vol. 19, n 293).

³⁷⁷ Ilse Grubrich-Simitis, [1996, p. 183], *Back to Freud's Text. Making Silent Documents Speak*, Yale University Press, New Haven and London En: J. Baños Orellana (2007, p. 45).

cervecero) había consultado a Freud ante el diagnóstico de un cáncer avanzado de testículo. Atendido al mismo tiempo por Freud y Ferenczi, según su lugar de estadía, los colegas discuten los efectos psicóticos de la castración quirúrgica y hasta la decisión de eutanasia. Por otro lado, Baños se basa en el conocimiento que tenía Freud del endocrinólogo Steinach, uno de los primeros descubridores del funcionamiento de las células intersticiales de los testículos, que producen la hormona sexual masculina. Llegó a la hipótesis de que la ligadura de los conductos espermáticos daba por resultado una hipertrofia relativa de las células productoras de las hormonas sexuales, dando lugar así a un “rejuvenecimiento” del organismo³⁷⁸.

En suma, la historia de la mortalidad o la inmortalidad de los protozoarios y sus respectivas equivalencias en el cuerpo humano, en la división entre células somáticas y germinales, “no fue mera consolación”, y más: “tan seriamente tomó Freud este tipo de especulaciones que, además de letra impresa, fueron también cicatriz. Eso es ponerle el cuerpo a la teoría... Pero fue un acto ilusorio; la vasectomía inútil de Freud puede servir, eso sí, de moraleja: el verosímil de las ciencias de la época nunca es lo verdadero” (Baños, pp. 48-9). Por esto, es en *El problema económico del masoquismo*, que se da una continuación de las reflexiones “bio-ontológicas” de 1920, si bien en *El yo y el ello*, como se ha visto, ampliaba las observaciones clínicas. Surge así, la conjetura del masoquismo primario.

Los únicos analistas que siguieron empleando la noción de pulsión de muerte fueron Melanie Klein, Karl Menninger y Nunberg, y lo hicieron más en un sentido clínico dejando de lado lo hipotético (Fenichel, 1966, p. 297). Así que la existencia de la pulsión de muerte fue objeto de discusión, y casi siempre descartada, en el movimiento psicoanalítico. Otto Fenichel (1966, pp. 603-608), psicoanalista de la segunda generación y gran compilador del psicoanálisis, en 1948, ubica las tendencias y discusiones en torno a su aceptación o rechazo, en

³⁷⁸ Hay notas de 1920 sobre Steinach en *Tres ensayos para una teoría sexual* y en *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*. La posterior vasectomía de Freud, en 1923, intentando frenar los efectos del cáncer, lo confirma (Cf. Max Schur, 1980, T. 2, p. 540 n.12).

su *Teoría psicoanalítica de las neurosis*. La repetición como fenómeno está fuera de la discusión (lo inasimilable fue su correlación con una pulsión de muerte). Por tratarse de un fenómeno amplio y variable, que hace difícil su inclusión en una unidad categorial, Fenichel propone hacer un deslinde, que no podemos entender como una verdadera conceptualización. De un lado, se considera la repetición que no comporta ningún problema neurótico, es decir, se repite en la medida en que algo mostró la utilidad de su repetición; y de otro, la repetición ligada a los fenómenos “psiconeuróticos”, como se solían clasificar siguiendo a Freud. Para estos últimos postula tres categorías:

1) *La periodicidad de los instintos, basada en la periodicidad de sus fuentes físicas*: “‘Toda clase de hambre termina en saciedad, y la saciedad, después de cierto tiempo, cede su lugar al hambre”. Incluye, los fenómenos maníaco-depresivos” (p. 604). Correspondería a un factor biológico pero teniendo fuertes efectos en lo psíquico.

2) *Las repeticiones debidas a la tendencia de lo reprimido a buscar una vía de descarga*. Aquí, se trata de los fenómenos de retorno de lo reprimido bajo la figura de la neurosis de destino. Fenichel expone el problema: Cada vez que el deseo reprimido aflora, la angustia que movilizó la represión se moviliza nuevamente, y con ello a las fuerzas “anti-instintivas”. Señala: “No hay en esas repeticiones nada de metafísico”; se trata tan sólo de la manifestación de la lucha entre lo reprimido y las fuerzas represoras. *No es el fracaso del Edipo el que se repite* sino la lucha por la gratificación, pero como se moviliza la angustia termina siendo una experiencia dolorosa (Ibíd.). Fenichel entiende, entonces, que no habría una intención de repetir lo doloroso, sino que repitiendo la gratificación se encuentra el fracaso: “Ni siquiera la repetición en la transferencia, durante la cura analítica, del más doloroso de los fracasos del Edipo, se halla ‘más allá del principio del placer’” (Ibíd.).

3) *La repetición de hechos traumáticos con el objeto de lograr un control que no se produjo en el momento*. La actitud del yo es ambivalente en la medida en que busca y desea intencionalmente la repetición que lo aliviará; al mismo tiempo que evita y teme el dolor que dicha repetición necesariamente comportaría. El resultado, es una especie de transacción (al modo del síntoma

en Freud): “Una repetición a menor escala y en circunstancias más alentadoras” (p. 605).

Fenichel (Ibíd.) dice que en las repeticiones tipo 2, no hay la intención de repetir, sino que la excitación es repetida con la esperanza de que el resultado sea diferente: una gratificación en vez del fracaso; lo que culmina siempre en repetición de la frustración. Por ejemplo, las medidas de aseguramiento en la neurosis obsesiva (aislamiento). En la repetición de tipo 3, hay en cambio, búsqueda inconsciente de repetición: se teme y se provoca la repetición al mismo tiempo.

Se acepta, así, la compulsión a la repetición pero no la existencia de una pulsión de muerte, privilegiando una vía “más optimista” de la repetición. Al negar la pulsión de muerte freudiana, no habría entonces un más allá del principio del placer. Sin embargo, de parte de la Asociación psicoanalítica Internacional, aun hay discusión. En una reciente tesis doctoral de un miembro de dicha asociación, el autor concluye su investigación declarando el carácter ambiguo de la pulsión de muerte, su inaceptabilidad literal y la ausencia de argumentos consistentes para su aceptación (Cf. García-Castrillón Armengou, Frank. “The death drive: Conceptual analysis and relevance in the Spanish psychoanalytic community”. *Int J Psychoanal*, 2009 (90), pp. 263–289).

LACAN: AUTOMATISMO DE REPETICIÓN

De “aplastante” califica Marie Bonaparte al automatismo de repetición en *Edgar Poe, sa vie, son oeuvre. Étude analytique* (1933): “(...) Alguna fatiga, al leer estas páginas, se apoderará sin duda del lector. No puedo sin embargo ahorrarle ese cansancio [...] esa monotonía del tema como su expresión permite sentir el aplastante *automatismo de repetición*...”³⁷⁹.

Jacques Derrida está de acuerdo con el término y con su aplicación. Con éste condimenta su crítica a la interpretación de Lacan sobre *La carta robada*³⁸⁰ (Derrida, 2001, pp. 430-431). En su opinión, Marie Bonaparte y Lacan se repiten fielmente cuando recurren monótonamente a la explicación de una *monosémica verdad*, al hacer de este cuento, o bien un enriquecimiento empírico, especie de verificación experimental (Bonaparte)³⁸¹, o una ilustración de la insistencia repetitiva (Lacan). Se quedan así en la orilla de una “textura” -en la que efectivamente es aplastante el automatismo de repetición- y que desborda al cuento *La carta robada*, puesto que éste forma parte de una especie de trilogía con *El doble asesinato* y *El misterio de Marie Roget*, que completarían el interés “estructural” que Derrida dice haber.

Este aspecto de la crítica de Derrida sirve aquí de pretexto para separar dos ideas: a) La repetición es pues considerada un dato de la experiencia en

³⁷⁹ Como “automatismo de repetición” se tradujo al francés el término alemán utilizado por Freud *Wiederholungszwang* (Cf. M Bonaparte, 1933, II, p. 283, citado en Derrida, 2001, p. 430-431). Al español se vertió como “compulsión de repetición” o “compulsión a la repetición”.

³⁸⁰ Derrida efectuó un análisis comparativo de las lecturas sobre el cuento de Poe de la psicoanalista Marie Bonaparte y de Jacques Lacan, en el marco de su crítica a la lectura de *La carta robada* de éste último, basado en *Edgar Poe, sa vie, son oeuvre. Étude analytique*, PUF, 1933 de Marie Bonaparte y *Seminario de “La carta robada”* de Jacques Lacan. La crítica de Derrida apunta en muchos sentidos, y no está dirigida solo a Lacan sino al psicoanálisis en general. Pero podría reducirse a la principal: la utilización del ejemplo “para ilustrar una ley y una verdad”, el mensaje del texto descifrable a partir de Freud (Derrida, 2001, pp. 400-431). Paradójicamente, aun cuando no consideraré el contenido de la crítica en sí misma portadora de algunos malentendidos, agradezco a su lectura la comprensión de algunos aspectos de *El seminario sobre “La carta robada”* de Jacques Lacan. Para una de las refutaciones a la crítica de Derrida véase sobre todo a Barbara Johnson (1996).

³⁸¹ Marie Bonaparte en realidad solo dedica a *La carta robada* algunas páginas de su monumental obra.

general, y de la freudiana en particular, al que no se le puede negar realidad porque nos golpea con su evidencia, y prácticamente no necesita demostración; b) Que la teorización en torno a la repetición tiende a caer en una “monotonía insistente”, que ha hecho avanzar poco el concepto, pero que en últimas, solo puede estar indicando el carácter estructural de la repetición. Dicho de otra manera, que se haya aceptado el fenómeno de la repetición como dato irrefutable de la clínica psicoanalítica, actuante en la lógica del fantasma del sujeto, tuvo como efecto una especie de congelamiento del concepto.

Lacan lo descongela, lo renueva, lo hace menos demoníaco; sin embargo, esto suele pasar desapercibido. Habría que precisar: lo que suele pasar desapercibido es la dedicación de Lacan a este concepto. En dos momentos de su enseñanza³⁸² se aplica de manera “programada” buscando darle un estatuto conceptual a la repetición; pero puede corroborarse, fácilmente, que de parte a parte Lacan habló y escribió sobre la repetición; de tal manera que, años después de su muerte, no hay la menor duda de que la repetición es uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis, aunque por momentos parezca pariente lejano de aquel concepto de Freud. Ahora bien, dar un estatuto conceptual a la repetición significa introducir las dificultades del concepto en Lacan, que justifica, por cierto, que uno de sus lectores, P. Assoun (2008, p. 26), prefiera utilizar el término “significantes teóricos fundamentales” antes que “conceptos”³⁸³.

En el presente trabajo se enfatizará en algunos de los momentos clave en la enseñanza de Lacan respecto a la repetición. En este capítulo se tratará, principalmente, el dúo que conforman el *Seminario 2*³⁸⁴, *El yo en la teoría de*

³⁸² Utilizo su propia denominación para su forma de transmisión del psicoanálisis. Enseñanza que se contabilizaría desde 1951 cuando reunía un grupo en su propio consultorio, pero oficialmente se inaugura en 1953, con su primer seminario en Sainte-Anne.

³⁸³ A las dificultades de veintisiete años de seminarios, se suma la complejidad del estilo de Lacan, sobre todo cuando suple las definiciones a través de la “didáctica de su mostración” en una especie de dúo sentencia-mostración, como ha señalado J. Baños Orellana (1999). *Cf.* acerca de los rasgos de estilo de Lacan, especialmente pp. 299-305.

³⁸⁴ Usualmente Lacan y sus discípulos llamaban a cada sesión o lección “un seminario”, de modo que podría hablarse de “los seminarios”, distinguiendo sesión por sesión. Pero para el establecimiento del texto, J. A. Miller optó por llamar ‘El seminario’ al conjunto de seminarios durante los 27 años de enseñanza, discriminados por año y divididos en ‘Libros’. De aquí en adelante se utilizará el establecimiento de Miller. Cuando sea necesario se recurrirá a

Freud y en la técnica psicoanalítica de 1955-1956, y el escrito *El seminario sobre 'La carta robada'* de 1956-1966. El “automatismo de repetición” y el instinto de muerte³⁸⁵, se constituyen en herramientas que permiten afianzar y dar realce a la noción lacaniana de “simbólico”; no habiendo aun distinción manifiesta entre los conceptos de inconsciente y repetición, ni diferencia de esta última con la idea de “retorno”. Se señalan también en este capítulo, por significativas, algunas variaciones hechas por Lacan en su único libro fuera de la publicación de su tesis doctoral, publicado en 1966 bajo el título *Écrits*³⁸⁶. Allí sustituye el término “eterno retorno” por repetición en dos de sus artículos ya publicados en diversas revistas. Por otra parte, aunque no parece haber en Lacan ninguna necesidad de aclarar la noción freudiana de compulsión de repetición hasta 1955, también se han incluido algunas reflexiones sobre la causalidad psíquica y la repetición en textos tempranos de Lacan, que muestran su conexión con preocupaciones teóricas posteriores. Parte fundamental del itinerario de Lacan, es su tratamiento del rasgo o trazo unario freudiano, presentado en 1961 en el seminario *La identificación*. Este concepto se constituye en el antecedente necesario para su concepción de inconsciente, de real y por tanto de repetición en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, que será el texto central en el capítulo 5.

Se trata del seminario dictado en 1964, en el que es presentada la repetición como encuentro fallido con lo real³⁸⁷, pronunciamiento crucial para

mencionar la fecha de determinada sesión, que será obligatorio para el caso de los seminarios inéditos. En adelante se utilizará el término “lección” para distinguirlo de una sesión analítica, aunque a Lacan no siempre le interesaba esta separación.

³⁸⁵ Aun hablaba de “instinto”. Luego propondrá traducir el *Trieb* por “pulsión”

³⁸⁶ La tesis titulada *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. En general la obra de Lacan se compone de: *Escritos* de 1966 (dos tomos: *Escritos 1 y 2*, 2007-2008), que recopila 34 de sus artículos; *Autres écrits* en 2001, publicación suplementaria de artículos e intervenciones que no fueron incluidos en 1966; más *El seminario*, que retoma 27 años de seminarios de 1953-1980, al que deben incluirse los de 1951, 1952, que no fueron transcritos en su totalidad. Quedan inéditos un buen número de los seminarios cuyas transcripciones circulan en el medio psicoanalítico.

³⁸⁷ Para Colette Soler (2010), solo aquí estaría planteada la repetición propiamente lacaniana, en cuanto este nuevo planteamiento no aclara el anterior sino que lo borra. C. Soler (2004) desarrolló uno de los recorridos puntuales, exhaustivo, sobre el término *repetición* en sus conferencias en la Universidad de París VIII entre noviembre 1991 – junio de 1992. En 2010 presentó sus nuevas reflexiones sobre la repetición en Lacan, en el seminario “La repetición bajo transferencia” organizado por la Escuela de psicoanálisis Foros del Campo Lacaniano (Medellín, Colombia).

la comprensión de la repetición lacaniana. Se suele ubicar como un tercer tiempo de la conceptualización sobre ésta, la formulación del *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*, en la que propone la repetición como conmemoración de goce. Allí recoge lo que ha antecedido en su enseñanza, enlazándolo de modo más preciso con el concepto de goce. Por último, una nueva definición -o más bien, una nueva vuelta a lo que había iniciado en 1961 en el seminario sobre *La identificación*- parece constituirse en un cuarto tiempo: “la repetición es repetición” en *El Atolondradicho* (Lacan, 2001)³⁸⁸.

4.1 La repetición de los primeros tiempos

Sustituciones de 1966

Con ocasión de la publicación de *Escritos*, Lacan escribe una nota introductoria que titula *Obertura de esta recopilación* (2007, p. 21-22). Supone pues que *Escritos* es una “recopilación” de artículos publicados, prólogos y epílogos hasta entonces inéditos. Sin embargo, se trata de algo más que recopilación puesto que fue resultado de una selección, reescritura, revisión textual y de refundiciones, algunas no señaladas por Lacan. Se trata, en suma, de una obra original sometida a las elaboraciones teóricas de 1966, como lo ha señalado Frutos Salvador (1994) en su recorrido clasificatorio de las variantes textuales de *Escritos*. Me referiré particularmente a la modificación de dos textos, en los que, en 1966, sustituye el término “eterno retorno” por “repetición”.

En *Acerca de la causalidad psíquica* publicado en 1947³⁸⁹, refiriéndose a la *imago*, dice “(...) Me parece correlativa de un espacio inextenso, es decir, indivisible, cuya intuición queda esclarecida por el progreso de la noción de Gestalt, y de un tiempo cerrado entre la espera y el sosiego, de un tiempo de fase

³⁸⁸ *L'Étourdit*, intervención del 14 de julio de 1972 y publicado por primera vez en *Scilicet*, 1973, n° 4, pp. 5-52. Neologismo que asocia diversos vocablos y sintagmas: “*le tour dit*” (podría ser “la vuelta o torsión dice”); *l'étourdi* (el atolondrado, el distraído); *étoudir* (aturdir). Cf. Irene Agoff en Assoun, 2008, p. 39).

³⁸⁹ « *Propos sur la causalité psychique* » fue pronunciada en las Jornadas Psiquiátricas de Bonneval, convocadas con el tema de la “psicogénesis”, el 28 de septiembre de 1946 y apareció en *l'Évolution Psychiatrique*, 1947, fascículo I, pp. 123-165.

y de repetición” (2007, p. 185). En donde “repetición” sustituye al “eterno retorno” sin que medie ningún comentario (Cf. Frutos Salvador, 1994, p. 73). El contexto en el que había sido pronunciado “eterno retorno” es el de su crítica al dualismo organicista de Henri Ey ³⁹⁰ para explicar los fenómenos del orden del sentido en la locura, *buscando, por su parte, una causalidad propia e intrínsecamente psíquica, no reducible a lo orgánico*³⁹¹(CP, p. 153). Puesto que para Lacan “la verdad condiciona en su esencia el fenómeno de la locura” (CP, p. 153), y en la medida en que a pesar de que Ey reconoce la semántica propia de los fenómenos, les atribuye causalidad orgánica, se trata de un “equivoco insostenible” (CP, p. 157).

F. Leguil (1989, p. 23) ha señalado cómo el visto bueno de Lacan al artículo de Ey, *La notion d'automatisme en psychiatrie* de 1932³⁹², en el que Ey define un acto automático como desprovisto de toda intencionalidad, anuncia con casi treinta años de anticipación los desarrollos de automaton y *tyche*³⁹³, que Lacan buscó en la *Física* de Aristóteles, a propósito de la *causa*. La distinción entre *automaton* y *tyche* es clave en la propuesta de la repetición como concepto fundamental del psicoanálisis en 1964 (véase capítulo 5). En dicho artículo, Ey distingue dos registros en cuanto a la “condición fundamental de la enfermedad”: el de la *significación*, que sería aquel del determinismo, que muestra que habrían tendencias afectivas inconscientes, con finalidad; y lo *fortuito*, lo no intencional, que se refiere a aquello que es independiente de las tendencias afectivas, la mala fortuna, y vendría siendo propiamente el azar de las lesiones, lo orgánico³⁹⁴. Lacan concebía una distribución inversa a la de Ey

³⁹⁰ De Henri Ey, licenciado en filosofía, psiquiatra órgano-dinamista, amigo y compañero en el servicio y en la sala de guardias del Hospital Sainte-Anne. Dirigió los muy famosos *Coloquios de Bonneval* (1942-1960) en los que reunía lo más notable de la psiquiatría, neurología, psicoanálisis, filosofía y sociología franceses.

³⁹¹ François Leguil ha comentado que este artículo de Lacan es una especie de blasfemia de cara a la ortodoxia jaspersiana, que no permitía que la “causalidad” se mezclara con asuntos del “sentido” y deviniera psíquica (Leguil, *ibíd.*, p. 7).

³⁹² Publicado en *L'Évolution psychiatrique*, 1932. N° 3: II a 35.

³⁹³ He optado por la latinización usual de los términos, tal como la utilizan los traductores de Lacan al español, dejando la escritura correcta para las referencias a Aristóteles: *týchē* y *autómaton*.

³⁹⁴ La posición de Lacan en torno a Jaspers y Ey no es tan sencilla de definir, pues se trata de un doble asentimiento a dos desarrollos diferentes sobre la causalidad: Henri Ey que no es jasperiano, constata que la interpretación y el sentido son ilimitados, mientras que lo orgánico,

entre lo determinado y el azar; es decir, lo fortuito estaría en relación con la causalidad psicógena, y lo determinado con la causalidad orgánica (Cf. S. Tendlarz, 1995, p. 192-3).

En su tesis de doctorado en medicina en 1932, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* (en adelante T), Lacan planteó tres tipos de causalidad para la psicosis paranoica (ocasional, eficiente y específica)³⁹⁵, que no dejan de tener conexión con su reflexión posterior; y que interesa en la medida en que las nociones de causalidad y de determinación están completamente enlazadas con el concepto de repetición y de sujeto en Lacan. Tampoco deja de tener interés la idea de destino, como se verá con *La carta robada*, y en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. En CP, Lacan daba una descripción de lo que considera el texto corriente de una vida humana: “esa cadena bastarda de destino e inercia, de golpes de dados y estupor, de falsos éxitos y encuentros desconocidos, que constituye el texto corriente de una vida humana” (CP, p. 159).

Esa triple causalidad, define su concepción del “modo reaccional” de la personalidad, una “dimensión reaccional del sujeto”³⁹⁶ (como la califica Ogilvie, en su estudio sobre el concepto de sujeto en Lacan (Cf. Ogilvie, 2000, p. 75-82 y Leguil 1989, p. 14). En resumen es la oposición a los teóricos de la “constitución” paranoica, lo que significa que, para Lacan, ningún fenómeno psíquico es concebido como puramente *automático* sino estando en relación con la personalidad en su conjunto, y este conjunto incluye la sociedad (medio vital del humano)³⁹⁷, en la que la historia concreta del sujeto, ocupa un lugar importante (T, p. 315-316). La cita en la tesis es la siguiente:

En efecto: si en este tipo de psicosis los procesos orgánicos, aunque no específicos, desempeñan el papel de causa *ocasional* (determinante de la declaración de los síntomas), si determinados

lo fortuito, ponen el límite, acotan. La causalidad se aprehende, así, en el mismo hecho de este límite. Jaspers sostiene lo inverso: El conocimiento causal no tiene fronteras en ninguna parte, en cambio, la comprensión encuentra por doquier los límites (Leguil, 1989, p. 23).

³⁹⁵ La noción de “causa” es crucial en su concepción de inconsciente y por tanto de repetición; tiene relación a causalidad aristotélica, pero también se apoya en Kant.

³⁹⁶ Entendiendo que sujeto aquí aún no tiene el carácter evanescente que cobrará progresivamente en Lacan.

³⁹⁷ Cf. *Presentación general de nuestros trabajos científicos* en la T, p. 348.

conflictos vitales, no ya específicos en sí mismos, desempeñan en ellas el papel de causa *eficiente* (determinante de la estructura y de la permanencia de los síntomas), un tercer factor patogénico tiene que admitirse allí como causa *específica* de la reacción por la psicosis³⁹⁸(*T*, p. 315).

Ogilvie (2000, p. 80) mostró que si Lacan se ve necesitado de distinguir entre una causa eficiente (necesaria pero no suficiente) y una causa primera, es para resaltar el papel preponderante de la actividad del sujeto, junto con su dependencia y articulación de una situación exterior (el medio social), a la que reacciona bajo la forma negativa en las formas patológicas³⁹⁹. En ella ya anticipa y posibilita su concepción transindividual y “otrificada” del inconsciente. Es decir, en una combinación entre adquisición (lo determinante es el “Otro”) e innatismo (el Otro está ya en el sujeto, es condición de surgimiento del sujeto)⁴⁰⁰ se da esta dialéctica de dependencia del sujeto – reactividad del sujeto (Cf. Ogilvie, 81-2; Lacan, *Presentación general de nuestros trabajos científicos* en *T*, p. 347-51).

Pocos años después, la causalidad de la que habla Lacan en 1932 sufriría cambios. En *CP* dice que la causalidad, a la que él se refiere, es aquella en la que se desplace:

(...) hacia esa insondable decisión del ser en la que éste comprende o desconoce su liberación, hacia esa trampa del destino que lo engaña respecto de una libertad que no ha conquistado, no formulo nada más que la ley de nuestro devenir, tal cual la expresa la fórmula antigua: ‘Llega a ser el que eres’ (quien eres o lo que eres) (*CP, E1*, p. 175)⁴⁰¹.

Es evidente la resonancia nietzscheana de la frase, en el momento en que quiere definir un determinismo ligado a la *imago*, es decir, de los efectos de la imagen sobre las identificaciones ideales del sujeto (*CP, E1*, p. 175). Y es a través de la

³⁹⁸ El factor específico es la historia afectiva del sujeto: anomalía de la personalidad, de su desarrollo típico, de su desarrollo global, en la que Lacan incluye la comprensión psicoanalítica incluyendo conceptos como fijación, superyó y los trabajados por Freud en el caso Schreber (Cf. Conclusiones dogmáticas en *T*, p. 314-16).

³⁹⁹ Después de la tesis no buscará en el campo social la clave de la estructura mental. El movimiento va así de la sociedad a la familia, de allí al “espejo”, y por último al lenguaje.

⁴⁰⁰ La expresión de “otrificada” es de Ogilvie (p. 81).

⁴⁰¹ “*Genoi oios esti*”, aparece en la comunicación original. En *Écrits* fue escrita en griego. Píndaro, *Píticas II*, Épodos 3-70

imago y de la identificación como definirá la causalidad psíquica, declarando que:

Le da fundamento una forma de causalidad, que es la causalidad psíquica misma: la *identificación*; ésta es un fenómeno irreductible, y la *imago* es esa forma definible en el complejo espacio-temporal imaginario que tiene por función realizar la identificación resolutive de una fase psíquica, esto es, una metamorfosis de las relaciones del individuo con su semejante (*CP, E1*, p. 185. Las cursivas son de Lacan)⁴⁰².

El estadio del espejo de 1936 (titulado *The Looking-glass phase*, por tratarse de una presentación en el Congreso Internacional de Psicoanálisis en Marienbad), aunque conocido por la publicación en 1949⁴⁰³, resolvería en parte esta dualidad, en la medida en que el sujeto no es anterior a las formas que lo fascinan (la imagen, las imago), sino que se constituye en ellas y gracia a ellas. Da prioridad así al modo cómo el sujeto intenta aprehender una realidad que se escapa. En *Some reflections on the ego* leído por Lacan en la Sociedad Psicoanalítica Británica el 2 de mayo de 1951⁴⁰⁴, dice: “He aquí el fondo del problema: el comportamiento del niño ante el espejo nos parece más inmediatamente comprensible que sus reacciones en juegos *donde parece destetarse a sí mismo del objeto*, cuya significación Freud, en un relámpago de genio intuitivo, nos describió en *Más allá del principio del placer*” (las cursivas son mías). Sobre esta concepción de la separación o partición en la constitución subjetiva volveré más adelante, pero antes se debe señalar que cuando Lacan habla de la dialéctica alienación-separación, el sujeto del que se trata no es un ser sino una operación “marcada por el olvido y la repetición” (*Cf.*

⁴⁰² Este concepto sobre la imago, sufrirá un viraje en 1961 cuando Lacan modifique su teoría de la identificación. Para un análisis del primer Lacan, el de lo imaginario, no tan destronado como se suele suponer, *Cf.* Baños Orellana, J. “La imago revisitada”, en *Me cayó el veinte* (rev. de la *École Lacanienne de Psychanalyse*) n°17, primavera de 2008, México D.F., pp. 35-69.

⁴⁰³ *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica (E1)*.

⁴⁰⁴ Publicado en *International Journal of psychoanalysis*, 1953, volume 34, pp. 11-17. He tomado la traducción de Irene Agoff (Ogilvie, 2000, p. 102).

principalmente, Lacan, *Los cuatro conceptos del psicoanálisis*; Ogilvie, 2000, p. 104)⁴⁰⁵.

Las dos alusiones a ideas nietzscheanas son explicables no solo por el temprano contacto con la obra de Nietzsche (especialmente el Zarathustra)⁴⁰⁶ ya desde la adolescencia, sino por su amistad y relación estrecha con las actividades de George Bataille, con su lectura renovada de Nietzsche, y de quien “bebió” su nietzscheísmo (Cf. Roudinesco, p. 207). Sin embargo, el sentido del “eterno retorno” en la frase original: “y de un tiempo cerrado entre la espera y el sosiego, de un tiempo de fase y de repetición (eterno retorno)”, ya citada, es enigmático. A no ser que se suponga que no se le daría mayor importancia en su distinción de la repetición, dado que Freud mismo las emparenta⁴⁰⁷. Ahora bien, “Llega a ser el que eres” (aun bajo la forma de la falta de ser) atraviesa la obra lacaniana. En 1949 en *El estadio del espejo* escribe: “el psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite extático del “tú eres eso”⁴⁰⁸, donde se le revela la cifra de su destino mortal, pero no está en nuestro solo poder de practicante, el conducirlo hasta ese momento en que empieza el verdadero viaje”⁴⁰⁹ (*Estadio del espejo, E1*, p. 105). Debe entenderse como lo real del sujeto que le es “éxtimo”, neologismo con el que expresa la mezcla de intimidad y extrañeza respecto del núcleo de nuestro ser. Y en ese sentido hay una escisión: aceptación de lo que se es y negación.

La segunda sustitución de eterno retorno por repetición fue hecha en *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, el conocido

⁴⁰⁵ Según Ogilvie, más allá de Kojève Lacan reencuentra a Hegel en el comienzo de la *Fenomenología del espíritu*: “la conciencia, como el sujeto, no es un ser sino una operación, marcada por el olvido y la repetición”, etc.

⁴⁰⁶ En la biografía de Lacan, Élisabeth Roudinesco relata cómo en 1925 Lacan redactó un espléndido elogio del pensamiento de Nietzsche, destinado a ser leído por su hermano Marc-François en el banquete del día de Carlomagno en el Colegio Stanislas, en donde cursó sus estudios Lacan (Cf. Roudinesco, 1994, p. 34). Desconozco si el texto ha sido publicado.

⁴⁰⁷ Cf. *Más allá, Lo ominoso*, etc.

⁴⁰⁸ “Tú eres eso”, la conocida fórmula oriental sánscrita “Tat tvam asi”.

⁴⁰⁹ La cuestión del ser en Lacan fue indagada por François Balmès (2002) en *Lo que Lacan dice del ser*. En cierto momento de la enseñanza de Lacan (hacia 1959: *El deseo y su interpretación*) con ecos heideggerianos, puede deducirse que: “El deseo es para el sujeto la pregunta por su ser” y que “el afecto es una posición del sujeto respecto del ser, artículo definido singular. El ser, no específicamente el ser en la medida en que es suyo, tampoco el que trata de realizar, sino el ser en el cual está situado” (Balmès, 2002, p. 162). Lo que separa al sujeto de su ser es el falo, significante siempre faltante en el Otro (p. 173).

Discurso de Roma de septiembre de 1953. El párrafo en el que se produjo la sustitución, trata de la relación que la transferencia analítica tiene con la “temporalidad historizante” que es propiamente como entiende el término “automatismo de repetición” en este momento. Podría decirse que más en el sentido heideggeriano y kierkegaardiano de la repetición, de un sujeto definido por su historicidad, relanzado al porvenir por esta. Lacan se apoya, sobre todo, en §62, 73 y 74 de *Ser y tiempo*:

Es decir que del mismo modo que el automatismo de repetición, al que se desconoce igualmente si se quieren dividir sus términos, no apunta a otra cosa que a la temporalidad historizante de la experiencia de la transferencia, de igual modo el instinto de muerte expresa esencialmente el límite de la función histórica del sujeto. Ese límite es la muerte, no como vencimiento eventual de la vida del individuo; ni como certidumbre empírica del sujeto, sino según la fórmula que da Heidegger, como "posibilidad absolutamente propia, incondicional, irrebasable, segura y como tal indeterminada del sujeto", entendámoslo del sujeto definido por su historicidad (Lacan, *E1*, p. 305).

Por esto para Lacan, no hay necesidad de recurrir a la idea de un masoquismo primordial -al menos como lo entiende en ese momento y como cierta lectura psicoanalítica entendería- para explicar la repetición. Tampoco al eterno retorno, como inicialmente decía en el texto. Por esto la cita anterior se continúa con el siguiente párrafo:

En efecto este límite (el de la muerte) está en cada instante presente en lo que esa historia tiene de acabada. Representa el pasado bajo su forma real, es decir no el pasado físico cuya existencia está abolida, ni el pasado épico tal como se ha perfeccionado en la obra de memoria, ni el pasado histórico en que el hombre encuentra la garantía de su porvenir, sino *el pasado que se manifiesta invertido en la repetición* (*FC*, p. 305)

Un pie de página justifica, poniendo fecha, por qué ha sustituido repetición por “eterno retorno” como decía en 1953: “Estas líneas en las que se inscribe nuestra última formulación de la repetición (1966) han sustituido a un recurso inadecuado al “eterno retorno”, que era todo lo que podíamos dar a entender entonces” (*E1*, p. 305, n. 68).

El eterno retorno de lo mismo y repetición son dos conceptos diferentes, pero no están desconectados del todo. La prueba es que Lacan “debe” desvincularlos. Sin embargo, ha habido pocos comentarios acerca de esta decisión de Lacan, o de su silencio respecto a Nietzsche. R. Adam (2007, pp. 188-90), resalta que para Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*), el eterno retorno es selectivo, y que en él se afirma la voluntad de poder de un ser selectivo al que lo negativo no retorna, sino tan solo la afirmación. Pero Lacan no las opone, tan solo pareciera señalar que no se trata de un retorno “de lo mismo”⁴¹⁰. Aunque, lo que sí podría leerse como contrario sería la noción de una inocencia del devenir, dado que hay determinismo en Freud y Lacan, aunque el último da pasos para apartarse de éste. Por otra parte, se justificaría una distancia radical si el sentido de Nietzsche involucrara una desculpabilización del sujeto, que ni Freud ni Lacan proponen.

Se puede decir que en general no hay en Lacan una necesidad de plantear una idea diferente a la freudiana en cuanto a la repetición antes de 1955. Si nos remitimos a la tesis doctoral, el sentido es distinto, porque va desde la caracterización de fenómenos circulares en la psicosis, hasta la identificación de un principio prelógico de *identificación iterativa*. Lacan encuentra parentescos que van más allá de la psicosis: trastornos de la percepción por repetición, multiplicidad, extensividad de los falsos reconocimientos, de simbolismos amenazantes y significaciones personales; pero también en las producciones míticas del folclore como el mito del eterno retorno, sosias y dobles de los héroes (*T*, pp. 269-270). Va más lejos: encuentra parentesco, inesperado según Lacan, con ciertos principios generales de la ciencia como los de constancia energética “cuando menos en la medida en que no se ven complementados por los principios de caída y de degradación de la energía” (*T*, p. 270). Para apoyarlo todavía más, cita el “espléndido libro” de E. Meyerson⁴¹¹ que “mostrará la

⁴¹⁰ Como ha señalado Serge Cottet la lectura de Deleuze en *Diferencia y repetición* se aleja de la lacaniana en tanto el énfasis está puesto en la mera diferencia en un eterno retorno nietzscheano, y no en el fracaso o lo imposible (Cf. también en Adam, 196).

⁴¹¹ *Cheminement de la pensée*, 3 vols., Paris, Alcan, 1903. También en la bibliografía de la tesis: *Identité et réalité*, Paris, Alcan, 1907; 3ª ed, 1926. Lacan menciona tres Meyerson a lo largo de su obra: Émile Meyerson, el autor mencionado; Meyerson, Isaac quien con Quercy, Pierre publicaron: *Des interprétations frustes*, también en la bibliografía de la tesis y, por último, I.

identidad formal de los mecanismos profundos de todo pensamiento humano” que a su vez aclarará, según Lacan, la predilección que muestran “muchos paranoicos y parafrénicos (y también dementes precoces) por la metafísica y las doctrinas científicas colindantes con ella” (Ibíd.). Estos fenómenos de iteración, volverán a ser mencionados en *El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia*⁴¹² (Lacan, *De la psicosis paranoica*, 1976). En este escrito encontrará que esa característica de las psicosis paranoicas en su expresión simbólica, en donde hay una gran proliferación de fantasmas de repetición cíclica, muestra una tendencia fundamental de los símbolos a una “identificación iterativa del objeto”, emparentándola como los surrealistas: con “procesos muy constantes de la creación poética” en donde parecieran ser una de las condiciones de la tipificación creadora del estilo (*T*, p. 336).

Hay otro uso del término repetición en *Acerca de la causalidad*, que introduce la repetición como “necesidad”: “Ninguna experiencia como la del psicoanálisis habrá contribuido a manifestarlo, y esa *necesidad de repetición* que muestra como efecto del complejo (de Edipo) -aunque la doctrina la exprese en la noción, inerte e impensable, del inconsciente- habla con suficiente claridad”⁴¹³ (*CP, E1*, p. 179). Hay pues el planteamiento de que el Edipo, pero también el complejo fraterno y el destete, es decir, las operaciones que implican separación, sean la causa de la necesidad de repetir; subrayando el carácter liberador de esa repetición, al tiempo que su motor es la pérdida de algo relacionado con los complejos. El juego del *Fort-Da*, sobre el que insistirá en toda su obra, es el paradigma de este intento de liberación:

Es uno de los rasgos más fulgurantes de la intuición de Freud en el orden del mundo psíquico que haya captado el valor revelador de los juegos de ocultación, que son los primeros juegos del niño. Todo el

Meyerson, traductor de *Die Traumdeutung* al francés con el título *La science des rêves* (en “Bibliothèque de Philosophie Contemporaine”), 1926. Lacan, puso en discusión esta traducción cuando comenzó sus seminarios. Él mismo había traducido para su tesis *Sobre algunos mecanismos de la paranoia, los celos y la homosexualidad*.

⁴¹² Publicado en *Minotaure*, N° 1, 1933. Éditions Albert Skira, Paris.

⁴¹³ “Necesario” pasa a tener en 1966 una importancia crucial, pues sustituye en la enseñanza de los últimos años la “determinación significativa” (véase el final del capítulo). Esta cita muestra también la incomodidad que en esa época tenía hacia el término “inconsciente”.

mundo los puede ver y nadie antes de él había comprendido en su *carácter iterativo la repetición liberadora* que en ellos asume el niño respecto de toda separación o destete en su condición de tales (CP, E1, p. 184).

Esa repetición liberadora y su efecto tranquilizador tiene que ver con la costumbre y el olvido, que son los signos de integración de una relación psíquica, de una situación “por habersele vuelto al sujeto tan desconocida y tan esencial como su cuerpo” (CP, E1, p. 179).

En 1966, en *De un designio*, esa especie de prólogo a dos fragmentos del seminario *Escritos técnicos de Freud* de 1953 - en el que dialoga con Jean Hippolyte a propósito de la negación en Freud- insiste nuevamente en diferenciar repetición y eterno retorno. Al caracterizar en qué consiste su programa de “retorno” a Freud⁴¹⁴, plantea que la gran Necesidad (*Ananké*), de la que habla Freud, no es otra cosa que la repetición: “La repetición es la única que es necesaria, y la que está a nuestro cargo (en el psicoanálisis), aunque no pudiésemos con ella, de todas formas seguiría perteneciendo a nuestro índice el gobierno de su espiral cerrada” (E1, pp. 347-350), y ella, es bien diferente de toda idea del eterno retorno: “Es la repetición misma, cuya figura él [Freud] renueva para nosotros tanto como Kierkegaard: en la división del sujeto, destino del hombre científico. Apartemos otra confusión: nada que ver con el eterno retorno” (Ibíd).

Precisamente Lacan había retomado, en diversas ocasiones, otra discusión interna en el psicoanálisis planteada por Daniel Lagache en 1952: ¿se trata de repetición de la necesidad o de la necesidad de la repetición? (Cf. *Variantes de la cura tipo*, E1, p. 316). Ahora bien, la ligazón Freud-Kierkegaard tiene gran importancia para su seminario de 1964, del que se tratará más adelante, pero antes, es imprescindible abordar “el automatismo de repetición”, idea propiamente lacaniana aunque autorizada por la lectura de Freud.

⁴¹⁴ “Retorno” que puede entenderse, simplemente, como un pedido a los psicoanalistas franceses de que empiecen leyendo a Freud. Pero también, “retornar” en el momento en que se trata de desplegar su propio programa en el psicoanálisis, marcando las diferencias con Freud.

4.2. Pulsión de muerte y automatismo de repetición

El retorno a Freud

La consigna de Lacan de “el retorno a Freud” puede tener muchas lecturas. ¿Se trata de una relectura o reaprehensión de Freud? ¿O de un desplazamiento? Lacan procura hacerse freudiano a partir de 1932, conducido por la tesis. Luego, le interesará recuperar, retomar la radicalidad freudiana, apoyado en el punto fijo del estadio del espejo. Más profundamente, se trata de un querer repetir la singularidad del proceder freudiano, como lo ha planteado B. Ogilvie, entre otros muchos (2000, p. 29).

La primera aparición de la expresión de Lacan “retorno a los textos freudianos”⁴¹⁵, con la que caracterizó su enseñanza, fue el 8 de julio de 1953 en el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, con ocasión de la primera reunión científica de la recientemente fundada Sociedad Francesa de Psicoanálisis. El título de la conferencia: *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*⁴¹⁶, indica la tríada que sostendrá a lo largo toda su enseñanza. El título, pues, inscribe su intención: “la confrontación de esos tres registros que son precisamente los registros esenciales de la realidad humana, registros muy distintos y que se llaman: lo simbólico, lo imaginario y lo real” (Lacan, 2005, p. 15). Lo imaginario es el registro con cuya relevancia inicia su recorrido propiamente psicoanalítico⁴¹⁷, desde 1936, en el que se pone en primer plano el valor de la imagen (las imagos) en la constitución subjetiva del imaginario humano.

Hacia 1951 se produce, como reacción a la imaginarización de la práctica analítica, un énfasis en el simbolismo (como inicialmente lo llama), de modo que lo simbólico, término que Lacan retoma de C. Lévi-Strauss y de otros para hacer

⁴¹⁵ La fecha específica de instauración del movimiento de retorno a Freud por parte de Lacan es el 7 de noviembre de 1955 en una conferencia pronunciada en la Clínica Neuropsiquiátrica de Viena aparecida en *L'Evolution Psychiatrique*, 1956, n.1 y ampliada para Escritos en 1966, titulada *La cosa freudiana, o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis* (E1, pp. 379-410).

⁴¹⁶ Esta conferencia precede inmediatamente a *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. La lectura de los “cinco psicoanálisis” de Freud había sido iniciada en 1951.

⁴¹⁷ El estadio del espejo como formador de la función yo (Je), el texto dedicado a los complejos familiares, *Más allá del principio de realidad, La agresividad en psicoanálisis*.

su propia factura⁴¹⁸, da el armazón para que el inconsciente freudiano pueda encontrar su lugar y su función, que el dualismo freudiano impediría⁴¹⁹ (Cf. esta idea en G. Le Gaufey, 2011).

Lo simbólico

El paradigma de lo simbólico será el juego del niño de *Más allá del principio de placer* con su dialéctica de presencia-ausencia y su “automatismo de repetición”. Así, lo simbólico comienza a construirse como categoría en esta época, alrededor del habla, de la palabra, del vocablo, del pacto interhumano del símbolo, aunque, pueden encontrarse precursores ya desde la tesis. Sin embargo, en la conferencia mencionada, la puntada inicial de la tríada va por cuenta del automatismo de repetición y la pulsión de muerte, en la medida en que son tanto efectos como constituyentes del orden simbólico. Allí dice:

Uno de los puntos aparentemente más establecidos de la teoría analítica es el del automatismo, del pretendido automatismo de repetición, cuyo primer ejemplo mostró tan bien Freud en *Más allá del principio de placer*. Se ve cómo se produce el primer dominio: el niño anula su juguete por la desaparición. Esta repetición primitiva, esta escansión temporal hace que se mantenga la identidad del objeto tanto en la presencia como en la ausencia. Aquí tenemos el alcance exacto, la significación del símbolo en que este se refiere al objeto, es decir, a lo que se llama el concepto (SIR, p. 42-43).

⁴¹⁸ Tríada inspirada por el artículo de Claude Lévi-Strauss “La eficacia simbólica” de 1949. Allí Lévi-Strauss se pregunta por el valor terapéutico de la cura, y por la situación traumática generadora de síntomas. Lo traumático no tiene que ver con el carácter intrínseco de la situación real sino “con la capacidad que tienen ciertos acontecimientos (...) de inducir una cristalización afectiva que tiene lugar en el molde *de una estructura preexistente*” (Lévi-Strauss, 1995, p. 225-226). De allí el concepto de inconsciente como conjunto de leyes de estructura, intemporales, reduciéndose así a una función, un conjunto de leyes, un vacío: la función simbólica en el humano. La distinción de Lévi-Strauss entre subconsciente como memoria o registro de la historia individual, lo vivido y el inconsciente “tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan” (p. 226).

⁴¹⁹ G. Le Gaufey (2011), señala cómo, contrariando su hábito, Lacan alude sin mencionar el artículo de Lévi-Strauss “¿Existen las organizaciones dualistas?” incluido en *Antropología estructural* (1995: 165-191). Allí Lévi-Strauss establece que las organizaciones dualistas se revelan como organizaciones triádicas mutiladas (Cf. Le Gaufey, *À la recherche d'un roc de la pensée*).

Así pues, el pretendido automatismo, que se creía “ya captado” dentro del psicoanálisis, está en la base de lo simbólico: El símbolo del objeto es el objeto mismo, separado de él mismo en tanto encarnado en su duración, hecho presente con su pérdida, evidencia que solo puede dar algo que ha durado. Por ejemplo, el cadáver se rodea con algo para significar ese alguien que duró. Eso es la humanización.

¿Por qué Freud habla de un instinto de muerte ligado al automatismo de repetición? Para Lacan, los mismos que no le encontraron sentido a un instinto de muerte son aquellos que intentaron anular la función simbólica del lenguaje⁴²⁰ (p. 44). Sin embargo, en esta conferencia, la muerte está ubicada en los tres registros, como señalará en los textos básicos, aunque no exclusivos, para entender los planteamientos de Lacan respecto a la repetición como efecto de lo simbólico en el humano. Estos son, como se ha mencionado: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955), y el artículo *El seminario sobre “La Carta Robada”*, resultado de la redacción, entre mayo y agosto de 1956, de las sesiones del 23 de marzo y el 26 de abril de 1955 de ese seminario⁴²¹. El artículo fue publicado en 1957 en la revista de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP) *La Psychanalyse*⁴²² y, finalmente, incluido en *Escritos* en 1966, ocupando el privilegio de encabezarlos, por elección de Lacan. Nuevas capas textuales le fueron agregadas.

⁴²⁰ El ejemplo lo encarna Wilhelm Reich, de quien dice Lacan: “Todo lo que el paciente cuenta es *flatus vocis*, es la manera en la que el instinto manifiesta su armadura” (ibíd.: 45). Es interesante la forma como aborda “el apetito de muerte” Lacan en *La familia* “El análisis demuestra en todos los niveles del psiquismo la realidad constituida por el hecho de que la tendencia a la muerte es vivida por el hombre como objeto de un apetito. El inventor del psicoanálisis reconoció el carácter irreductible de esta realidad; sin embargo, por seductora que sea la explicación que proporcionó en este sentido a través de un instinto de muerte, ésta, de todas formas, es contradictoria en sus términos; el genio mismo, en Freud, cede en efecto al prejuicio del biólogo que exige que toda tendencia se relacione con un instinto. Ahora bien, la tendencia a la muerte que especifica al psiquismo del hombre se explica en forma satisfactoria por la concepción que desarrollamos aquí, es decir, que el complejo, unidad funcional de este psiquismo, no corresponde a funciones vitales sino a la insuficiencia congénita de estas funciones”. Específicamente ligada al destete, en la que el individuo intenta recuperar algo de la madre, repetición del destete, ante la insuficiencia (pp. 68-69).

⁴²¹ Lacan (*S2*, pp. 263-81; 287-307).

⁴²² *La Psychanalyse*, número 2 (15-44).

4.2.1 “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”

El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica estuvo consagrado durante el año escolar 1954-1955 a los textos freudianos *Más allá del principio de placer*⁴²³, y un ensayo considerado precursor: el *Proyecto de una psicología para neurólogos*⁴²⁴. Lacan afirmó del primero que “no hay texto que cuestione en más alto grado el sentido mismo de la vida” y sin tratarse de metafísica freudiana, sino de la cuestión básica del yo (p. 44), subrayando en primer lugar la diferencia radical entre el registro biológico y el humano⁴²⁵. ¿Por qué en el seminario de textos que dedicó al yo -para mostrarlo nuevamente como instancia imaginaria- utiliza para el debate el texto freudiano que postula la compulsión de repetición como manifestación de la pulsión de muerte? Podría responderse diciendo que las llamadas “pulsiones del yo”, quedan del lado de las pulsiones de muerte en la última clasificación de Freud. Más paradójico aun, si tenemos en cuenta que para ratificar su tesis de la sujeción a lo simbólico del humano, la pulsión de muerte es la clave. Tenemos así, una instancia imaginaria (el yo, tal como propuso desde 1936 con el estadio del espejo) ligada a lo simbólico por excelencia, para Lacan, la muerte.

“El instinto de muerte es un concepto”, dice Lacan en diálogo con Hyppolite el 12 de enero de 1955, para reafirmar que Freud es un racionalista (aunque parezca extraviarse en la oscuridad), y que el instinto de muerte no es producto de la impotencia de pensamiento, ni la detención ante un irreductible (S2, p. 112). Se trata de una categoría de pensamiento “a la cual no puede dejar de referirse toda experiencia del sujeto concreto” (p. 126). El yo es un objeto,

⁴²³ Cf. La introducción a *El seminario de “La carta robada”* (SCR, E1, p. 53).

⁴²⁴ Texto póstumo, publicado en 1950. Hay que señalar que antes de Lacan este texto no había sido atendido. Le da los elementos para entender cómo para Freud, no solo se trata de delimitar el inconsciente sino que deja en claro que, cuando se trata de aprehender la conciencia, siempre se topa con condiciones incompatibles: “El carácter inasequible, irreductible de la conciencia en relación con el funcionamiento del viviente es algo tan importante de comprender en la obra de Freud como lo que nos aportó acerca del inconsciente” (S2, p. 179).

⁴²⁵ Del modo habitual de los primeros seminarios de Lacan, su desarrollo involucra preparación de textos de parte de algunos oyentes, bajo asignación-invitación de Lacan. En este caso, le asignó a J. B. Pontalis el comentario sobre *Más allá del principio del placer*. Lacan aprobó que se haya señalado la diferencia entre el registro biológico y el registro humano porque considera que un problema del texto es la confusión en los dos registros.

entre otros, y el mundo de los objetos “se estructura por repetición”; esta última afirmación, apoyada en el *Proyecto de psicología* de Freud.

Al introducir la nueva tónica (ello, yo, superyó), que se inicia en *Más allá*, según Lacan⁴²⁶, Freud estaría recordando que entre el sujeto del inconsciente y la organización del yo hay una “disimetría absoluta: diferencia radical” (S2, p. 96). Para entender esta función llamada “yo”, es indispensable servirse tanto de la metapsicología freudiana como de las distinciones de “planos y relaciones” expresadas por los términos simbólico, imaginario y real que él propuso en 1951 (S2, p. 61). Los últimos párrafos de *Más allá* son el intento de sostener un dualismo que se le escurre entre los dedos a Freud y en donde los conceptos parecen insertados en un “vasto todo que nos reintroducía en una filosofía de la naturaleza” (S2, p. 63). Justamente, ese dualismo corresponde a la autonomía de lo simbólico (Ibíd.), así, la pulsión de muerte no puede ser concebida sino como efecto de lo simbólico.

Insistencia repetitiva

En esa especie de ley de regulación postulada por Freud⁴²⁷ entre descarga y retorno a la posición de equilibrio, de función restitutiva de la función psíquica (S2, p. 97), hay una *insistencia* del sistema inconsciente que no satisface al principio de placer (98). La palabra *insistencia*, *insistencia repetitiva* o *insistencia significativa* (S2, p. 309), es más familiar que automatismo, e introduce algo concreto porque se aleja de la ascendencia neurológica de los términos con los que fue traducido al francés la *Wiederholungszwang*: automatismo de repetición⁴²⁸. Con este argumento, y aunque seguirá utilizando la palabra automatismo, Lacan quiere significar que esta insistencia no debe entenderse sino como compulsión de repetición (S2, p. 98). Freud buscaría una explicación

⁴²⁶ Teniendo en cuenta que al introducir su nueva clasificación de las pulsiones, las llamadas “pulsiones del yo” pasan a formar parte de la pulsión de muerte.

⁴²⁷ Siguiendo a Fechner, que aun no tenía el término “homeostasis”.

⁴²⁸ Pero ya en su seminario de *Los escritos técnicos de Freud* en 1953-1954 (1983), había emprendido la tarea de separar los dos fenómenos de transferencia y repetición. La transferencia es más que repetir, discernimiento necesario en la cura psicoanalítica. En esa separación conceptual, el énfasis estuvo puesto en realzar la dimensión simbólica de la transferencia. La repetición parece estar, todavía, en el terreno de lo imaginario.

a esta insistencia, y a falta de encontrar otra, hace la suposición de una motivación prevital y transbiológica, que de ningún modo puede considerarse recurso espiritualista. Para Lacan se trata de la estructura de la determinación simbólica (*E1, SCR*, p. 61).

Ahora bien, Lacan considera necesario diferenciar la función restitutiva del principio de placer de la función repetitiva, diferencia que, con razón, dice estar presente en Freud, aunque mal distinguida (*S2*, p. 127). La insistencia está puesta en reproducir, pero ¿qué se reproduce?, pregunta Lacan. Cualquier cosa, porque la reproducción de la transferencia (analítica) solo es un caso particular de otra reproducción más general y difusa (*S2*, p. 101). Pero en últimas, Lacan termina acercando restituir y repetir, porque a su modo de ver, Freud encuentra que detrás de toda tendencia restitutiva hay algo enigmático, paradójico, o sea, propiamente repetitivo (*S2*, p. 106). Es, finalmente, el fenómeno masivo de la transferencia, el que hace a Freud admitir “como tal” la compulsión de repetición (como se vio en el cap. anterior).

En la lección, ya mencionada, del 12 de enero de 1955, algunos de los oyentes (J. Hyppolite, O. Mannoni) discuten sobre la pertinencia o las razones por las que Freud llamó a esa insistencia “pulsión de muerte”: “¿Por qué no llamarle anti-instinto?” pregunta Mannoni, quien había señalado las dos vertientes de la compulsión en Freud que no parecen concordar: por un lado, se trata de volver a reiniciar algo fallido, procurando que resulte exitoso (protección frente al trauma); por otro, volver a una posición más comfortable, por supuesto anterior, respecto a otra más evolucionada (*S2*, p. 107, 105). Para Hyppolite, que lo haya nombrado como pulsión de muerte, por enigmático que sea, es un salto prodigioso porque le abrió nuevas perspectivas (*S2*, p. 107).

Pero Lacan dirige su atención a algo más. Afirma que el interés de Freud es indagar qué hilos dirigen la pulsión de muerte, es decir, cuál es el mecanismo detrás⁴²⁹, ese “más allá” de la referencia interhumana que es lo simbólico (*S2*, p. 121). Así, la “biología freudiana” no tiene que ver con la biología: “se trata de una manipulación de símbolos con miras a resolver cuestiones energéticas” (*S2*,

⁴²⁹ Hay que recordar que Lacan despliega en ese momento una crítica a cualquier noción de un ego autónomo.

p. 120). Por tanto, la pregunta de Freud por el psiquismo en términos energéticos, no se trataría, sin embargo, de un paso de la fisiología a la psicología, si no del encuentro con el funcionamiento del símbolo (en el sueño, en el síntoma), produciéndose el viraje, que retomará veinte años más tarde en *Más allá del principio de placer*.

Lo que lleva a Freud a postular una pulsión de muerte no es la muerte de los seres vivientes sino el intercambio humano, lo que nombra Lacan “intersubjetividad”⁴³⁰, que paradójicamente convive con algo en el hombre que le obliga a salir de los límites de la vida (S2, p. 128). Cuando Lacan critica el efecto *Zeigarnik*, (descrito por la psicóloga Bluma Zeigarnik que dice, en pocas palabras, que tenderemos a recordar -y querer volver sobre ello- las tareas inconclusas, fracasadas) lo hace para mostrar que en la memoria humana prevalece la mala forma porque en la medida en que un fracaso es doloroso, el sujeto lo recuerda mejor (S2, pp. 136-137). Sin embargo, esta nunca sería una respuesta satisfactoria.

Entonces, ¿en qué nivel ubicar una necesidad de repetición? Es el momento de recurrir a Kierkegaard a través de una referencia que no desarrolla. A través de la diferencia que este último establece entre el mundo pagano y el mundo de la gracia que el cristianismo introdujo. ¿Por qué no la reminiscencia, que supone una díada entre el hombre y un objeto (reconocible en el juego de la vida, en el espejismo)?⁴³¹ Lo que le interesa en este punto es que al introducir el pecado como tercer término, para Kierkegaard el hombre encuentra su camino ya no por la vía de la reminiscencia sino de la repetición (S2, p. 138). Y es lo que en opinión de Lacan coloca a Kierkegaard “en la vía de las intuiciones freudianas” (Ibíd.).

⁴³⁰ Lacan abandonará más adelante toda idea de intersubjetividad, precisamente, al introducir esa instancia tercera: el Otro.

⁴³¹ Lacan se refiere a Platón. En su opinión, en Platón se trata de una díada (S2, p. 138).

El mundo de los objetos se estructura por repetición

Y coloca a Kierkegaard en esta vía porque para Lacan ya está en Freud esta distinción entre reminiscencia y repetición, en términos de la relación entre la constitución del mundo objetual y el deseo (lectura del *Proyecto* y de la *Interpretación de los sueños*). En los párrafos 17 y 18 de la parte I del *Proyecto*, la pregunta que guía a Freud es la correspondencia entre el objeto que se encuentra en la realidad, con aquel del deseo, con lo que se espera. Freud se ve llevado a diferenciar proceso primario y secundario; percepción y representación; discernir y pensar reproductor (recordar, desear, tener expectativas)⁴³², planteando dos opciones:

a) Si se encuentra lo esperado no hay ningún interés en cuanto es un reconocer algo que estuvo desde siempre (reminiscencia). Dice Freud: “Toda vez que las investiduras coincidan entre sí, no darán ocasión alguna para el trabajo del pensar”. En tanto la imagen-percepción -tales son los términos de Freud- no es absolutamente nueva “ella ahora *recordará, evocará* una imagen-percepción-recuerdo con la que coincida al menos en parte” (Cf. Freud, *PP*, p. 376).

b) Si se encuentra lo no esperado, entonces la constitución del mundo objetual siempre será un esfuerzo por redescubrir el objeto, una conquista, un esfuerzo de trabajo por la vía de la repetición (*S2*, p. 155). Efectivamente, para Freud el movimiento “del pensar” viene de la diferencia (de sectores “disidentes”), que de dos maneras da ocasión al trabajo del pensar: ya sea como recuerdo, *trabajo mnémico* (despertado por esas diferencias), o como *trabajo de juicio* (Cf. Freud, *PP*, p. 376).

Así se estructura el objeto: se reencuentra, se repite, ya que la constitución del objeto humano está mediada por una primera pérdida, una supuesta unidad perdida en el origen (*S2*, p. 208). Por esto, al no poder encontrarse el mismo objeto, no se cesará de “engendrar objetos sustitutos” que en su función de símbolos, en últimas, ya nada tienen que ver con los

⁴³² En la parte III de *El Proyecto* el pensar reproductor es sustituido por “pensar práctico”, “pensar teórico”, “pensar observador”, “pensar crítico” (Cf. nota 85, pp. 372, de Strachey).

primeros (S2, pp. 155-156). Así, la primera aprehensión de la realidad es la del prójimo, como plantea Freud en el *Proyecto*. El prójimo es pues primer objeto que cumple las funciones de satisfacción, de hostilidad y de único poder auxiliador (Cf. Freud, *PP*, pp. 370-80, especialmente §17, 18). Es sobre este objeto que el ser humano aprende a discernir. Freud lo llama “complejo del prójimo” (*Nebenmensch* freudiano), que separa en dos componentes⁴³³: uno que lo mantiene reunido (al prójimo) como *cosa del mundo (das Ding)*⁴³⁴, y el otro es comprendido por trabajo mnemónico, y que puede relacionarse o reconducirse a noticias del cuerpo propio (Freud, *PP*, p. 377). Lacan toma esta noción de *cosa del mundo*, apoyado en el mismo Freud que plantea que se llama cosa del mundo a los restos que se sustraen de la apreciación judicial (Freud, *PP*, p. 379), para plantear su noción de Cosa, como no representable, que escapa a la memorización, al juicio, y sin embargo, es el primer exterior del sujeto⁴³⁵:

El sistema del mundo freudiano, es decir, del mundo de nuestra experiencia, es que se trata de reencontrar este objeto, *Das Ding*, en tanto otro absoluto del sujeto. Es el estado de hallarlo a lo sumo, como lamento. No es a éste a quien hallamos, sino sus coordenadas de placer; ese estado de desearlo y de esperarlo en el cual será buscado en el nombre del principio del placer, esta tensión óptima por debajo de la cual ya no hay seguramente ni percepción ni esfuerzo (*La Ética*, p. 68).

Kierkegaard contribuye al problema que Lacan delimita así: “cómo y por qué todo lo que significa un progreso esencial para el ser humano tiene que pasar por la vía de una repetición obstinada” (S2, p. 138). Ahora se refiere a otro “Otro”, aquel relacionado con la transmisión del pecado: la reproducción del

⁴³³ El discernimiento para Freud es precisamente esta descomposición del complejo perceptivo.

⁴³⁴ “[...]Después el lenguaje creará para esta descomposición el término juicio (*Urteil*; «parte primordial»), y desentrañará la semejanza que de hecho existe entre el núcleo del yo y el ingrediente constante de percepción [por un lado], las investiduras cambiantes dentro del manto y el ingrediente inconstante [por el otro]; la neurona *a* será nombrada la cosa del mundo {Ding}, y la neurona *b*, su actividad o propiedad -en suma su predicado” (*PP*, p. 373). Esta relación entre las representaciones-palabra y las representaciones-cosa fue tratada por Freud en varias ocasiones. Inicialmente como “representación-objeto”. Principalmente véase su artículo de 1915 *Lo inconsciente* (Vol. 14, pp. 197-198).

⁴³⁵ Aunque en el *Proyecto* está este punto central de constitución del mundo objetual por “redescubrimiento del objeto”, al faltarle aun el concepto de narcisismo, el yo en el *Proyecto* no tiene la referencia al “otro” fundamental para la estructuración del objeto (S2, p. 156).

pecado del padre (S2, p. 141). Lacan lo explica de este modo: Todo lo que tiene que ver con una “necesidad de repetición” es consecuencia de la intrusión de lo simbólico, la que el sujeto reproduce en el presente de un modo “poco conforme con la adaptación vital”: “Estoy condenado a reproducirlas porque es preciso que retome el discurso que él me legó, no simplemente porque soy su hijo, sino porque la cadena del discurso no es cosa que alguien pueda detener, y yo estoy precisamente encargado de transmitirlo en su forma aberrante a algún otro” (S2, p. 141).

En *La instancia de la letra en el inconsciente*, en 1957, señala este nexo que busca establecer entre Freud y Kierkegaard, a través de lo que llama, precisamente, dialéctica del retorno, dice allí: “Basta con leer los tres ensayos sobre *Una teoría sexual* (sic), recubiertos para las multitudes por tantas glosas pseudobiológicas, para comprobar que Freud hace derivar toda entrada en el objeto de una dialéctica del retorno” (*Instancia, E1*, p. 486). En su opinión solo con la noción de significante, que en psicoanálisis permite distinguir en la memoria la función de la rememoración, se pueden resolver “las aporías platónicas de la reminiscencia” (Ibíd. p. 485). Y Freud:

(...) habiendo partido así del nostos hölderliniano⁴³⁶, es a la repetición kierkegaardiana adonde Freud llegará menos de veinte años más tarde, es decir que su pensamiento, por haberse sometido en su origen a las únicas consecuencias humildes pero inflexibles de la *talking cure*, no pudo desprenderse nunca de las servidumbres vivas que, desde el principio regio del Logos, lo condujeron a pensar de nuevo las antinomias mortales de Empédocles (...) (Ibíd.).

Circuitos

El modelo es encontrado en la cibernética y su avance tecnológico del momento: la máquina de calcular (Máquina conceptual de cómputo de Turing)⁴³⁷. En la medida en que el hombre es un sujeto descentrado, comprometido en un juego

⁴³⁶ Es probable que ligue a Hölderlin con la idea romántica del inconsciente, que involucraría la nostalgia de la tierra natal. Seguro la idea surge a partir del trabajo de Heidegger sobre Hölderlin. ¿A qué texto se refiere? Al parecer a *Recuerdo, Repetición, Elaboración*.

⁴³⁷ Lacan se apoya, para afirmar su demostración de las leyes propias de la cadena significante en las teorías de los años 50: cibernética y teoría de juegos.

de símbolos con el que está construida la máquina, es decir, palabras, fundadas sobre una realización electrónica de la composición significativa, como dice en *La instancia de la letra en el inconsciente*. “La máquina es como la estructura suelta, sin la actividad del sujeto. El mundo de la máquina es el mundo simbólico” (S2, p. 77). Cuyo mensaje sin sentido -ya que se trata de una serie de signos- en el interior, está siempre dispuesto a dar una respuesta, a dejar de funcionar como circuito aislado y entrar en el juego general por retroalimentación (S2, p. 140).

Si se traslada a la comprensión del humano, se trata del inconsciente como discurso del Otro⁴³⁸, que en este caso es el circuito en el que el sujeto está integrado siendo solamente uno de sus eslabones. Por tanto está condenado a reproducir el mensaje o para el caso, el pecado del padre, es decir, el superyó, porque la cadena de discurso no se puede detener: “de tal suerte que este discurso forma un pequeño circuito en el que quedan asidos toda una familia, toda una camarilla, todo un bando, toda una nación o la mitad del globo” (S2, p. 141). Es lo que llama la forma circular de una palabra que está en el límite del sin sentido (Ibíd.).

Esto último condensa, aunque de modo distorsionado, como él mismo señala, su concepción acerca de la repetición en ese momento: “la que tenemos que concebir enlazada a un proceso circular de intercambio de la palabra”. En suma, hay un circuito exterior al sujeto y su destino, que aquí debe entenderse más como “destinamiento” (como en una carta) -al que llama “pequeño círculo”-, en el que el sujeto está indefinidamente incluido (S2, p. 153). De allí la fórmula que sostendrá por mucho tiempo: el sujeto recibe del Otro, su propio mensaje, de forma invertida (S2, p. 84) o *el inconsciente es el discurso del Otro* (SCR, E1, p. 27).

Que Freud tome una categoría análoga a las que utiliza la física, la entropía, debe entenderse en un sentido metafórico, en tanto es lo que se realiza “en el acto original de comunicación que es la situación analítica” (S2, p. 177). Solo así podría entenderse el sentido de comparar, como lo hace Freud, la

⁴³⁸ Precisamente en este seminario queda establecida por Lacan la distinción entre otro (minúscula) y Otro (mayúscula). Lo introduce el 25 de mayo de 1955.

pulsión de muerte con la entropía. Freud se vería forzado a restituir un punto exterior, es decir, que no está en el hombre y que, para Lacan, es lo simbólico. Por esto se plantea “la relación de la pulsión de muerte con el símbolo, con la palabra que está en el sujeto sin ser la palabra del sujeto” (S2, p. 259). ¿Por qué es necesario que más allá, exista una pulsión de muerte? Porque más allá de la homeostasis del yo, más allá del placer, está la compulsión a volver a lo que fue excluido del sujeto o que nunca entró en él, es decir, lo reprimido (S2, p. 259). Por esto cabe la distinción entre *memoria*⁴³⁹ (palabra confusa según Lacan) como propiedad de la sustancia viviente, con la *rememoración* que es una memoria simbólica que tiene que ver con la historia en la que se inscribe el sujeto inconsciente, “puro símbolo que engendra a su vez una sucesión” (S2, p. 277).

Junto con la analogía de la máquina, Lacan remite al juego de pares e impares de *La carta robada* de Edgar Allan Poe⁴⁴⁰. Quiere “desmontar” la intersubjetividad⁴⁴¹ (aunque sea ese el término que sigue usando hasta 1967), por imaginaria, para señalar la intervención de una instancia tercera. Es algo que está más allá del sujeto y el “otro”, y que comanda lo que se revela como azar⁴⁴². Es decir, hay una *ley* que refleja el automatismo de repetición como “inercia simbólica” que está situada más allá (S2, p. 282). Esto es, para Lacan, el inconsciente (en la medida en que no podemos alcanzarlo); también la transferencia analítica, porque es aquello mediante lo cual se puede interpretar ese lenguaje. En suma: el más allá del principio de placer es un “más allá de la significación”, incluso, plantea que ambos se confunden (S2, p. 283). La insistencia “significativa”, “repetitiva” es lo que vuelve al mundo posible, porque

⁴³⁹ La definición que encontramos de memoria en el *Proyecto* es: “Figuración de todos los influjos que ψ ha recibido del mundo exterior”. La memoria es pues la facilitación entre neuronas por asociación lingüística (Freud, *PP*, p. 414).

⁴⁴⁰ En una primera lección del 23 de marzo de 1955, Lacan solo hace referencia al juego de pares e impares que sintoniza con el tema del momento. No pareciera haber advertido aun el lugar que otorgará a la carta el 26 de abril siguiente, mediando la lección del 3 de marzo en la que hace jugar al auditorio con el juego de pares e impares.

⁴⁴¹ Ya que en el cuento se introduce una “imagen elemental” de la intersubjetividad, introducida por Dupin, al creer saber del pensamiento del otro en virtud de su astucia, sagacidad, disimulo, etc. “que se darían en una relación dual de reflejo. Esto descansa en la idea de que sería factible discernir entre la aprehensión del idiota y la del hombre inteligente” (S2, p. 291)

⁴⁴² Sobre esta relación de no contradicción entre un determinismo simbólico y el azar, véase más adelante el comentario sobre *El seminario de La carta robada*.

el mundo es un universo sometido al lenguaje (S2, p. 309). Pero ¿por qué con relación a una pulsión de muerte? En el mundo humano hay esta conjunción entre la palabra que domina el destino y la muerte (S2, p. 310). Volvemos así a la pregunta inicial ¿Por qué en un seminario sobre el yo, Lacan aborda la relación de la muerte con el discurso y la repetición?

El 12 de mayo de 1955, Clémence Ramnoux⁴⁴³, pertinente y aguda, le pregunta por el sentido de la relación entre repetición y muerte tal como él viene proponiendo. Aunque entenderlo en el sentido de Freud como una inercia, una tendencia o retorno a lo inorgánico hace fácil suponer la muerte detrás del mecanismo, no aclara qué es la muerte. Le dice: “tras haber reflexionado sobre su última conferencia, comprobé que esas compulsiones salían de una especie de deseo infinito, multiforme, sin objeto, de un deseo de nada. Lo entiendo perfectamente, pero entonces es la muerte lo que ya no entiendo” (S2, p. 312). Lacan responde recordando la distinción entre insistencia e inercia. La última está más relacionada con las resistencias en el análisis, aun cuando la inercia por sí misma no es una resistencia. Del lado de la transferencia no puede sino tratarse de “insistencia”. Más aun, Lacan concibe la resistencia como resistencia del analista más que del sujeto, en tanto es producto de un “hacer presión” cuando de lo que se trata es de “liberar la insistencia existente en el síntoma” (S2, p. 341). El inconsciente insiste, no se resiste. La repetición no es inercia.

Ramnoux también le pregunta por el deseo de “nada” (Cf. S2, p. 312). Lacan intenta mostrar de qué manera no parece muy clara la “realización” de deseo en *La interpretación de los sueños*. O, más bien, se trata de una x que nunca es revelada, porque Freud pone el énfasis en las etapas de elaboración del sueño. Por eso Lacan lo interpreta como “deseo de nada”, en la medida que “siempre se trata (para Freud) del momento en que lo que llega a la existencia por medio del símbolo no es todavía, y por lo tanto no puede en forma alguna ser nombrado. Dicho de otra manera, detrás de lo que es nombrado, lo que hay es innombrable” (S2, p. 316-317). Lo innombrable por excelencia es la muerte. Mejor decir deseo de nada nombrable porque está en relación con una falta de

⁴⁴³ Filósofa, especialista en filosofía griega (presocráticos).

ser, y cuando se trata de deseo solo es en función de esta falta como el ser llega a “un sentimiento de sí con respecto al ser” (S2, p. 335).

Es pues en la búsqueda de ese más allá, que es nada, como el ser puede ser consciente de sí por cuanto es su propio reflejo en el mundo de las cosas (S2, p. 335). Cuando Freud lanza la hipótesis de un masoquismo primordial, no quiere decir que se trata de un sadismo invertido porque ya la agresividad no se puede explicar simplemente en el plano de la identificación imaginaria (S2, p. 348). En lo que continúa el seminario, se entiende por qué Lacan recurre a Edipo en Colona⁴⁴⁴ que se reduce, en su opinión, a las palabras del coro: “Más vale, a fin de cuentas, no haber nacido nunca, y, si se ha nacido, morir lo más pronto posible” (S2, p. 345). Sobre todo porque quiere hacer notar la elucubración freudiana acerca de la vida como siendo un rodeo hacia la muerte: “La vida solo sueña morir” (S2, p. 348); para señalar un lugar más allá de ella, la vida unida a la muerte.

Pero tal vez la afirmación de Lacan que mejor condensa su concepción de lenguaje y simbólico, y la diferencia entre lenguaje y palabra en este seminario, sea su respuesta a la intervención del matemático Jacques Riguet⁴⁴⁵:

(...) cuando se da una notación matemática del *verbum*, se puede ver del modo más simple del mundo que el lenguaje existe con total independencia de nosotros. Los números tienen propiedades que son de manera absoluta. Ellos son estemos ahí o no. (...) Todo esto puede circular de todo tipo de maneras en la máquina universal, más universal que todo cuanto pueden suponer. Se puede imaginar una multiplicidad indefinida de estratos donde todo eso gira y *circula en redondo*. El mundo de los signos funciona, y no tiene ningún tipo de significación. Lo que le da su significación es el momento en que paramos la máquina. Los cortes temporales que en ella hacemos. Si ellos son incorrectos, se verán surgir ambigüedades a veces difíciles de resolver, pero a las que siempre se acabará confiriendo una significación (S2, p. 421).

⁴⁴⁴ Y también a otro cuento de Edgar Allan Poe, *La verdad sobre el caso del señor Valdemar*.

⁴⁴⁵ Jacques Riguet, matemático dedicado al álgebra, trabajaba en este tiempo con Lacan. Interviene en este punto para intentar delimitar qué es lenguaje para los matemáticos (Cf. 420-1). Lacan siempre busca en saberes exteriores al psicoanálisis una extensión y consolidación del saber analítico sobre la base de las teorías freudianas revisitadas; y cuando se trata de buscar algo sólido más allá de la biología, prefiere sin lugar a dudas, las matemáticas y la lógica (Cf. Guy Le Gaufey, 2011, *À la recherche d'un roc de la pensée*).

Es este elemento temporal el que puede introducir el sentido. El problema se plantea entonces, para Lacan, entre la existencia de una “realidad de los signos” en cuyo interior hay un mundo de verdad que carece de subjetividad, pero en el que no se puede desconocer un progreso histórico de la subjetividad orientada al redescubrimiento de la verdad. El sentido que viene del corte en el tiempo, de la intervención de una escansión, viene así con la palabra. El lenguaje por decirlo así dispone de todo el tiempo, la palabra en cambio depende de la relación del hombre con el tiempo que lo acosa (S2, p. 432)⁴⁴⁶.

La conclusión del seminario es consecuente con el rodeo que ha efectuado Lacan: La pulsión de muerte no es más que la máscara del orden simbólico, mudo, en tanto no realizado pero insistiendo en realizarse (S2, p. 481). Cuando en 1966, teniendo su concepto de significante⁴⁴⁷ (que ya ha introducido en la redacción de la lección del 26 de abril titulada *El seminario de “La carta robada”*)⁴⁴⁸, dice: “(...) el significante, tal vez empiezan ustedes a entenderlo, materializa la instancia de la muerte” (E1, 2007, p. 35), en cuanto simboliza una ausencia, pues solo puede decirse que falta algo en su lugar, si este algo puede cambiar de lugar, de lo simbólico (p. 36)⁴⁴⁹.

⁴⁴⁶ Cf. la discusión entre Lacan y algunos de los oyentes que no aceptan o no comprenden la distinción de Lacan entre lenguaje y palabra. Se vale del “apólogo” de los presos de *El tiempo lógico* para esclarecer este punto (S2, pp. 423-434).

⁴⁴⁷ Cuya definición canónica es introducida en 1961 al inicio del seminario *La identificación* en la definición de sujeto: representado por un significante para otro significante. Cf. *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*: “Nuestra definición del significante (no hay otra) es: un significante es lo que representa al sujeto para otro significante. Este significante será pues el significante por el cual todos los otros significantes representan al sujeto: es decir que a falta de este significante todos los otros no representarían nada. Puesto que nada es representado sino para” (E1, p. 779).

⁴⁴⁸ En la redacción de agosto de 1956 de *El seminario de “La carta robada”*, ya aparece el uso del “significante”, que tal como queda formalizado en *La instancia de la letra en el inconsciente*, su estructura es que sea articulado; lo que quiere decir que sus unidades están sometidas a “la doble condición de reducirse a elementos diferenciales últimos y de componerlo según las leyes de un orden cerrado” (*Instancia*, E1, pp. 468-469). Ese manojito de rasgos distintivos de un sistema fonemático, Lacan los hará equivalentes a un conjunto de caracteres de imprenta: “Por lo cual se ve que un elemento esencial en el habla misma estaba predestinado a moldearse en los caracteres móviles que, Didots o Garamonds, atascados en las cajas, presentifican válidamente lo que llamamos *la letra*, a saber la estructura esencialmente localizada del significante” (*Instancia*, E1, p. 469). En esta dirección debe comprenderse el sentido de letra en el texto primero del *Seminario de La carta robada*.

⁴⁴⁹ Por contraste, la noción de real que aquí se expresa es la siguiente: “Pues en cuanto a lo real, cualquiera que sea el trastorno que se le pueda aportar, está siempre y en todo en su lugar, lo lleva pegado a la suela, sin conocer nada que pueda exiliarlo de él” (SCR, E1, p. 36).

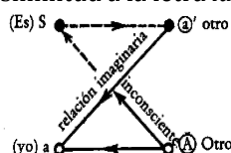
4.2.2 “El seminario sobre *La carta robada*”⁴⁵⁰

En la lección del seminario oral del 26 de abril de 1955, el cuento es evocado con una intención distinta a la del 23 de marzo, que había sido la de mostrar el lugar del azar y la identificación imaginaria con el adversario (o con su razonamiento), a través de la dialéctica del juego de par o impar. La identificación imaginaria excluye el proceso simbólico; por esto se trata de mostrar que el automatismo de repetición es efecto de lo simbólico. Lo que será ratificado en el texto escrito en 1956 cuando afirma que el cuento de Poe posibilita mostrar “una verdad”, aquella de “la determinación fundamental que el sujeto recibe del recorrido del significante”, precisamente por prestarse a la creencia de estar gobernada por lo arbitrario (*SCR, E1, p. 24*). Lo que llama Lacan “el módulo intersubjetivo”⁴⁵¹ de la acción que se repite (ver más adelante las dos escenas básicas de robos de la carta), afirma corresponderse con el *automatismo de repetición*.

Lacan elige abrir su *Escritos*⁴⁵², en 1966, evocando la repetición freudiana. El texto elegido para encabezarlo es precisamente *El seminario de “La*

⁴⁵⁰ La traducción al francés de *The purloined letter*, fue hecha por Charles Baudelaire (comentada y criticada por Lacan en el texto) bajo el título: *La lettre volée*. Por supuesto, Lacan juega con el doble significado de *lettre* en francés: carta y letra. Lo mismo vale para el inglés. En español se pierde esta posibilidad al tratarse de dos palabras distintas.

⁴⁵¹ Lacan introduce en este seminario el “esquema L”, primer esquema suyo, llamado L por su similitud a la letra *lambda* mayúscula del alfabeto griego:



Venía siendo utilizado desde el seminario anterior y en el que, como dice en *El seminario de La carta robada*, los dos polos intermedios “representan la pareja de recíproca objetivación imaginaria” ya expuesta en *El estadio del espejo*, que se interpone a las otros vértices del cuadrángulo: la relación simbólica entre el Sujeto y el Otro, donde lo inserta la palabra (*SCR, E1, p. 62*) Cf. la definición, también de 1956, en *La relación de objeto y las estructuras freudianas* (*S4, p. 12*).

⁴⁵² Único libro de Lacan fuera de la Tesis. Tal como Lacan lo nombra en la *Obertura de esta recopilación* (*E1, pp. 21-2*), *Escritos* supone una “recopilación” de artículos, prólogos, epílogos inéditos, en la que autores como Jean Claude Milner han querido ver la garantía textual que elude una enseñanza predominantemente oral y sometida a la transcripción, además del diferimiento de su publicación. Realmente es más que una recopilación, puesto que fue efecto de una selección, de una reescritura, de una revisión textual, de refundiciones; algunas no señaladas por Lacan. Se trata en suma, de una obra original sometida a las elaboraciones teóricas de 1966. Una investigación de mucha utilidad para entender la estructura y el lugar de

carta robada” ¿Por qué el escrito sobre un cuento, aislado de la cronología en su producción, ya que fue publicado en 1956?⁴⁵³ El gesto indica el lugar fundamental que le dio a la “letra”, entiéndase también “significante” aquí, en su enseñanza. Para su aparición, el texto sufre varios cambios. Le son insertados dos pequeños textos: *Presentación de la continuación* (SCR, E1, p. 51-53) y *Paréntesis de paréntesis* (SCR, E1, pp. 63-69). También se invierte la introducción (que ya formaba parte del texto de 1956), que no está ubicada al comienzo, como es de esperar, sino que sigue al cuerpo del trabajo. A lo que se añade una presentación a la segunda publicación francesa de *Écrits*, en “Points”, 1969, que no está en la versión en español. De este modo se tiene la sensación de que *El seminario de “La carta robada”* nunca termina de presentarse, como dice Barbara Johnson (1996, p. 13).

Es, pues, un texto de una complejidad muy particular, por tratarse de “capas” que fueron superponiéndose en varios momentos, además de las dificultades propias del estilo de Lacan. Puede notarse que no se le ahorra al lector ninguna complicación. Más bien se lleva a su máxima expresión “el gusto del escollo”, que para Lacan, es condición de la formación del analista (SCR, E1, p. 51).

El deslizamiento de la significación de la palabra *lettre* entre carta y letra lleva a Lacan a proponer como traducción para *purloined, détournée*: desviada, demorada, más que robada⁴⁵⁴. Se trata de que todos los personajes giran en torno a un círculo (o a un triángulo) en la que lo central es que intercambian posiciones sistemáticamente en un patrón de repeticiones hasta agotar una combinatoria. Precisamente el cuento de Poe hace el recorrido de una carta:

Écrits en la enseñanza de Lacan, es la de A. Frutos Salvador. *Los escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales*. 1 ed. Siglo XXI editores. Madrid, 1994, pese a que contiene algunos errores. Clasifica al modo clásico las variantes textuales de *Escritos*: adiciones, supresiones, sustituciones o transformaciones. El contraste de las versiones publicadas originalmente, con la de 1966, ha resultado de mucha utilidad para ubicar conceptos como el de *significante*, desde su primera aparición hasta su definición, como representando al sujeto ante otro significante. Esta pesquisa también lo llevará a afirmar que Lacan “no habla del inconsciente antes de 1953” (Frutos, 1994, p. 397).

⁴⁵³ Para J. M. Rabaté (2007, p. 82) un propósito secundario es el de refutar a Freud y a Marie Bonaparte, por oposición a la psicobiografía, sobre todo a Marie Bonaparte que había escrito una monumental obra sobre Poe, en la que *La carta robada* solo ocupa dos páginas.

⁴⁵⁴ Cf. n. 65 respecto a la crítica de la traducción de Baudelaire.

Así nos vemos confirmados en nuestro rodeo por el objeto mismo que nos lleva a él: pues lo que nos ocupa es claramente la carta desviada o distraída, en el sentido en que se habla de distraer o malversar fondos (*lettre détournée*), aquella cuyo trayecto ha sido prolongado (es literalmente la palabra inglesa), o esa carta retardada en el correo que el vocabulario postal francés llama "carta en sufrimiento (*lettre en souffrance*)" (*SCR, E1, p. 40*).

El énfasis está puesto en el efecto que produce sobre cada uno de los que se apropian la carta y el desplazamiento del significante que determina a los sujetos en sus actos y su destino, todo esto sin que haya que recurrir, de ningún modo, a su contenido, aunque se supone que se trata de un asunto de vital importancia. De allí que Lacan plantee que esa *carta* llegó a destino, pues la carta "hace su peripecia" sin el mensaje. Sobre esto volveré más adelante.

El cuento de *La carta robada* es ampliamente conocido. Me limitaré al relato de Lacan⁴⁵⁵, y de éste solo a las formulaciones concernientes el automatismo de repetición. Lacan señala dos escenas y dos dramas superpuestos. Un drama real, sin palabras, y otro, complementario del primero, sostenido en "las propiedades del discurso", el orden simbólico, la narración que se hace del drama real (*SCR, E1, p. 29*).

Las escenas también son dos, siendo la segunda repetición de la primera, a la que llama "primitiva". Ésta se desarrolla en el tocador real en la que la Reina (el ilustre personaje) recibe una carta que le produce angustia por su contenido, que en ningún momento nos es revelado, pero sobre todo porque entretanto ha ingresado el otro personaje real, que no puede saber de este contenido sin poner en riesgo el honor y seguridad de ella. La Reina no alcanza a esconderla y la deja sobre el escritorio, con el sobrescrito hacia arriba, de modo que no se puede leer nada. Ningún movimiento escapa al Ministro D. que también ha entrado a la habitación real en ese momento; él no deja de observar la angustia de la Reina, "ni de traspasar así su secreto". Desde ese momento todo se desarrolla como en un reloj: el ministro saca una carta similar de su bolsillo, la coloca al lado de la primera, se apodera de la otra sin pestañear, y sin que la

⁴⁵⁵ Un texto que analiza al tiempo las lecturas del cuento de Poe, de Lacan y de J. Derrida en su crítica al de Lacan, es el de Johnson, B. (1996). *La carta robada. Freud-Lacan-Derrida*.

Reina pueda intervenir ni impedir nada, a causa de la presencia del Rey. El *cociente* de la situación, como dice Lacan, es que el Ministro ha robado a la Reina su carta y que la Reina *sabe* que él la posee. Queda un *resto*: la carta inservible del Ministro. Lacan lo indica, señalando la dificultad para utilizar este resto, con el que la Reina podía hacer una bola y arrojarlo a la basura (*SCR, E1*, pp. 24-26).

La segunda escena es la repetición ¿duplicación? de la primitiva y transcurre en la casa del ministro, en la que la policía no pudo encontrar la carta desde hace dieciocho meses. Allí se dirige Dupin, que ha sido contactado por el Prefecto; con gafas oscuras para que su mirada no sea vista por el Ministro, inspecciona el despacho. Se fija así sobre un billete en plena mitad de la campana de la chimenea de la que pende un tarjetero de cartón, comprendiendo en el acto que se trata de la carta que busca; precisamente por los cambios hechos para alterarla, y en la que solo se conserva su formato. Acto seguido, deja por olvido su tabaquera para garantizar su retorno al día siguiente, armado de su contrahechura, la que cambia mediante una treta. El cociente de esta operación es que el Ministro no tiene la carta pero *no lo sabe*. Y un detalle no menor del relato, sobre el que volveré más adelante, es que Dupin llena de contenido su carta simulacro, con un texto de *Atreo y Tiestes* de Prosper Jolyot de Crébillon, que retoma la mitología y la tragedia griega, cobrándose vengativamente una vieja deuda con el Ministro:

*... Un designio tan funesto,
Si no es digno de Atreo, es digno de Tieste*⁴⁵⁶.

Para Lacan las dos acciones son semejantes (*SCR, E1*, p. 26) por dos razones: es la intersubjetividad lo que las motiva, y son tres los términos en juego. En la primera (Reina, Rey, Ministro); en la segunda (Dupin, Ministro, la policía). También en el hecho de que la acción se concluye en cada caso con una mirada que reúne otras, por lo que Lacan organiza en tres tiempos lógicos⁴⁵⁷ que a su

⁴⁵⁶ El texto de Poe está escrito en francés:

*...Un dessein si funeste,
S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.*

⁴⁵⁷ Aquí Lacan remite a los tres tiempos lógicos de *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada* en *E1*.

vez organizan tres miradas soportadas por tres sujetos “encarnados” en tres personas (*SCR, E1, p. 27*).

En el primer tiempo la escena es dominada por una mirada que no ve nada (el Rey y la policía); el segundo, por una mirada que ve que la primera no ve nada, y por esto supone que quedó oculto (Reina y Ministro); y el tercero, constituido por las miradas que ven y dejan al descubierto lo que ha de esconderse para que otro se apodere (Ministro, Dupin). En fin, es lo que llama Lacan política del avestruz, de la que el ejemplo sería el Ministro⁴⁵⁸, en el papel de la Reina⁴⁵⁹; política del prójimo, complejo intersubjetivo que se puede resumir en el aforismo lacaniano: *El inconsciente es el discurso del Otro*. Lacan “reconoce” en toda esta situación el sentido que Freud da al automatismo de repetición, por el relevamiento de los sujetos en esa repetición que “intersubjetiva”, ya que ningún lugar puede describirse de manera aislada sin los otros dos, estando determinado dicho desplazamiento del trío que son Ministro, Reina, Dupin, por el lugar que ocupa la carta (letra)⁴⁶⁰ como puro significante (*SCR, E1, pp. 27-28*)⁴⁶¹. El poder que de su posesión emana no es más que el que le asigna el significante.

⁴⁵⁸ “Para hacer captar en su unidad el complejo intersubjetivo así descrito, le buscaríamos gustosos un patrocinio en la técnica legendariamente atribuida al avestruz para ponerse al abrigo de los peligros; pues ésta merecería por fin ser calificada de política, repartiéndose así entre tres participantes, el segundo de los cuales se creería revestido de invisibilidad por el hecho de que el primero tendría su cabeza hundida en la arena, a la vez que dejaría a un tercero desplumarle tranquilamente el trasero; bastaría con que, enriqueciendo con una letra [en francés] su denominación proverbial, hiciéramos de la *politique de l'austruche* (política del avestruz) la *politique de l'autruche* (*autrui*: “prójimo”), para que en sí misma al fin encuentre un nuevo sentido para siempre” (*SCR, E1, p. 27*).

⁴⁵⁹ Cf. la hipótesis de Lacan de que la carta feminiza a quien la posee, “como una conveniencia natural del significante”, siendo además “el papel de la Reina el que tiene que adoptar (el Ministro), y hasta los atributos de la mujer y de la sombra, tan propicios al acto de esconder”. Por supuesto acompaña la idea de la inacción del detentor por el estado de dependencia en que queda (*SCR, E1, pp. 41, 43, 45*). Por otra parte, la carta robada como un inmenso cuerpo de mujer, en el que se busca el falo ausente de la madre, como interpreta Marie Bonaparte, fue uno de los puntos de la crítica de Derrida.

⁴⁶⁰ Cf. Nota 63. La letra es definida como “el soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje”. Véase el texto de 1957: *La instancia de la letra en el inconsciente (E1)*. La definición de la letra, cambia según necesidades teóricas de Lacan: con su introducción del trazo-letra (*La identificación*), y con la letra como real en “Lituraterra” (*De un discurso que no fuera del semblante*) y en *Aun*.

⁴⁶¹ Para Jacques Alain Miller, eso indica que la letra presentifica así lo que separa el significante del significado. *Letra* es entonces el significante separado de todo valor de significación y localizado en una materialidad (carácter de imprenta o fonema). Este texto de Lacan abre claramente la perspectiva lacaniana de que “cuando se trata de inconsciente estamos en la

Los diálogos en el cuento le dan material para plantear que lo que se repite en el discurso prepara lo que se repite en el síntoma (*SCR, E1, p. 31*). La posición del objeto (el odio compartido por Dupin y la Reina: el Ministro) y la carta como objeto, serán determinantes en la estratificación con la que viene trabajando, pero se trata de una relación mediatizada por el Otro. Lacan, basado en los diálogos, retorna a la diferencia entre palabra y habla (*mot, parole*). Diferencia que relaciona con dos registros: la exactitud, en la narración del Prefecto a Dupin, pero también un registro de la verdad situado en la fundación de la intersubjetividad (*SCR, E1, p. 31*). En esa alternancia intersubjetiva, ejemplificada con el juego de pares e impares, Dupin obtiene el “tope de su retorno” (*SCR, E1, p. 32*).

No se trata para nada del heroísmo de Dupin, ni de la idiotez de la policía que no puede ver lo evidente. Más bien, precisamente, de la imbecilidad subjetiva del que no puede ver que lo que está escondido es lo que falta en su lugar, allí donde se supone debía estar; y esto solo ocurre en virtud de lo simbólico, porque lo real “está siempre en su lugar, lo lleva pegado a la suela, sin conocer nada que pueda exiliarlo de él” (*SCR, E1, p. 36*). Se trata pues de la interferencia “ceguera-vista” en la oposición, menos lacaniana, de “oculto-expuesto”, porque lo que está en juego es la idea de “ver”, que por supuesto, deja de ser asunto del espacio geométrico (el que recorre la policía buscando la carta).

En suma, como se ha venido desarrollando, todo el texto conduce a mostrar que “el inconsciente es que el hombre esté habitado por el significante” (*SCR, E1, p. 45*), la preeminencia del significante sobre el sujeto (*SCR, E1, p. 48*), al punto que su significado, el mensaje del texto, queda despojado de su significación. Por esto Lacan utiliza la figura del Ministro como jugador, para señalar la pasión de todo jugador: la pregunta acerca de qué es lo queda de un significante cuando ya no tiene significación. Queda el puro *automaton* del azar. Así que las nociones de encuentro (*tyche*) y fortuna, azar (*automaton*), ya tienen,

escritura” (*Cf. Miller, El lenguaje, aparato del goce, 2000, p. 86*). Distinguir entre *lettre* (letra, carta) y el significante que ella conlleva, “no es hacer metáfora de la carta como epístola” dirá Lacan muchos años después (*Lituraterra [1971], en De un discurso, p. 107*).

en este momento, la significación que tendrá gran importancia en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* en 1964, y que como se ha señalado, son nociones que tenían cierto antecedente en el concepto de “automatismo” desde 1932:

¿Qué eres, figura del dado que hago girar en tu encuentro (*tyche*) con mi fortuna? *Nada, sino esa presencia de la muerte* que hace de la vida humana ese emplazamiento conseguido mañana a mañana en nombre de las significaciones de las que tu signo es el cayado. Así hizo Sherezada durante mil y una noches, y así hago yo desde hace dieciocho meses experimentando el ascendiente de ese signo al precio de una serie vertiginosa de jugadas arregladas en el juego del par o impar (*E1*, p. 49. Las cursivas son mías).

Dupin es quien muestra la cara petrificante del significante del que nadie (ni siquiera la reina) ha podido leer sino el reverso al escribir la cita de Crébillon ya mencionada: ... *Un designio tan funesto, si no es digno de Atreo, es digno de Tieste*. Lacan repite dos veces la cita en la versión escrita de 1966, en la segunda, aparentemente Lacan se equivoca y en lugar de “*dessein*” pone “*destin*” (Cf. *Écrits*, p. 52)⁴⁶². Aun cuando lo más probable es que se trate de un simple error de imprenta, me interesa señalar que pudo muy bien ser un lapsus de Lacan, si nos atenemos a su sentido. Siguiendo lo que plantea J-M. Rabaté (2007, p. 96), el cambio de palabra ha transformado el “designio” de la teleología en un “destino” enlazado indisociablemente con la repetición, en el que la tragedia griega juega su parte, cuestión que se desprende de afirmaciones de Lacan. Ahora bien, decir “automatismo”, es algo distinto a “destino”, porque tendría más el sentido de destinación, de algo que se dirige hacia una dirección⁴⁶³.

⁴⁶² En la última versión de *Escritos*, en español, aparece corregido el lapsus. El error entonces pudo deberse a la impresión de la revista *La Psychanalyse a Écrits*, como comenta Élisabeth Roudinesco. Al parecer en la versión oral y transcrita por Jacques Alain Miller antes del texto de Derrida, la cita de Crébillon solo es evocada una vez. (Cf. Lacan and Derrida in the History of Psychoanalysis. *European Journal of Psychoanalysis*. J.E.P. Number 2 - Fall 1995-Winter 1996). Sobre este lapsus, Derrida hizo amplios comentarios en su crítica a la lectura lacaniana de *La carta robada*. El argumento central de la crítica se dirige al planteamiento de que la carta recorre un circuito que terminaría cerrándose sobre sí mismo. Para ampliar la discusión Cf. Rabaté y B. Johnson, y por supuesto el texto de Derrida, ya citado: “El cartero de la verdad” en *La tarjeta postal*.

⁴⁶³ La interpretación de Derrida (Op. Cit, p. 4) es válida, aunque lo utilice para calificar como “trascendental” al planteamiento lacaniano: La carta no es un sujeto sino el agujero, la falta a partir de la cual se constituye el sujeto. El contorno del agujero imanta todo el trayecto que es un rodeo de retorno al mismo agujero. Se trata pues de circulación regulada.

Tal como Lacan habla de destino en *El seminario*, se trata pues de la repetición del significante, que más allá de todas las significaciones, responde:

Crees actuar cuando yo te agito al capricho de los lazos con que anudo tus deseos. Así éstos crecen en fuerza y se multiplican en objetos que vuelven a llevarte a la fragmentación de tu infancia desgarrada. Pues bien, esto es lo que será tu festín hasta el retorno del convidado de piedra que seré para ti puesto que me evocas (*SCR, E1*, p. 50).

¡Cómete tu *Dasein*! dice Lacan, evocando el acto de Tiestes⁴⁶⁴, para marcar todo el peso del retorno de lo reprimido sobre el sujeto. Y tiene relación con el sentido “último” atribuido al cuento de Poe, que Lacan resume así: “una carta llega siempre a su destino” (*SCR, E1*, p. 51).

Una carta siempre llega a su destino

¿Qué quiere decir que una carta siempre llega a su destino? Aunque no es una pregunta a la que se pueda responder de manera unívoca, el propio texto da las vías y algunos lectores de Lacan han emprendido la interpretación. Žižek (1994, pp. 23-39) plantea, que no puede suponerse que la base de esta afirmación sea una incommovible creencia en alguna teleología, como si Lacan adjudicara al mensaje la facultad de alcanzar una meta preestablecida. Destino y destinatario, en este sentido se unen, en la medida en que una vez puesta en circulación, no se trata propiamente de un destinatario empírico sino del Otro, del orden simbólico; y en ese sentido llega a su destino con solo entrar en circulación, liberando de responsabilidad, de cierto modo, al remitente. Sin embargo, sigue estando en juego esa mezcla de contingencia y determinismo simbólico que plantea Lacan.

Ordenar el aforismo según la tríada de Imaginario, Simbólico y Real, tal como también propone Žižek, resulta útil: Desde lo imaginario, puede pensarse dentro de la lógica del reconocimiento/desconocimiento⁴⁶⁵. El punto central es

⁴⁶⁴ Hay que recordar que en la tragedia griega, Atreo le ofrece a Tiestes, su hermano, sus propios hijos asesinados como cena en venganza por la seducción de Tiestes a su mujer.

⁴⁶⁵ Žižek se basa en Louis Althusser y Michel Pécheux (Žižek, 1994, p. 24)

que el destinatario puede (des)conocerse a sí mismo como destinatario de la interpelación; la fórmula de Barbara Johnson es apropiada aun en su simplicidad: “El destino de la carta está ahí dondequiera que se lea (...), el receptor es quien quiera que lea la carta, incluyendo a nadie”, o también, el único mensaje que recibo es el que envío (Johnson, 1996, pp. 67-8). Es decir, se convierte en destinatario quien la recibe, aquel a quien llega el mensaje.

Respecto a lo *simbólico*, Žižek diferencia dos circuitos: Un primer circuito en el que estaría condensada toda la cadena de proposiciones psicoanalíticas y específicamente lacanianas, tales como: “lo reprimido siempre retorna”, “el emisor siempre recibe el mensaje del receptor su propio mensaje en forma invertida”, o aquella de que no se puede escapar de la deuda simbólica. Todas se relacionan con la premisa básica de Lacan, “no hay metalenguaje”, según Žižek, en el sentido en que el sujeto puede ver que no está “fuera de” sino implicado, obligado a asumir las consecuencias de sus actos. El “Alma Bella” hegeliana “que deplora las malvadas maneras del mundo desde la posición de una víctima impotente e impasible” -tal como la entiende Lacan en 1950⁴⁶⁶- le permite explicar a Žižek este aforismo (Cf. Žižek, 1994, p. 26). El segundo circuito lo llama *destino y repetición*. El destino como una especie de solicitud de deudas pendientes: la deuda simbólica tiene que reembolsarse y por esto la repetición de la misma red intersubjetiva y el encuentro contingente del lugar que le corresponde. Por último, el registro de lo *real*, que daría cuenta del destino mortal en la medida en que la vida misma que no es de lo simbólico, impide que podamos liberarnos de esa sustancia vital llamada “goce”. Este último concepto Lacan lo amarrará al de repetición unos años más tarde (Cf. capítulo 5 de este trabajo).

Para Rabaté (Ibíd., pp. 92-3) la afirmación de que toda carta llega a destino es indisociable de aquella otra, de que la carta, o la letra como elemento tipográfico, no soporta la partición (SCR, E1, pp. 35-36). Lacan propone que la “materialidad” del significante lo hace indivisible, porque aunque se dividiera la carta (letra) en pedazos, seguiría siendo el todo que es. Incluso el espíritu, que

⁴⁶⁶ Específicamente en *Intervención sobre la transferencia* de 1951 (E1, pp. 209-220)

podríamos suponer menos “divisible” y que es distinto a la letra, es más cuantificable, y hasta soporta el partitivo en francés⁴⁶⁷ (*SCR, E1*, p. 35). El partitivo le sirve para sostener esta no partición, puesto que se puede decir una letra (carta), unas letras, la letra, “letras” (*lettres*) en plural, pero no se puede decir “hay letra” (*de la lettre*), o más apropiadamente en español: *un poco* de letra o “muchacha”. Su idea es que el significante por naturaleza es símbolo de una ausencia, una unidad, y por ser único “estará y no estará allí donde está, vaya a donde vaya” (*SCR, E1*, p. 36)⁴⁶⁸.

Rabaté pone especial atención en el supuesto lapsus de Lacan entre *dessein* y *destin*, ya comentado (Rabaté, *ibíd.*, p. 96), para plantear al final que la respuesta está en la relación de Lacan con la tragedia griega. Esto nos devuelve a la pregunta por la idea de destino en Lacan y que queda en vías de ser resuelta en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Antes, se hace necesario precisar los aportes de 1966 al *Seminario de La carta robada*, pues su punto clave es la combinación entre azar y determinismo.

El aporte de 1966 al “Seminario sobre ‘La carta robada’”

La presentación de la continuación y El paréntesis de los paréntesis son agregados en 1966 al texto. Allí se intenta introducir un matiz a la primacía de lo simbólico, o mejor decir, reintroducir lo simbólico (que Lacan había declarado “autónomo”) en la tríada que siempre conformó con lo imaginario y lo real. Si la intención de 1956 había sido poner en primer plano dicha autonomía de lo simbólico, ahora lo real pasa a reorganizar el entendimiento del concepto de repetición como consecuencia de los desarrollos del seminario de *La*

⁴⁶⁷ (...) se usa en francés la partícula *de* para indicar que se reconoce alguna intención (*de l'intention*) en un acto, que se deplora que ya no haya amor (*plus d'amour*), que se acumule odio (*de la haine*) y que se gaste devoción (*du dévouement*), y que tanta infatuación (*tant d'infatuation*) se avenga a que tenga que haber siempre caradura para dar y regalar (*de la cuisine a revendre*) y "rififi" entre los hombres (*du rififi chez les hommes*) (*SCR, E1*, p. 35).

⁴⁶⁸ Le Gaufey (2007, p. 63), aportando su grano al debate con Derrida, considera que no hay necesidad de ninguna comprobación empírica o de encontrar la “naturaleza” de la letra, porque se trata de un enunciado axiomático que tiene por finalidad sostener una “unidad irreductible del elemento de base de lo simbólico”. Cf. el comentario sobre el rasgo unario y la repetición más adelante.

identificación (1961-2), de la creación del objeto a ⁴⁶⁹ en el seminario de *La angustia*, y de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964).

La introducción al *Seminario de "La carta robada"* forma parte del texto de 1956, pero en *Escritos* Lacan la ubica después de *Presentación de la continuación* (escrita en 1966, aunque no señalado en el texto). En general, se trata de reafirmar algunos de los planteamientos del seminario sobre el yo, ya mencionados: Que en Freud se trata de rememoración (no de reminiscencia, como ya se ha dicho infra), ligada a la pulsión de muerte y formalizada a través del ejemplo del juego del Fort-Da, igualmente mencionado. Pero introduce, para enfatizar la sobredeterminación simbólica en Freud, una formalización de cómo "las más estrictas determinaciones simbólicas se acomodan a una sucesión de tiradas cuya realidad se reparte estrictamente 'al azar'" (*SCR, E1*, p. 56). Una especie de sintaxis del azar. Reitera así que la compulsión de repetición no es un agregado al cuerpo doctrinario del psicoanálisis, sino la reafirmación del descubrimiento inaugural de Freud, esto es, que su inconsciente implica una concepción de la memoria. Esto había sido ya articulado en el *Proyecto*, puesto que el sistema ψ , predecesor del inconsciente, solo se satisface con "volver a encontrar el objeto radicalmente perdido" (*SCR*, pp. 54-55).

Pero concebir al inconsciente como memoria, será revaluado desde 1964. En *La presentación de la continuación* señala que la memoración que envuelve el inconsciente freudiano no es del registro que se superpone a la memoria en tanto propiedad del ser vivo (*SCR*, p. 51), y que si suspendemos esa sujeción a lo biológico (que considera del orden de la resignación) puede encontrarse "toda la apariencia de una memoración" en las cadenas ordenadas de un lenguaje formal (*SCR*, p. 52). Se trata ahora de saber cómo el sujeto es determinado por

⁴⁶⁹ Lacan, a diferencia de los postfreudianos, muy tempranamente diferencia el objeto de la acepción común al objeto que irá a convertirse, luego de sucesivas transformaciones, en su concepto del objeto a . Un objeto vacío de concepto. Este objeto es tanto objeto causa de deseo, no especular, pero construido por Lacan a partir de la imagen del otro especular, como objeto de la pulsión. Lacan propone cuatro objetos según las pulsiones en juego: seno, heces, mirada y voz. El *nada*, también fue considerado objeto del deseo.

Lacan lo declaró como invención suya el 16 de noviembre de 1966, en el seminario *La lógica del fantasma* (Inédito). Para Erik Porge, lo enuncia en el momento en que se desposee de él (Porge, 2001, p. 180). Jean Allouch sugiere como fecha en la que es cernido bajo su forma distintiva, el 9 de enero de 1963, en el seminario *La angustia* (Lacan, 2006, pp. 97-111).

un lenguaje formal (por tanto con signos desprovistos de sentido), en el que, por supuesto, el sujeto pone de su parte. La repetición no sería un efecto de la memoria, sino que ella misma es uno de sus efectos sintácticos.

Ahora bien, con el modelo matemático, al que viene recurriendo desde *El número trece y la forma lógica de la sospecha*⁴⁷⁰, Lacan intenta probar que a partir de una cadena conformada por una serie al azar de más y de menos, si se agrupan de a tres se puede despejar la sintaxis que la ordena, una sintaxis de regularidad⁴⁷¹. Para J. A. Miller (2008), desde una cierta perspectiva podría pensarse el inconsciente como conteniendo una especie de autómatas, concebido como entidad matemática en cuanto obedece a una lógica. Lacan utiliza el ejemplo de la tirada de azar elemental en la introducción que vengo mencionando, haciéndola equivalente a una memoria y en la que figura una ley que puede ser escrita. Es decir, lo que hay “previo” o primero, la realidad primera es el lanzamiento de la moneda (o el dado) al azar. Un reparto al azar al que se le sobreimpone un reagrupamiento, una sintaxis, según ciertas combinaciones y reglas definidas (Miller, 2008)⁴⁷². Este lenguaje permite (la serie de los α , β , δ)⁴⁷³ “extraer de lo real” no más que una sintaxis al *transformar lo real en azar*, del que provienen “los efectos de repetición que Freud llama automatismo” (SCR, p. 52). Dicho automatismo no está regido por las condiciones psicológicas y políticas de los personajes del cuento, sino por el lugar que el significante ocupa.

⁴⁷⁰ Publicado por primera vez en 1945-6 en *Cahiers d'Art*.

⁴⁷¹ Cf. Guy Le Gaufey (2011) *À la recherche d'un roc de la pensée* subraya el último párrafo de ese texto en el que se patenta la búsqueda de Lacan para encontrar la solidez de una roca en sus formulaciones, vía la lógica y las matemáticas. Esta es la cita: “(...) Precisamente, si sugerimos que se ha de realizar un retorno a la lógica, es para encontrar su base, sólida como la roca y no menos implacable cuando entra en movimiento” (p. 25)

⁴⁷¹ Cf. la conferencia de Jacques Alain Miller en Buenos Aires, 2008.

⁴⁷² Dado que la conferencia de J. A. Miller, tiene por contexto una reflexión sobre el cognitivismo, hasta ahí, dice Miller, el programa cognitivista se asemeja al lacaniano, con la gran diferencia en que las uniones sintácticas que Lacan pone en evidencia en la construcción, no son “actividad” si no subjetividad primordial, sin ninguna reflexividad y que no pretende poner en evidencia la génesis de una conciencia de sí (Ibíd.).

⁴⁷³ La cadena de los α , β , δ como símbolos que no ocupan el lugar de otra cosa sino que tienen su propia materialidad y que tomaría Lacan para mostrar lo real de la imposibilidad de sucesiones y “además correlativas a esas imposibilidades, necesidades de sucesiones, alternativas de sucesiones” (Cf. C. Soler, 2004, p. 39).

Cuando Lacan se refiere al juego de pares e impares, considera que el recurso de cada jugador “no puede encontrarse sino más allá de la relación dual, es decir, en alguna ley que presida la sucesión de las jugadas que me son propuestas” (SCR, p. 67). En suma, para Lacan, las leyes del azar, son aquellas de la determinación simbólica, anteriores, dice, a toda comprobación real del azar (SCR, p. 68)⁴⁷⁴.

En *Presentación de la continuación*, poniendo en duda que se trate de una memoria tipo orgánica, supone del interlocutor una objeción: α , β , δ (una serie) no son nada si no son recordadas por un sujeto. Lacan responde que lo que se repite procede, no de lo real, sino “de lo que no era” (SCR, p. 53). Así, la repetición sería un efecto sintáctico. Está en juego una ausencia, que puede entenderse con la noción de rasgo unario⁴⁷⁵ que presentó en 1961 en *La identificación* (Cf. más adelante). Su concepto de sujeto también dependerá de esta condición, pues solo habrá sujeto cuando la sintaxis haya comenzado (Cf. Miller, 2008). Una de las vertientes interpretativas de J. A. Miller sobre la afirmación de que toda carta llega a su destino, es que el destino está determinado por una sintaxis, por tanto, el destino no es otro sujeto, sino otra carta. El gran Otro es aquí el lugar de las combinaciones, de la determinación significativa. Como había escrito Lacan en la introducción al *Seminario sobre ‘La carta robada’*, se trata sobre todo de que “la subjetividad en su origen no es de

⁴⁷⁴ Tal vez lo más claro, dentro del uso tan discutido que hace Lacan de las matemáticas, sea su uso de las cadenas de Markov, que ocupan un lugar importante dentro de los procesos estocásticos probabilísticos (familia de variables aleatorias). La probabilidad de que ocurra un evento depende del evento inmediato anterior. En efecto, las cadenas de este tipo tienen memoria, de modo que el surgimiento de un acontecimiento se encuentra comandado por los antecedentes.

⁴⁷⁵ Lacan tradujo al francés *einzig* como *unaire*. Con este adjetivo introduce esa noción a partir del “trazo único” (*Einzig* *Zug*) de Freud explicado en *Psicología de las masas y análisis del yo*. En él Freud propone tres tipos de identificación entre los que se destaca la identificación parcial a un rasgo del otro (identificación de Dora con su padre por el rasgo de la tos). La entrada en el *Diccionario del Psicoanálisis* dirigido por Roland Chemama dice: “El rasgo unario es el significante en tanto es una unidad y en tanto su inscripción hace efectiva una huella, una marca. En cuanto a su función, está indicada por el sufijo «-ario», que evoca, por una parte, el conteo (este sufijo se emplea para formar sustantivos de valor numeral) y, por otra parte, la diferencia (los lingüistas hablan de ‘rasgos distintivos binarios’, ‘terciarios’)” (Cf. Chemama, R., 2004, Amorrortu Editores). Lacan dice que lo toma de la teoría de conjuntos (13 de diciembre de 1961). En francés *trait* significa tanto trazo (como el del lápiz) y rasgo (como los de la cara). En 1972, utilizó “uniano” para referirse a otro tipo de unidad: la especular imaginaria.

ningún modo incumbencia de lo real (que aun no tiene la significación de 1964), sino de una sintaxis que engendra en ella la marca significativa” (SCR, p. 59). Tendría que considerarse como presubjetiva.

En *El paréntesis de los paréntesis*, el campo del A (Otro) del esquema L, señala que está dominado por la repetición bajo la especie del *uno*, rasgo unario (su papel en la fundación de los números enteros y del significativo) que representa los “tiempos marcados de lo simbólico”; lo que muestra que ya ha sido abierta otra vía a la comprensión de la repetición en Lacan, que se tratará en breve.

Dos citas que no tienen que ver con el texto sobre *La carta robada*, aportan elementos necesarios para la comprensión de la repetición lacaniana, que recibe su máxima dedicación en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* de 1964, aunque, hay que decirlo, Lacan nunca detiene su reflexión sobre ésta. La primera de ellas, se encuentra en uno de los párrafos agregados a *Función y campo de la palabra* en 1966, cuya última frase abre un interrogante:

...y por situar en relación con la escopia platónica nuestra relación con la verdad: en este caso de una manera que respeta la distancia que hay entre la reminiscencia que Platón se ve arrastrado a suponer en todo advenimiento de la idea, *y el agotamiento del ser que se consume en la repetición de Kierkegaard*⁴⁷⁶.

Agotamiento (*exhaustion*) del ser porque Kierkegaard ha planteado en *La repetición* -en relación a los sexos y al amor- que repitiendo, prescindiendo del objeto por intermedio de la memoria, se alcanza el ser del sujeto: volver a ser sí mismo. Para Lacan, nunca se alcanza al Otro, sino al objeto *a*. Se retomará este punto más adelante.

La segunda cita pertenece al seminario *La identificación* de 1961-2 (inérito)⁴⁷⁷. Aunque nos sitúa cronológicamente antes de los agregados al *Seminario de La carta robada*, se mantiene en el orden de ideas que se han venido planteando, e introduce el trazo unario que será crucial en el análisis del

⁴⁷⁶ Es una variante no reportada por Frutos Salvador, agregada en 1966.

⁴⁷⁷ Me baso en la traducción, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, de Ricardo Rodríguez Ponte.

concepto de repetición. Lacan rechaza, una vez más, toda idea de asemejar repetición a los ciclos en la naturaleza o al cuerpo de la biología. No habría la “necesidad” de repetir, en términos de biología, o al menos, no es a lo que se llama “repetición” en psicoanálisis. Solo puede concebirse una repetición por la vía del significante:

¿Acaso es en virtud de un automatismo de repetición que hacemos digestiones que son sensiblemente siempre la misma digestión? (...) Puede haber, desde luego, algunos incidentes en esta digestión que sean debidos a unos recuerdos de antiguas digestiones que fueron perturbadas: efectos de asco, de náusea, ligados a tal o cual conexión contingente de tal alimento con tal circunstancia. Esto, sin embargo, no nos hará franquear con un paso de más la distancia a cubrir entre este retorno del ciclo y la función del automatismo de repetición (13 de diciembre de 1961).

4.3. La función del trazo unario

El elemento nuevo es el signo, el trazo unario⁴⁷⁸. Lo había introducido en el seminario de la transferencia como trazo “único”, el 7 de junio de 1961, como la clave del significante. Refiriéndose a la identificación, la demanda⁴⁷⁹ y el amor, dice: “Esta mirada del Otro, debemos concebir que se interioriza mediante un signo. Con eso basta. *Ein einziger Zug*” (Lacan, 2003, S8, p. 395). En el seminario siguiente, *La identificación*, queda más claro a dónde quiere llegar. Ese trazo, único, uno, no es lo que unifica cualidades, ni el Uno de Parménides, ni de Plotino, sino un 1, el del “maestro” que dice algo así como: “¡Alumno X, Ud. me hará cien líneas de 1!”. Un simple palote, que no puede volver a escribirse idéntico (29 de noviembre de 1961). Es la diferencia entre signo y significante

⁴⁷⁸ Para Guy Le Gaufey (2007, pp. 62-64, 68), Lacan optó por convertir este trazo “unario” en una de las figuras de lo uno, necesaria para la construcción de la noción de significante, porque así fundaba algo distinto de Freud, “una especie de atomística del significante” que le permitió darle cuerpo a su noción de “letra”. Obtiene dos tipos de unidades: una simbólica (rasgo unario), unidad irreductible del elemento y otra especular, imaginaria, que engloba el conjunto (uniano. Véase en 1972, seminario *O peor*). De ahí queda a un paso del objeto que no puede ubicarse ni en una ni en otra: el objeto *a*, que quedará desvinculado del pequeño otro desde el 1 de febrero de 1961 en el seminario sobre la transferencia.

⁴⁷⁹ Gárate & Martínez (2003, pp. 197-201) sugieren traducir *demande* por ‘petición’ como ‘aspiración hacia’, por dos razones básicamente: su vinculación al orden del deseo, y porque involucra el deseo de reconocimiento.

de Saussure lo que apoya esta idea de unidad que es pura diferencia⁴⁸⁰. Diferencia significante, distinta a la diferencia cualitativa.

Que la repetición no es eterno retorno, ni repita lo idéntico, está dicho en este seminario 15 días después, cuando la observación de muescas sobre un hueso de animal magdalenense en el Museo de Antigüedades Nacionales en Saint-Germain-en-Laye, lleva a Lacan a suponer el cazador que ha representado con cada una de ellas un animal muerto:

Es en otra parte que reside lo que llamé hace un instante esta función de alteridad. Y al terminar la última vez mi discurso, puntalicé cual era su función, la que asegura a la repetición justamente por esta función, solo por ella, *que escape a la identidad de su eterno retorno* bajo la figura del cazador marcando con una muesca el número, ¿de qué? De trazos por donde ha alcanzado su presa (13 de diciembre de 1961)⁴⁸¹.

Cito un comentario esclarecedor de Guy Le Gaufey respecto a este encuentro de Lacan con la ‘diferencia en estado puro’, la muesca tallada, que remite sólo a quien las hizo:

“Emoción⁴⁸² debida a esta brutal fraternidad imaginaria, pero al mismo tiempo captación de aquello que, en el signo así “borrado” de su referente (y por lo tanto de su significado) no vale más que como pura presencia del acto mismo de contar, del cual cada muesca no es aquí nada más que la simple reiteración. La mismidad de esos trazos se sostiene en la sola repetición del acto que los inscribió”. En la vitrina del museo, cada una de esas muescas, en sí misma, no representa nada para nadie, no significa nada para quienquiera que sea, pero se articula con las otras para hacer serie, y esa serie implica un sujeto” (Le Gaufey, 2010).

⁴⁸⁰ Incluso, invita a los oyentes a remitirse al párrafo 4 del capítulo 4 del *Curso de lingüística general*.

⁴⁸¹ Añadiré algunos años más tarde: “El primer significante es la muesca, con la que por ejemplo queda marcado que el sujeto ha matado a *un* animal, por lo cual ya no se enredará en su memoria cuando haya matado diez más. No tendrá que acordarse de cuál es cuál - los contará a partir de este rasgo unario” (Seminario 11, p. 147).

⁴⁸² Emoción que Lacan relata el 6 de diciembre de 1961: “¿Cómo decirles esa emoción que me embargó cuando, inclinado sobre una de esas vitrinas, vi sobre una delgada costilla, manifiestamente una costilla de mamífero -no sé muy bien cuál, y no sé si alguien lo sabrá mejor que yo- género ciervo, cérvido, una serie de pequeños palotes: dos primero, luego un pequeño intervalo, y a continuación cinco, y luego esto recomienza”. (6 de diciembre de 1961. *La identificación*).

Este trazo relacionado con el *uno*, no necesita todo un campo de organización, por esto, no se trata para nada de un significante sino más bien de un signo. Lo que lo define es la relación original al Otro en la relación narcisista (S8, p. 395). No es pues el *uno* unificante sino el *uno* de la distinción, de la singularidad, de la contabilidad, soporte de la diferencia.

Lacan liga la noción de trauma freudiana, para marcar que más que el efecto traumático, se trata también de unicidad, y el comportamiento se repite para hacer resurgir el significante del Otro. Si al psicoanálisis hasta aquí lo que le interesa es la repetición sintomática, ahora también apunta al “origen” aunque para marcar su inaprehensibilidad: “lo que se repite esta allí, no solo para llenar la función del signo que es representar una cosa que estaría aquí actualizada, sino para presentificar como tal el significante del que ha derivado esta acción” (ibíd., 13 de diciembre de 1961). En la lección del 30 de mayo de 1962, intenta relacionarlo con el transfinito cantoriano: “En la medida en que esa teoría del transfinito, lo que la funda, es un retorno, una aprehensión del origen del cómputo antes del número, quiero decir de lo que antecede a todo el cómputo y lo comprende, y la soporta, a saber la correspondencia biunívoca, trazo por trazo”.

Es entonces en la repetición de lo aparentemente idéntico como se desprende la entrada en lo real de ese rasgo, trazo fundador del sujeto, como significante inscrito, como escritura. Tenemos así, que la función de la repetición en el inconsciente siendo diferente de todo ciclo natural, es correlativa de la estructura misma del sujeto, proviene del Otro del lenguaje, de un trazo, eso sí, no situable, ajeno a toda comparación posible: la absoluta diferencia.

Lo que se repite es la demanda a ese Otro materno (pedido de respuesta, de satisfacción, de prueba de amor, y también de donación de un significante que represente al sujeto, que, como dice insistentemente, ya no está en el orden de la necesidad biológica sino atravesado por la articulación del lenguaje)⁴⁸³; tras la que se encuentra el deseo inconsciente. El automatismo de repetición no

⁴⁸³ Sobre este punto Cf. el seminario de Lacan *El deseo y su interpretación*.

sería más que la búsqueda necesaria, fijada por el trazo unario, condenado a no poder repetirse por tratarse siempre de otro -pues tal es la constitución metonímica del deseo, que siempre quiere otra cosa-. Dicho más claramente: es por estar tomado por el automatismo de repetición que el objeto de la necesidad se convierte en objeto del deseo. La insistencia repetitiva, la demanda, trae el deseo inconsciente. Es la búsqueda por el rasgo unario: “aquél que no puede repetirse sino por ser siempre otro” (lección del 9 de mayo de 1962).

Se trata, pues, de una repetición productiva. El significante, para engendrar la diferencia que significa originalmente, obliga siempre al sujeto a reencontrarla, y esta repetición no es otra cosa más que la forma más radical de la experiencia de la demanda. Pero el vacío que sustenta la demanda, mostrado por Lacan a través de sus superficies topológicas y sus torsiones, es distinto del que concierne al objeto del deseo:

El advenimiento constituido por la repetición de la demanda, el advenimiento metonímico, lo que desliza y es evocado por el deslizamiento mismo de la repetición de la demanda, *a*, el objeto del deseo, no podría ser evocado de ningún modo en ese vacío rodeado aquí por bucle de la demanda. Hay que situarlo en ese agujero, que nosotros llamaremos el *nada fundamental* para distinguirlo del vacío de la demanda, *el nada* ⁴⁸⁴ donde es llamado al advenimiento el objeto del deseo (Lección del 30 de mayo de 1962).

De un modo intrincado, Lacan intenta explicar la cadena significativa con la concatenación de dos toros: el vacío del uno es la nada del otro, para señalar una *disimetría radical*: “que la demanda del sujeto corresponde al objeto *a* del Otro, que el objeto *a* del sujeto deviene la demanda del Otro” (Ibíd.). La demanda o petición que se repite -que muestra Lacan con el conjunto de vueltas sucesivas que se enrollan (en la superficie del toro) como en una bobina- también señala la inadecuación entre la petición y el objeto que la causa, ya que no lo puede significar sino metonímicamente, de petición en petición, siempre diferente. Esta estructura metonímica puede entenderse, según Jöel Dor (1994, p. 154),

⁴⁸⁴ Se trata de diferencia, que está en Lacan, entre “*le rien*” (el nada) y “*le néant*” (la nada), traducción que elige Tomás Segovia en *Escritos*. Ricardo Rodríguez Ponte, en cuya traducción me baso, la sigue.

así: se busca representando el todo (el objeto siempre perdido) por la expresión de la parte (el objeto sustitutivo).

Otras consideraciones respecto a la introducción de este rasgo o trazo unario, tienen que ver con la secuencia lógico-temporal de la constitución subjetiva. Según A. Vicens (2004), si Lacan utiliza este término nuevo, “es para que el rasgo o el trazo que introduce el cardinal “uno” no se confunda con su ordinal, y para dejar claro que, para que ese cardinal se transforme en ordinal, hace falta un tiempo”⁴⁸⁵. En *Los cuatro conceptos* el “uno” está relacionado con un inconsciente que no es cerrado, que es pulsátil. Es el inconsciente de la ranura, de la ruptura. Porque es éste *uno* lo que hace surgir la ausencia; así también el grito “que no se perfila sobre el telón de fondo del silencio sino que al contrario lo hace surgir como silencio” (*S11*, pp. 33-4. *Cf.* Vicens, *ibíd.*).

Hay un intento claro en el seminario *La identificación*, por parte de Lacan, como lo señaló M. Safouan, de estrechar el lazo entre significante y pulsión; lo que tendrá sus consecuencias con relación al automatismo de repetición (*Cf.* M. Safouan, 2003, p. 215), que hasta 1956 parece concebido como estando desanudado de lo pulsional, es decir, puro automatismo. Y en este movimiento Lacan vuelve a acercarse a Freud.

⁴⁸⁵ Lacan volverá sobre el rasgo unario en el seminario 11 y el 17.

5

TYCHE, AUTOMATON, RE-PETICIÓN

En 1964 Lacan se propone examinar de un modo diferente los “fundamentos del psicoanálisis”. Ya no se trata de comentar los textos de Freud. Una pregunta ronda como preámbulo: ¿Qué tiene que ver el deseo de Freud con la fundación del psicoanálisis? Entendiendo “deseo de Freud” como aquello que fue la puerta de entrada al planteamiento de “su” inconsciente. Un plantearse el origen del psicoanálisis –aun cuando está descartado la posibilidad de aprehender algo así como el origen-. Este deseo, según Lacan, nunca fue analizado por los psicoanalistas. Elige cuatro de los términos de la teoría y práctica psicoanalíticas que considera “cumplir estrictamente” con el estatuto de conceptos fundamentales: inconsciente, repetición, pulsión y transferencia. Le otorga así a la repetición un carácter conceptual que, considerado estrictamente, no se encuentra en Freud. Va acompañado del anuncio de que se trata de pensarla de un modo nuevo. Para esto introducirá nuevos términos tomados de Aristóteles: *Týchē* y *autómaton*. Lo que tiene como consecuencia que de ahí en más no baste con hablar de “automatismo de repetición” para designar la repetición; tendrá que bifurcarse en dos sentidos para aprehender lo que viene a ser el corazón de la repetición: encuentro fallido con lo real.

Algunos comentaristas de Lacan consideran que es en este momento, 1964, cuando se podría hablar de una repetición propiamente lacaniana, que borraría la formulación anterior de la repetición como retorno de los signos del inconsciente: automatismo de repetición (Cf. Colette Soler, 2010)⁴⁸⁶. ¿Pero acaso es netamente freudiana la idea de automatismo en *El seminario de “La carta robada”*? Una autonomía de lo simbólico sin que sea evidente su anclaje pulsional y real, no parece muy freudiana. Parece más bien, sin descartar lo nuevo que efectivamente hay, que el giro de Lacan en 1964 estaría más en

⁴⁸⁶ Seminario Internacional de Psicoanálisis: La repetición bajo transferencia. Organizado por Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano (Foro Medellín). Septiembre 17-19 de 2010. Universidad de Antioquia. Inédito.

reconocer que *su* automatismo de repetición, léase también su ley del significante, requería la articulación con la pulsión y lo real que desde 1962 en el seminario *La identificación* se venía gestando. (Cf. Capítulo 4).

En este capítulo se presentan los que pueden considerarse un segundo y tercer tiempo de la repetición. Organizados así: a) El surgimiento de *tyche* y *automaton*⁴⁸⁷ en *Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, título con el que se publicó el seminario *Los fundamentos del psicoanálisis* en 1973. Se señala la coherencia o continuidad entre las reflexiones de la última lección del seminario sobre la angustia -que tenían que ver con el concepto de la angustia, el deseo, lo real- pasando por la única lección del seminario de noviembre de 1963 que titularía *Los Nombres del Padre*, en el contexto de su exclusión como analista didacta de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Allí Hegel, Kierkegaard y Freud son convocados en una especie de apuesta de quién se aproxima o aprehende más lo real⁴⁸⁸. b) Se señalan las líneas generales de lo que se ha considerado un tercer tiempo de la repetición en Lacan, una nueva vuelta, en esa especie de bucle que es su enseñanza, involucrando el concepto de goce,: la repetición como conmemoración de goce (*S17, El reverso del psicoanálisis*). c) una nueva formulación, o más bien, un nuevo retorno a la ya iniciada en 1961 en el seminario sobre *La identificación*: “la repetición es re-petición”, principalmente en *El Atolondradicho*⁴⁸⁹ (Lacan, A, p. 2001).

⁴⁸⁷ He optado por la latinización usual de los términos, tal como la utilizan los traductores de Lacan al español, dejando la escritura *týchē* y *autómaton* para las referencias a Aristóteles.

⁴⁸⁸ Esta “captura” de lo real es una inquietud permanente en Lacan. Él mismo lo intentará por la vía del matema. En el seminario sobre la transferencia expresa su admiración a los presocráticos y su intento de asir lo real por el discurso: “Así, en el trasfondo de *El Banquete*, y en el resto de la obra de Platón, tenemos esta tentativa grandiosa en su misma inocencia, aquella esperanza que habita en los primeros filósofos, de encontrar bajo la garantía del discurso -que al fin y al cabo es todo su instrumento de experiencia - la forma última de asir lo real” (*S8*, p. 96).

⁴⁸⁹ *L'Étourdit*, intervención del 14 de julio de 1972 y publicado por primera vez en *Scilicet*, 1973, nº 4, pp. 5-52. Neologismo que asocia diversos vocablos y sintagmas: “*le tour dit*” (podría ser “la vuelta o torsión dice”); *l'étourdi* (el atolondrado, el distraído); *étoudir* (aturdir). Cf. Irene Agoff en Assoun, 2008, p. 39).

Excomuni3n y angustia

Luego de un prolongado debate, el 19 de noviembre de 1963, la Sociedad Francesa de Psicoanálisis aprobó la decisi3n de la Asociaci3n Psicoanalítica Internacional de excluir a Lacan como analista didacta de dicha Sociedad. Al día siguiente, 20 de noviembre de 1963, Lacan dictó una única lecci3n del seminario que tituló *Los Nombres del Padre*. Se retiró del Hospital *Sainte-Anne* que había sido su lugar de docencia desde hacía 10 años, y como maestro de conferencias de la Escuela de Altos Estudios con el apoyo de Louis Althusser, inicia así una nueva etapa de su enseñaanza en la Escuela Normal Superior (ENS). El 15 de enero de 1964 da comienzo al seminario anunciado para ese período escolar: “Los fundamentos del psicoanálisis”⁴⁹⁰, calificando de “excomuni3n” el proceso al que ha sido sometido por la Internacional⁴⁹¹.

Pero en ese “seminario único”, había continuado las últimas reflexiones del seminario *La angustia*, recién concluido en el verano de 1963. La relaci3n entre el deseo y la angustia, la creaci3n de su objeto *a*, lo real. El punto de intersecci3n entre los tres seminarios está constituido por la tríada Kierkegaard, Hegel y Freud. La angustia es con relaci3n al deseo, y si el deseo es “lo más intensivo que puede alcanzar el sujeto a nivel de la conciencia en su realizaci3n de sujeto” (*Los Nombres del Padre*, p. 71), y por estructura depende del deseo del Otro, la dialéctica hegeliana tiene límites para dar cuenta de esa relaci3n (*S10*, p. 356-357)⁴⁹². Que Kierkegaard haya planteado un “concepto” de la angustia (lo que califica de “audacia”), solo puede indicar que la incidencia sobre

⁴⁹⁰ Fue publicado en 1973, en vida de Lacan, bajo el título *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (*S11*, 1993).

⁴⁹¹ Se trata de un proceso complejo que incluía otros componentes. Para el caso puntual, estaba en discusi3n el uso de sesiones psicoanalíticas de duraci3n variable por parte de Lacan, que se consideró inaceptable para la habilitaci3n de un psicoanalista. La IPA, tiene como *standard* la duraci3n que Freud aplicaba en sus análisis. Se puso pues un ultimátum a la Sociedad Francesa de Psicoanálisis que esperaba su afiliaci3n a la IPA desde hacía 10 años: Excluir como analista didacta a Lacan, entre otros. La mayoría votó por aceptarla. Para ampliar lo relacionado con este momento crucial del psicoanálisis lacaniano Cf. Miller, J. A. (1987) *Escisi3n, excomuni3n, disoluci3n* y Roudinesco, E. (1994) *Lacan*. Acerca del gesto de llamar “excomuni3n” a su eliminaci3n de la lista de didactas Cf. *La excommunication* de J. Attal.

⁴⁹² A la que reconoce deberle el servicio de “abrir una brecha en el mundo de la positividad”, porque la dialéctica hegeliana apunta “a mostrar en un prodigiosa transmutaci3n cómo lo universal puede llegar a particularizarse por el camino de la escansi3n de la *Aufhebung*. Pero ella “es falsa” (Cf. *Los Nombres del Padre*, p. 73-4).

lo real o se da por la vía del concepto, o sea, de lo simbólico en el caso de Hegel; o por la vía de la angustia: “la que nos da la angustia, única aprehensión última y en cuanto tal de toda realidad” (*S10*, p. 360-361). El concepto de la angustia se da pues en el límite y se encuentra pronto con su tope. Entre Hegel y Kierkegaard, es el segundo quien se aproxima más a lo real.

Lacan se había propuesto, en 1948, servirse del concepto de la angustia kierkegaardiano para entender la relación de la angustia y el tiempo (*La agresividad en psicoanálisis*). Pero es en 1962 donde intenta cernir el concepto enlazando Freud y Kierkegaard. Como se mencionó en el primer capítulo, el problema es cómo conceptualizar lo que tiene un carácter que no es conceptual. Así, la crítica de Kierkegaard a la pretensión de que lo racional recubra lo real y lo real sea resistente a la dialéctica hegeliana, cae en terreno fértil en Lacan.

La angustia es un afecto que no engaña por su imbricación con el cuerpo, y es señal -al modo freudiano de la señal de alarma, ligada a la castración- de lo real. La angustia señala lo inaccesible de lo real⁴⁹³ cumpliendo la función de lo que no puede captar el concepto. De este modo es Kierkegaard, un filósofo, quien apunta a la clave de la angustia, que Freud esclarece (*Cf. Los Nombres del Padre*, p. 75). Pero también Kierkegaard prometía ofrecer el texto, *Temor y temblor*, sobre el que plantearía, de haber seguido el seminario, cómo concebir nuevamente el lugar del nombre propio y el Nombre del Padre, que ya no podría ser dicho en singular puesto que hay algo que no tiene Nombre en el lugar del Otro (*Cf. Los Nombres del Padre*, p. 102)⁴⁹⁴.

Retoma los cuatro conceptos mencionados: inconsciente, repetición, pulsión y transferencia, demostrando su fundamentación básicamente freudiana, en lo

⁴⁹³ La angustia es un afecto del sujeto, en cuanto éste está afectado por el deseo del Otro, y siente la presencia del deseo del Otro. El objeto *a* es lo que ha caído en la angustia. Es el mismo objeto que causa el deseo. Con Kierkegaard también puede entenderse la afirmación lacaniana de que los dioses son de lo real, y que la angustia es la sensación del deseo del Otro, que en el seminario de *La angustia* formula así: “no sé qué objeto *a* soy yo para dicho deseo” a nivel de la pulsión escópica (*S10*, p. 352).

⁴⁹⁴ Se reencuentra así en *Los Nombres del Padre* la hipótesis de 1955 (véase *S2*), de que la herencia que el hijo recibe del padre son sus pecados⁴⁹⁴. Ya que el Nombre del Padre sostiene la estructura del deseo. Y. Depelsenaire conjeturó que *Temor y Temblor* podría haber sido el texto comentado, al modo de *El Banquete* en *La transferencia*, en ese seminario interrumpido (Depelsenaire, 2005, p. 43). Las últimas referencias de Lacan a Kierkegaard también irán por la vía del amor y el pecado (*Cf. S22, RSI*).

que sería un nuevo retorno a Freud, pero también se trata de pisar fuerte para mostrar la solidez de su propia innovación. Aspira a un más allá de Freud. Incluso más, en este seminario se da una especie de partición de tierras, porque ya no se trata de una lectura lacaniana de Freud. De allí el título de la segunda lección del seminario: El inconsciente freudiano y el nuestro (*S11*, p. 25).

Inconsciente

Lacan se propone entonces conceptualizar mostrando la dificultad del concepto en psicoanálisis. Aunque la teoría psicoanalítica se vale de conceptos propios, dice Lacan, el concepto de inconsciente se obtiene mediante una aproximación “que no carece de relaciones con la forma que impone el cálculo infinitesimal” pues “solo mediante un salto, un paso al límite, cobra forma acabada realizándose”⁴⁹⁵ (*S11*, p. 27). Se trata pues de la imposibilidad de la captación plena del concepto⁴⁹⁶, pero que, si se tiene un punto que lo oriente, por ejemplo, lo real, es posible trabajar con él. En el caso del inconsciente, Lacan le asocia más que la falta de concepto, el concepto de la falta: un estar a la espera, un no haber nacido aún (*S11*, pp. 26-7, 33). El inconsciente que se deduce de este planteamiento es pre-ontológico, ya que “no es ser ni no-ser, es no-realizado” (*S11*, p. 29- 30, 38)⁴⁹⁷.

Idea que volverá a plantear a finales del mismo año en *Los problemas cruciales del psicoanálisis* (2 de diciembre de 1964), cuando señala que los fundamentos del psicoanálisis no podrían ser estrictamente del orden del concepto ya que:

(...) no puedo hablar de la apertura o del cierre del inconsciente sin estar implicado, en mi discurso mismo, por esta apertura o este

⁴⁹⁵ Esto recuerda la posición de Kierkegaard respecto a la categoría de repetición.

⁴⁹⁶ Como ha planteado G. Le Gaufey: La inclusión del *límite* no es un retomar “la queja romántica sobre los límites *externos* del mundo de la representación, sobre el hecho de que el concepto dejaría escapar la parte más apreciable de lo que pretende delimitar” (*El notodo*, 2007, p. 169), como si se tratara de una restricción del campo de acción. Estamos ante límites internos, es decir, que localizan lo que se exceptúa de la representación y las limitaciones de los aparatos simbólicos para construir saberes (Ibíd. p. 170).

⁴⁹⁷ Cf. su respuesta a la pregunta de J. A. Miller acerca de su ontología (*S11*, p. 38-40). El estatuto del inconsciente es ético no óntico. Y es ético en cuanto está en íntima relación con el deseo de Freud.

cierre; que no puedo hablar del reencuentro como constituyente, por su misma falta, del principio de la repetición, sin tornar inaprensible el punto mismo donde se califica esta repetición⁴⁹⁸.

Presentar el inconsciente “en forma de cantidad finita” es necesario para definir qué se entiende por inconsciente. Comienza por proponer la noción de *causa* como la apropiada para el discurso inconsciente, pues “dinámico” ya no es el adjetivo que le conviene por cuanto alude a “fuerza”, término que, en su opinión, vuelve más opacas las cosas. Tampoco “determinación” ya que la causa no es la ley, y Lacan pretende separar la idea de determinación del sujeto, más acorde con la noción de ley, de la de causa. Pero la *causa*⁴⁹⁹ se resiste a la aprehensión conceptual; siempre que se habla de causa hay algo anticonceptual, dice Lacan: “solo hay causa de lo que cojea”. A diferencia de la ley, en la causa hay una *hiancia*⁵⁰⁰, lo no determinado, lo no realizado. Lacan recurre a la imagen de la ley de la acción y la reacción, en la que una cosa no se da sin la otra. Un cuerpo que se estrella en el suelo, “su masa no es causa de lo que él recibe retroactivamente de su fuerza viva, sino que está integrada a esa fuerza que vuelve a él para disolver su coherencia mediante un efecto de retroacción. No hay hiancia, en este caso a no ser al final” (*S11*, p. 30). Pero si hablamos de la relación entre las fases de la luna y las mareas, la noción de causa está bien empleada. Claramente no están llenos todos los espacios que llena la noción de ley, por esto “causa” e “hiancia” son afines (Ibíd.). Más adelante en *Posición del inconsciente* de 1966, Lacan conmina a diferenciar determinismo y causa; relacionando ésta última con el sobredeterminismo de Freud.

⁴⁹⁸ Traducción de Pio Eduardo Sanmiguel Ardila, tomada de la transcripción de la *Association Freudienne Internationale*, hoy *ALI*.

⁴⁹⁹ Y para esto se refiere a Kant en *Ensayo sobre las magnitudes negativas*.

⁵⁰⁰ [*béance*]. Los traductores del seminario adoptan la misma traducción de Tomás Segovia en *Escritos*: Traducir *béance* por hiancia, a partir de “hiente”. El uso ha hecho norma de la palabra hiancia. Pero ni el Corominas, ni María Moliner tienen esta entrada. Ignacio Gárate Martínez, propone traducir por “oquedad”. He encontrado que en el penúltimo seminario publicado de Lacan (*De un Otro al otro*, 2008) ya se utiliza esta última palabra. “Esta *oquedad*, es para Lacan, noción fundamental por situar –fuera de la filosofía, pero manteniendo con ella una relación de rebeldía oblicua– la imposibilidad de encontrar un sentido último escondido tras el velo del lenguaje: ...al levantarse el telón se dieron cuenta que detrás de la cortina solo había un vacío...”. Lacan dice que tomó “béance” de los *prolegómenos* de Kant. Al parecer la palabra es *Kluft* (Cf. Gárate & Marinas, 2003, p. 177-187)

De este modo toma forma la idea del sujeto como indeterminado que le permitirá fundamentar el sujeto del inconsciente⁵⁰¹. De qué inconsciente se habla, y cuál es su relación con el tiempo. Cómo entender que Freud plantee el inconsciente como intemporal pero al deseo como indestructible: “¿qué es una cosa si no lo que dura, idéntico, por un tiempo?”. Tiene que plantearse pues otro modo del tiempo, un tiempo lógico distinto de la duración y la sustancia de las cosas. Por muy evanescente y pulsátil que sea el inconsciente está circunscrito en una estructura temporal, entre el instante de ver y la recuperación, siempre engañosa (Cf. *E1, El tiempo lógico*, p. 40). De modo que la discontinuidad del inconsciente en tanto siempre se manifiesta como vacilación o evanescencia, se circunscribe en una estructura temporal.

Es decir, en donde Freud habla de atemporalidad del inconsciente, Lacan propone un tiempo lógico. Pero lo que interesa aquí es que introduce, aunque no por primera vez, la noción de azar y su validez en la cientificidad del psicoanálisis: ¿Acaso el azar como noción ligada al inconsciente no entraña una estructuración previa y limitada en términos de significantes? ¿Un mapa ya trazado en donde están inscritos los puntos de referencia significantes? ¿Un cierto modo de ordenarse? (*S11*, p. 47).

El poner el concepto de inconsciente y la rememoración en relación con la repetición, lo conduce a los términos en alemán de *Willkür*, el azar, y *Zufall*, la arbitrariedad⁵⁰² utilizados por Freud en *La interpretación de los sueños*: azar de la transcripción y la arbitrariedad de las conexiones (*S11*, p. 47). Según Lacan, “Freud reduce todo lo que llega a sus oídos a la función de puros significantes” pero “la experiencia le demostrará luego que, en relación al sujeto, se topa con límites: la no convicción, la resistencia, la no-curación. La rememoración entraña siempre un límite” (*S11*, pp. 47-48). De ahí la certeza freudiana de que no hay nada arbitrario en la vida psíquica, pues “los cruces se repiten de tal

⁵⁰¹ En *Posición del inconsciente* de 1966, deja en claro qué entiende por causa y su sujeto: “El efecto de lenguaje es la causa introducida en el sujeto. Gracias a ese efecto no es causa de sí mismo, lleva en sí el gusano de la causa que lo hiende. Pues su causa es el significante sin el cual no habría ningún sujeto en lo real. Pero ese sujeto es lo que el significante representa; y no podría representar nada sino para otro significante: a lo que se reduce por consiguiente el sujeto que escucha” (*E2*, 2008, p. 814).

⁵⁰² La traducción es discutible y preferiblemente inversa, pues *Willkür* tiene la connotación de capricho, por lo que arbitrario le convendría más.

manera que las cosas escapan al azar” (S11, p. 53; Cf. *Cartas a Wilhelm Fliess*, 2008, p. 218)⁵⁰³.

Inconsciente ≠ Repetición ≠ Transferencia

Se hace necesario separar ‘repetición’ de ‘inconsciente’. Hasta este seminario parecían confundidos: ambos venían siendo definidos como insistencia de la cadena significativa porque la repetición era prácticamente la operación de la cadena, lo simbólico mismo en acción, como lo señala Colette Soler (2004, p. 161). En ese intento de deslinde, separa también los conceptos de transferencia y repetición confundidos en Freud durante un tiempo, propiciado por el hecho de que la repetición es re-descubierta⁵⁰⁴ indagando el fenómeno de la transferencia (como se vio en el capítulo 3). Y es redescubierta bajo su presentación de resistencia, como límite de la rememoración. Pero el propio Lacan en el seminario sobre la transferencia de 1961, aun no pensaba esta distinción⁵⁰⁵. Si bien la transferencia analítica pone en marcha la repetición, ella no es en sí misma repetición pues el basamento de la transferencia es el Sujeto Supuesto Saber, efecto estructural de la relación del sujeto al Otro⁵⁰⁶.

Años más tarde, como señala J. A Miller (2007, p. 106) en su comentario sobre el seminario *De Otro al otro* de 1969, Lacan vuelve a poner el acento sobre

⁵⁰³ Carta muy divulgada por Lacan, como “carta 52”, del 6 de diciembre de 1896. Corresponde a la carta 112 de la nueva edición de las Cartas a Fliess.

⁵⁰⁴ Re-descubierta porque desde mucho antes está la noción de repetición, de empuje, de compulsión, que luego se integrarán. Pero lo que realmente cuenta es que Freud reorganiza los elementos dispersos bajo la nueva luz de la compulsión de repetición.

⁵⁰⁵ “El autor (Herman Nunberg, 1951) llega en efecto a distinguir la transferencia y el automatismo de repetición. Son, dice él, cosas esencialmente distintas. Esto es sin duda llegar lejos, y no es ciertamente lo que yo les digo. Pediré pues a alguien que confecciones para la próxima vez un informe en diez minutos sobre cuánto le parezca que se desprende de la estructura del enunciado de este artículo, y la forma en que es posible corregirlo”. Lección del 1 de marzo de 1961 (*La transferencia*, 2003, p. 201).

⁵⁰⁶ El *sujeto supuesto saber* es un concepto que introduce Lacan para marcar la relación estructural al saber. A partir de Descartes y Hegel, presenta este efecto de la estructura, que sin embargo, está vacío. Una de sus primeras definiciones del *sujeto supuesto saber* se encuentra en el seminario *La identificación* de 1961, el 15 de noviembre de 1961, tomándola como suposición indebida: “Es que no ha habido nunca, en la línea filosófica que se desarrolla a partir de las investigaciones cartesianas llamadas del cogito, no ha habido nunca sino un solo sujeto que prenderé con alfileres, para terminar bajo esta forma: el sujeto supuesto saber”. En 1964, en una nueva interpretación del acto de Descartes, relaciona transferencia y sujeto supuesto saber, quedando este último como eje en torno al cual girará la transferencia.

la implicación transferencia- repetición⁵⁰⁷ (en cuanto la repetición evita siempre lo real, como hace el fantasma, que protege de lo real; en la transferencia, lo real se presenta). El campo analítico queda estructurado como campo de la repetición en tanto es la cadena S1 - S2 y lo que sigue. Su apreciación se basa en la siguiente cita de Lacan:

El análisis es en efecto una situación que solo se apoya en la estructura, en cuyo interior no se enuncia nada como discurso del analista que no sea del orden de lo que la estructura gobierna. Entonces no puede captarse allí nada que no sea del orden de la repetición. (...)La transferencia se define por relación al sujeto supuesto saber, en la medida en que es estructural, y está ligada al lugar del Otro como lugar donde el saber se articula ilusoriamente como Uno. Al interrogar de este modo el funcionamiento de quien busca saber, es necesario que todo lo que se articula, lo haga en términos de repetición (Lacan, 2008, p. 317).

Entonces la repetición freudiana surge en lugar del recuerdo. Pero Lacan insiste en diferenciar allí en esa memoria, la rememoración que, se ha dicho, no es la reminiscencia platónica. Esta rememoración está hecha de palabras banales, de algo "humilde" como los encuentros más bajos, la barahúnda parlante, las lenguas efectivamente habladas (o *lalengua* como dirá mucho más tarde) que nos preceden (S11, pp. 55-6). Aquí lo importante son los pasos que va dando Lacan, para desanudar la idea de repetición de la idea de retorno de lo reprimido. De tratarse de retorno es únicamente de aquel que asegura la constitución misma del inconsciente: la repetición.

5.1. *Tyche y automaton*

Si, como se ha visto, lo que se repite es la decepción, el encuentro con un real "situado desde entonces en el campo de la ciencia como aquello que el sujeto está condenado a errar, pero que este mismo yerro revela" (S11, p. 47), el aporte nuevo tiene que ver con resolver cómo piensa el psicoanálisis la relación del

⁵⁰⁷ Pero también estrecha el lazo entre el concepto de sujeto y repetición. Dice Lacan: "(...) que en este rasgo unario reside lo esencial del efecto de lo que, para nosotros analistas, en el campo donde tratamos con el sujeto, se llama la repetición" (Lacan, 2008, p. 111). Prueba de que los conceptos están imbricados muy estrechamente.

pensamiento con lo real: "(...) Si quisiese forjar ante ustedes una fórmula espinozista atinente a esto diría: *cogitatio adaequata semper vitat eamdem rem*. Un pensamiento adecuado en tanto pensamiento siempre evita (...) -aunque sea para volverla a encontrar en todo- la misma cosa (*S11*, p. 57).

También Freud define la función de la repetición por la vía de la relación entre el pensamiento y lo real. Siempre el tropiezo, el obstáculo en la rememoración. Lo real aquí es definido como lo que vuelve siempre al mismo lugar⁵⁰⁸, pero que el sujeto en cuanto "piensa" no se encuentra con él. Por tanto, no es el retorno de los signos, ni una especie de rememoración actuada. La repetición sería el intento de evitar siempre la misma cosa, pero porque gira sobre la misma cosa, es pues, el tope de la rememoración (Ibíd.). A. Vicens (2008) lo explica así:

Si recuperamos la enseñanza de Freud en los términos de la estructura, viene a decir Lacan, podremos definir la repetición como el acto por el que la cadena significante evita siempre una misma cosa. Dicho de otro modo: los circuitos de la palabra no llegan a todas partes; y ese lugar adónde no llegan es del mayor interés, pues ahí reside el núcleo del ser del sujeto.

Lo Real es pues lo que ha sido expulsado de la realidad⁵⁰⁹ por lo simbólico. Queda descartada, una vez más, la repetición como reproducción: no se reproduce nada, se actúa⁵¹⁰. Se evita lo real, en cuanto traumático. Pero no se trata, como podría pensarse, del dominio del acontecimiento doloroso, porque inmediatamente habría que preguntarse acerca de cuál es la instancia que

⁵⁰⁸ Hay otras definiciones de real en Lacan. Cf. el seminario del año siguiente *Problemas cruciales del psicoanálisis*, inédito. En la lección de junio de 1965, define lo real como lo imposible. En el diccionario de Chemama hay una buena definición de "real", basada en estos dos seminarios: "Según J. Lacan, lo real solo se define con relación a lo simbólico y lo imaginario. *Lo simbólico lo ha expulsado de la realidad*. No se trata de la realidad ordenada por lo simbólico, llamada por la filosofía "representación del mundo exterior". Pero vuelve en la realidad en un lugar donde *el sujeto lo encuentra bajo la forma de algo que lo despierta de su estado ordinario*. Definido como *lo imposible*, es lo que no puede ser completamente simbolizado en la palabra o la escritura y, por consiguiente, no cesa de no escribirse (juego de palabras con las categorías lógicas aristotélicas; en este caso, lo imposible, como lo opuesto correlativo a lo necesario, implica también una necesidad, la de escapar a lo simbólico en la repetición, pero marcando por contraste, constantemente, lo que escapa al desplazamiento de lo simbólico, que vuelve como trauma)". Las cursivas son mías.

⁵⁰⁹ Puede entenderse como desenganche de la realidad tal como propone Assoun (2008, p. 90).

⁵¹⁰ No se trata del comportamiento, dice Lacan, sino de algo estructural y siempre en relación con lo real (*S11*, p. 58).

domina o quiere dominar: ¿se trata del yo? ¿Del sujeto? No hay tal unidad del psiquismo (*S11*, p. 59). Más bien “el sujeto solo puede abordarlo dividiéndose él mismo en varias instancias” en el momento en que en un análisis se acerca al foco de algo a ser revelado, allí la resistencia del sujeto se convierte en repetición en acto. Todo esto bien freudiano: en vez de recordar, se repite.

Lacan se ve llevado a plantear dos términos, ya que un solo concepto de repetición no basta en este momento, es necesario bifurcarlo entre el automatismo y el encuentro fallido con lo real. Es conducido así a la *Física* de Aristóteles, donde se encuentra el “vocabulario” que le servirá para cercar ese encuentro con lo real, *tyche*; separada ahora de la insistencia de los signos, *automaton*, detrás del cual siempre yace lo real. La insistencia de los signos, ya no está para Lacan más allá del principio de placer (tesis que sostuvo hasta la fecha), pues la insistencia tiene una especie de propósito: elaborar, absorber el fuera de sentido de lo real, del trauma (*S11*, p. 62)⁵¹¹: “esta cosa oscura que llamamos en algunos casos trauma, o placer exquisito”, como dice en su conferencia en Baltimore, USA, en 1966⁵¹². Sin embargo, *automaton*, excluye el valor intencional. Por esto es importante revisar los términos en Aristóteles para señalar la lectura particular de Lacan.

Týchē y autómaton en Aristóteles

De la doctrina aristotélica del azar, que contiene dificultades e inconsistencias aun para los expertos, Lacan toma los términos de Aristóteles en *Física II*, capítulos 4, 5, 6. Aristóteles intenta definir y diferenciar *týchē* y *autómaton*,

⁵¹¹ Esta distinción ayuda a entender la otra diferencia que Lacan quiere mostrar entre transferencia y repetición. Aunque han pasado algunos años, véase respecto de *tyche* y *automaton* el trabajo puntual de Ricardo E. Rodríguez Ponte en su intervención en la cuarta reunión del Seminario “Repetición y Pulsión”, de la Red de Seminarios de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Lunes 23 de Junio de 1997.

⁵¹² Lacan, J. *Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever*. Comunicación hecha en el Simposio Internacional del Centro John Hopkins de Baltimore (EE.UU). Apareció en *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The structuralist Controversy*, dirigido por R. Macksey y E. Donato, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins Press, 1970: 186-195. Doy referencias tan precisas porque en esta conferencia, muy conocida por su definición de sujeto (“Baltimore al amanecer”), intenta explicar la repetición como exclusión del número 2.

preguntando si son causas determinadas y si están relacionados con su esquema causal (material, formal, eficiente o motriz, final)⁵¹³, desarrollado en el capítulo 3 de la *Física*. Si para muchos pensadores anteriores a Platón, *týchē* y *autómaton* (en adelante ‘azar’ y ‘espontaneidad’)⁵¹⁴ eran la razón de todo acontecer y estaban relacionadas con la necesidad, para otros, nada se generaba por azar sino por una causa determinada (4, 195b 36). Pero lo cierto es que, aunque no lo definían, se valían de él, por esto, decía Aristóteles, vale la pena investigarlos, ya que además de que existen de manera innegable como hechos inusuales que no pueden ser clasificados como necesarios, pueden ser importantes a la hora de determinar la responsabilidad para la acción, para el caso de lo que ocurre por azar (4, 196a 19-23; 196b 5-11. Cf. Boeri, p. 213).

Azar y espontaneidad, ambas, tienen una finalidad, es decir, están entre las cosas que se dan para algo, aunque no se encuentre conectado con el resultado del hecho (esto es tema de discusión, probablemente haya que diferenciar entre metas primarias y secundarias Cf. Boeri, pp. 213-7). Pero lo importante es que esta finalidad es un “como si”, porque ambas son causas accidentales: “Cuando en las cosas sujetas a generación y que son en vistas a un fin se produce algo accidentalmente, en ese caso decimos que ello es un efecto de la espontaneidad o del azar” (En adelante me remitiré al ‘Análisis’ de Boeri, en este caso, 5, 196b 29, p. 119).

El azar no es una ausencia de causalidad, sino que es causa accidental indeterminada, puesto que a una misma cosa pueden concurrir múltiples accidentes, o, un único hecho ser causado por múltiples cosas. Es decir, la acción alcanza una finalidad distinta a la prevista. De modo que los acontecimientos

⁵¹³ *Causa* o *por qué* en Aristóteles en la *Física* II, quiere decir: “a) aquello inmanente desde donde algo se genera, i.e. el constitutivo material o materia; b) la forma, modelo o definición, así como sus géneros; c) el principio primero desde donde procede el cambio o el reposo, esto es la causa motora o eficiente. Y d) la causa también es el fin. *Causa* puede entenderse en muchos sentidos y uno de ellos es el accidente. Y todos estos sentidos pueden decirse en *potencia* y en *acto* (‘Análisis’ de Boeri de *Física* II, 3, 194b 23-7, 32; 195b 3: 117-8).

⁵¹⁴ Guillermo R. de Echandía, en la edición de Gredos, traduce *týchē* por ‘suerte’ y *autómaton* por ‘casualidad’; Marcelo Boeri en Biblos, ‘azar’ por *týchē*, y ‘espontaneidad’ por *autómaton*. He optado por esta última, especialmente por el uso de “azar” que es contrario a como se tradujo el *automaton* de Lacan.

azarosos están relacionados con lo accidental (Boeri, p. 216)⁵¹⁵. *Týchē*, también puede significar fortuna o suerte, cuando se aplica a los actos humanos; de modo que es bueno o malo dependiendo de sus consecuencias; así, puede hablarse de buena o mala fortuna, estando vinculado, pues, con lo práctico (Ibíd. 5, 197a 5-32, p. 120). Por tanto solo puede darse en algo que puede actuar, que puede elegir, de ahí que estén excluidos los niños y las bestias. Su *causa es interna*, porque es un sujeto -solo podría ser un humano que haya desarrollado su capacidad racional por completo- que tiene la capacidad de elegir (Cf. Boeri, pp. 214-5; cap 6, 197a 36; 197b 1-35, pp. 119-21). El ejemplo, muy conocido, de Aristóteles es el de la persona que asiste al mercado para comprar algo que necesita, y por suerte se encuentra a su deudor, recuperando así un dinero que quería pero no tenía previsto obtener ese día en particular, ni en ese lugar.

Otro argumento aristotélico es que el azar no puede ser causa de lo necesario, es decir, de lo que no puede ser de otro modo: “resulta evidente que ni el azar ni lo atribuido al azar se entiende como causa de ninguna de estas dos cosas: ni de lo que necesariamente y siempre es ni de lo que es en la mayoría de los casos” (6, 196b, p. 13-16)⁵¹⁶. Ahora bien, la *espontaneidad* difiere del *azar* en que ésta es más amplia y se aplica a los demás vivientes y a las cosas inanimadas, que no tienen ningún propósito y su *causa es externa*. Si se piensan con las categorías causales, azar y espontaneidad son causa motriz, pero designan causalidad accidental y no pueden ser anteriores al intelecto o a la naturaleza entendida como causa (Ibíd. 198^a 2-10, p. 121). De acuerdo a la etimología de lo *autómaton*, Boeri lo ubica entre “en vano” y la acción espontánea en cosas inanimadas (lo que uno hace por sí mismo, que depende de la propia voluntad). En suma se aplicaría a un hecho que se produce en vano, que carece de fin (Cf. Boeri, p. 196), un hecho que no ha sido previsto ni

⁵¹⁵ Aristóteles dice: “De aquí también resulta que el azar, al parecer, es propio de lo indeterminado y es oscuro al hombre (al parecer atribuido a Demócrito). Y en este sentido, pareciera que nada se genera por azar” (5, 197a 8-11). Por esto la tendencia generalizada de atribuirlo a lo divino.

⁵¹⁶ Al parecer esta relación excluyente entre necesidad y azar, entre *anáankē* y *týchē* (o *autómaton*), no se hacía en la cosmología preplatónica, encontrándose textos que hablaban de “*týchē* necesaria” o de que las cosas pasan “necesariamente por *týchē*” (Cf. Guillermo R. de Echandía, citando a Guthrie II, pp. 175, 422. Esta combinación es afín a la concepción de Lacan respecto a la repetición.

deseado. Así, en el ejemplo del caballo que regresa a la retaguardia en el campo de batalla, sin jinete, y fortuitamente se salva de un ataque –al que se refiere Aristóteles-, cuando decimos “vino espontáneamente”⁵¹⁷, y que esa circunstancia lo salvó, no significa que el caballo haya venido con ese propósito.

Una observación de J. Borie, permite pensar con Lacan la responsabilidad del sujeto en cuanto al azar, a *tyche*: “El sujeto no es responsable del acontecimiento sino de su respuesta”⁵¹⁸.

La tyche, encuentro fallido con lo real

Lacan concibe la *tyche* como encuentro con lo real; encuentro fallido con lo real, repetición de una decepción. Esto es por definición porque lo real es lo heterogéneo. La separación entre *tyche* y *automaton*, es indispensable para entender la repetición, aunque podrían verse como dos caras de la misma moneda. Se conjuga así ‘el empuje’ que connota la palabra alemana *Zwang* (*Wierholungszwang*), que evoca el esforzar continuo de la pulsión (su carácter compulsivo); y el *automaton*, por el carácter automático, discontinuo, mecánico de este último. La *tyche*, encuentro con lo real, cita reiterada que siempre se escabulle, pasará a constituir propiamente la repetición. Aunque Lacan dice que lo real está siempre “tras” *automaton*. El encuentro siempre fallido, no asimilable y directamente relacionado con el trauma: “esa insistencia del trauma en no dejarse olvidar por nosotros”, propicia, desencadena, el retorno de los signos (1993, p. 63).

El apoyo en Kierkegaard para esta nueva formulación de la repetición como presentificación de una pérdida o encuentro fallido con lo real es importante por tres razones: a) En la medida en que se trata de una pérdida puesta en juego en el amor, b) Por su relación con algo que se vive como nuevo, y c) En cuanto el Nombre del Padre sostiene la estructura del deseo junto con la de la ley, dejando como herencia, al hijo, sus pecados (S11, p. 42). Por esto evoca el sueño que se comentará a continuación y que se enlaza con el otro punto

⁵¹⁷ Explicación de Guillermo R. de Echandía en Gredos.

⁵¹⁸ J. Borie, “Traumatisme, destin et choix” en Quarto, n° 77, julio de 2002, p. 74. Citado en Adam (2007, p. 170).

clave en este intento de Lacan, que pasa por la diferenciación freudiana entre principio de placer y principio de realidad. Este último principio, por más que se desarrolle, deja presas en el principio de placer “una parte que, a pesar de todo, es sin ambages real” (S11, p. 63). La realidad sigue ahí a la espera. Para Lacan, el proceso primario no es más que el inconsciente que se puede captar a cada instante entre “percepción y consciencia”, en esa otra escena.

Un sueño paradigmático⁵¹⁹ con el que abre Freud el capítulo VII “Sobre la psicología de los procesos oníricos”, le sirve a Lacan para ilustrar el núcleo de real que se constituye con la identidad de percepción, es decir, la repetición de aquella percepción que se hallaba enlazada con la satisfacción de la necesidad, de la que hablaba Freud al explicar la realización de deseos alucinatoria. Ésta irrumpe en el límite entre sueño y realidad, produciendo esa sensación de realidad que termina despertando al sujeto. El sueño en cuestión es aquel del padre que sueña que su hijo fallecido, que está siendo velado en la realidad, le dirige el reclamo: *Padre, ¿no ves que ardo?*⁵²⁰.

Durante el velorio del niño, el padre se ha retirado a descansar dejando el cuerpo al cuidado de un anciano, en una habitación vecina. Sueña que el niño llega al pie de su cama, y tomándole del brazo le reprocha: “Padre, ¿entonces no ves que me abraso?”. Despierta y ve un resplandor que viene de la habitación contigua, en la que encuentra al anciano dormido; el brazo del niño y la mortaja están quemándose por una vela que ha caído. Freud, además de señalar cómo un elemento de la realidad interviene y entra a colaborar en la formación del sueño, ve allí el cumplimiento del deseo del padre de tener con vida al hijo. No le

⁵¹⁹ Otro sueño, éste soñado por Freud, conocido como “la inyección de Irma”, sirve a Lacan para hablar de lo real y de la angustia de Freud, sobre todo en el seminario 2: El sueño de la inyección de Irma, tiene gran importancia en *La interpretación de los sueños*, y es analizado por Freud exhaustivamente.

⁵²⁰ Freud cita el sueño de una de sus pacientes, quien “resueña” un sueño relatado en una conferencia a la que asistió: “Las condiciones previas de este sueño paradigmático son las siguientes: Un padre asistió noche y día a su hijo mortalmente enfermo. Fallecido el niño, se retiró a una habitación vecina con el propósito de descansar, pero dejó la puerta abierta a fin de poder ver desde su dormitorio la habitación donde yacía el cuerpo de su hijo, rodeado de velones. Un anciano a quien se le encargó montar vigilancia se sentó próximo al cadáver, murmurando oraciones. Luego de dormir algunas horas, el padre sueña que su hijo está de pie junto a su cama, le toma el brazo y le susurra este reproche: «Padre, ¿entonces no ves que me abraso?». Despierta, observa un fuerte resplandor que viene de la habitación vecina, se precipita hasta allí y encuentra al anciano guardián adormecido, y la mortaja y un brazo del cadáver querido quemados por una vela que le había caído encima encendida” (vol. 5, p. 504).

da más vueltas. En cambio, para Lacan, el deseo hace presencia en la pérdida del objeto “ilustrada en su punto más cruel”. Por esto, dice, el rito en tanto acto repetido conmemora lo inconmemorable. Se evocaría en él “el encuentro inmemorial, inconmemorable, de un padre. No el que se produce con este padre en particular, sino con aquello que remite a aquel padre que nunca será el primero, que nunca se encontrará” (A. Vicens, *ibíd.*), en la medida en que “el padre” no es un sujeto, sino un nombre, una función, un vacío simbólico⁵²¹, ningún ser consciente, dice Lacan. Es el “Dios es inconsciente” que da la fórmula del verdadero ateísmo. “Se repite algo, en suma más fatal, con ayuda de la realidad”. Porque lo quemante allí es el mensaje, que es el reverso de su conciencia al despertar. El sueño como reverso de la representación (*S11*, pp. 66-68)⁵²².

¿Por qué reverso?. Porque el despertar se da cuando falta la representación, cuya falta el sueño ha velado, recubierto, escondido, y que es, en suma, la pulsión (*Trieb*). En la repetición se da esta misma relación entre el accidente o el azar que se repite y el sentido que permanece velado, la verdadera realidad, siendo para este sueño, según Lacan, la muerte como destino, más que la muerte del niño en la realidad. El encuentro fallido es entonces entre el sueño y el despertar, “no falla la adaptación sino *tyche*, el encuentro⁵²³. (*S11*, pp. 76-7).

Hay momento repentino en el seminario, una especie de giro: Lacan regresa a la conjunción Freud-Kierkegaard, “el más agudo de los interrogadores del alma antes de él”, para enfatizar que no se trata de ningún retorno de la necesidad, pero también para introducir que en la repetición hay siempre el

⁵²¹ (*Cf.* el comentario de C. Soler relacionándolo con el reclamo de Cristo: “Padre ¿por qué me has abandonado?” (2004, p. 90-93).

⁵²² Sobre la “representación” y el uso freudiano de *Vorstellungsräpresentanz*, Lacan rechazó traducirlo por “representante representativo”, como se hizo. Se trata de un significante más que una imagen. Propone, entonces, “representante de la representación”, porque se trata de un “lugarteniente” de la representación, lo que va en su lugar (*S11*, p. 54).

⁵²³ El sentido velado apunta hacia la pulsión, y Lacan se propone indagar por el fenómeno de la transferencia (que no puede reducirse a una cuestión de “actualidad” de la situación) pero que puede conducir al meollo de la repetición, sin que la repetición pueda conducirse al conjunto de efectos de la transferencia (*S11*, p. 77).

elemento nuevo, en lo lúdico para Freud⁵²⁴, que indicaría la búsqueda de la diversidad más radical, la de la repetición en sí misma. Quiere decir que: “la realización del significante nunca podrá ser lo suficientemente cuidadosa en su memoración como para llegar a designar la primacía de la significancia como tal”. Entendida significancia como el efecto de la relación entre un significante y otro significante, más que con un significado, que es siempre contingente y provisional (*S11*, p. 69)⁵²⁵. Se trata pues del “juego” del significante. El verdadero secreto de lo lúdico es la diversidad que en sí misma es la repetición (Ibíd.).

Sin embargo, no es clara la relación al texto de Kierkegaard, cuando lo que evoca Lacan, antes que lo nuevo en la repetición, son los espejismos del amor, puesto que el joven (de *La repetición*) solo se dirige a sí mismo por intermedio de la memoria. Sin embargo, este lazo de lo nuevo y el amor en Kierkegaard, se encuentra en el comentario de Nelly Viallaneix en la introducción la traducción francesa de *La repetición (La Reprise)*. Allí dice:

La repetición designa ante todo el reinicio de las relaciones de Kierkegaard y Regina: no su ‘reiteración’ lisa y llana, sino su renovación. Pero la significación de la repetición debe entenderse a continuación de tal manera que se aplique a la existencia de todo hombre” (...) En líneas más generales, el término ‘repetición’ evoca la similitud en la reproducción de la palabra o el gesto, la esclerosis del hábito, ‘lo mismo de lo mismo’. Por el contrario, la retoma kierkegaardiana, en el sentido espiritual, existencial, es un ‘segundo’ comienzo, una vida nueva, la de la nueva criatura reconciliada; es siempre ‘yo’, el mismo, pero, no obstante, siempre ‘otro’ en cada instante⁵²⁶.

Malos y buenos encuentros

Los estadios del desarrollo libidinal serían, en este sentido, un posible registro de malos encuentros, y el mal encuentro por excelencia está a nivel de los sexos.

⁵²⁴ Recordemos su comparación en el capítulo 2 de *Más allá del principio de placer*, entre la exigencia de lo idéntico en el juego del niño, por contraste, el adulto exige la variación.

⁵²⁵ Para una explicación de significancia en Lacan Cf. N. Braunstein, (2005, pp. 193-194).

⁵²⁶ Citado en Eleb (2007, p. 152). Se refiere a la introducción de Kierkegaard, S. (1993). *La reprise*. Paris, Flammarion (pp. 56-57).

El sujeto solo es sujeto por su sujeción en el campo del Otro, de la que debe salir airoso con el descubrimiento de que el Otro real también tiene que arreglárselas para salir él también. Quiere decir que la *tyche* es una experiencia de ruptura y de desencuentro, por eso no tiene que ver con el eterno retorno tomado en un sentido general, porque se trata de un desencuentro también con la determinación del Otro⁵²⁷.

Por eso en el juego del Fort-Da, o del carretel⁵²⁸, no se trata del clamor de que la madre vuelva, dice Lacan, sino de la repetición de la partida de la madre como causa de una *Spaltung* en el sujeto (*S11*, p. 70)⁵²⁹ que se supera con la alternancia presencia ausencia en el juego. Se trata de lo que Lacan llama 'esquizia' (que hace que el sujeto como tal se distinga del signo respecto del cual se pudo constituir primero como sujeto), que se produce en el sujeto con relación al encuentro (*S11*, p. 148). Lo que el psicoanálisis enseña es que lo real se aprehende como algo que llega siempre en mal momento (*dystychia*): demasiado pronto o demasiado tarde, demasiado placer o demasiado poco. Por esto lo real es lo más cómplice de la pulsión. Así que la repetición hay que fundamentarla en esa esquizia del sujeto en el encuentro, en la medida en que lo que se repite es esta división: entre un objeto *a* la mirada: ¿Padre, *no ves?*) y el sujeto mismo (*S11*, p. 148). Es decir, la instancia repetitiva del significante más el objeto.

La idea de *tyche* - encuentro, será llevada por Lacan hasta sostener que el desarrollo en cuanto serie de estadios, llamado libidinal, realmente es jalonado por el accidente, por el tropiezo: "la *tyche* nos lleva al mismo punto en el cual la filosofía presocrática buscaba motivar el mundo" (*S11*, p. 71). Por esto introduce el *clinamen* de los estoicos, en cuanto Demócrito, dice Lacan, se opone a la función de la negatividad para introducir el pensamiento. El *clinamen* entendido como la capacidad de desvío atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito, que no están inertes y tienen un poder de movimiento espontáneo, creativo,

⁵²⁷ Cf. un muy corto comentario de L. Kligmann (2007: 33-4) acerca del seminario 11.

⁵²⁸ También en el capítulo 2 de *Más allá del principio de placer*.

⁵²⁹ Wallon había comentado el mismo juego, señalando que lo que el niño miraba no era el lugar por el que volvería la madre, sino precisamente, aquel por el que había partido (Lacan, *ibíd.*, p. 70).

originando nuevas cadenas causales. Estaríamos así frente a un factor de indeterminación.

De manera significativa la repetición, en este seminario, conduce a Lacan a intentar explicar la función “escópica” planteando la esquizia, la escisión que se produce entre mirada y visión: siendo la mirada un objeto pulsional. Siempre en el hablante hay un escotoma, en tanto no se ve donde el otro lo mira, o mejor, una mirada contenida en la visión: inasible, elidida en la representación. Es muy significativo porque es el encuentro con el texto de Merleau Ponty *Lo visible y lo invisible* lo que causó esta derivación. Vicens (ibíd.) ha señalado este aparente desvío en el seminario: que Lacan interrumpa su exposición sobre la repetición - después de lección y media- por el acontecimiento de la publicación de la obra póstuma del que fuera su amigo, es una especie de coincidencia que podría tomarse como un caso práctico de repetición. Lacan lo dice: no es por azar, o mejor, es azar- *tyche*, porque precisamente la mirada es un objeto privilegiado para el deseo. Hay pues, buenos encuentros (*eutychia*) y malos encuentros (*dystychia*). Pero lo que siempre oculta la repetición, lo que llama Lacan “la vanidad de la repetición”, en cuanto esta ocultación le es constitutiva, es el encuentro evitado, la cita fallida (Cf. *S11*, p. 134).

Consideraciones previas al “Reverso del psicoanálisis”

Lacan se refirió a un pensamiento de repetición⁵³⁰ (15 de febrero de 1967), para distinguirlo de una memoria. Ligado a la muerte, considerada ésta como segunda muerte, muerte en el significante⁵³¹; sobre todo en el punto en que la vida no es todo lo que se resiste a la muerte (como dice Bichat)⁵³², un aferrarse para no morir, sino que hay que entender que la muerte es para la vida su riel.

⁵³⁰ Lacan, J. *La lógica del fantasma*. Lección del 15 de febrero de 1967. Inédito. He utilizado las traducciones de Carlos Ruiz y la de Pío Eduardo Sanmiguel como documentos de uso privado.

⁵³¹ Cf. Miller, J. A. (2006). *La experiencia de lo real en la cura analítica* y Miller, J. A. (2002). *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*.

⁵³² Se refiere al artículo primero de *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* de Xavier Bichat: “División general de la vida”, en el que dice: “Se busca en definiciones abstractas la definición de la vida; se la encontrará, creo, en esta perspectiva general: *la vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte*”. Lacan lo menciona en varias ocasiones. Freud parece estar de acuerdo con Bichat.

La pulsión de muerte podría ser esto: “cuando se produce algo entre ustedes y lo que yo digo”, como perteneciendo a un dominio distinto que el de la memoria. La memoria tiene más bien el efecto de no repetición, por ejemplo, un microorganismo ante el mismo excitante no reaccionará la segunda vez con la misma irritabilidad. La repetición es otra cosa que la memoria. Pertenece al campo subjetivo, en el que a manera de cópula se unen lo idéntico y lo diferente, en tanto el rasgo unario juega el rol de referencia simbólica “al excluir que sea la similitud, ni tampoco la diferencia lo que se plantea al principio de la diferenciación (subjetiva)” (Ibíd.).

La repetición no podría deducirse del principio del placer, en el sentido del sostenimiento de la menor tensión. Porque si ella implica algún retorno, habría que incluir una estructura externa (lo simbólico). Cuando se repite una situación de fracaso, no se trata de una cuestión de mayor o menor tensión sino de “identidad significativa de + ó - como signos de lo que debe ser repetido” (Ibíd.). Supongamos una situación primera que se constituirá en lo repetido. Al ser repetida, pierde su condición de situación de origen. Eso estará para siempre perdido, por esto la repetición siempre implica pérdida. En este momento vuelve a considerar lo que representó *Más allá del principio del placer* en la obra de Freud, y no lo ve como una ruptura; antes bien, en *Tres ensayos* con el “hallazgo del objeto” ya estaba en Freud la preparación para reconocer que la repetición es una ley constituyente, aunque no reflexiva, del sujeto mismo (Ibíd.).

Lo que llama “topología del retorno”, Lacan la ha ilustrado con el soporte intuitivo del ocho invertido⁵³³: “El trazo sobre el cual se sustenta lo que está repetido en tanto que remitente debe enrullarse, reencontrarse en el origen, trazo que así desde entonces marca lo repetido como tal; este trazado es el doble bucle, el ocho invertido.” (Ibíd.). Es su lectura de la *Urverdrängung* freudiana y del efecto retroactivo que remite a la regresión, concepto sobre el

⁵³³ “Figura que permite entender en qué punto el redoblamiento de algo en el interior de sí mismo es al mismo tiempo homogéneo con lo que le es exterior (Dor, 1994, p. 146). Lacan la utiliza para mostrar la función del sujeto; la relación del significante consigo mismo; la demanda del Otro, en sus sucesivas vueltas y la dialéctica del deseo.

que Lacan mostrará insistentemente sus reservas (dirá que más bien se trata de una regresión teórica).



Lacan teje las puntadas de lo que llama el acto, como acto fundador del sujeto, en el doble bucle del significante. Su reiterada definición de que un significante es lo que representa al sujeto para otro significante ($S_1 - S_2$) y su señalamiento del movimiento subjetivo de alienación – separación (del *soy* donde no pienso y *pienso* donde no soy), van dejando en claro que el lenguaje es básicamente un corte y que todo acto está fundado en la repetición. En esa serie de imposibles elecciones a los que se ve abocado el sujeto, la alienación es la elección ineludible del “yo no pienso”, el *acting out*, la elección correlativa al “yo no soy”; y la repetición es la elección ineludible de pasar al acto.

Debemos entender “acto” como el único lugar en el que el significante tiene la apariencia de significarse a sí mismo; el sujeto aparece allí como el efecto de la división entre el repetidor y lo repetido, serían lo mismo, semejante a la idea freudiana de la identidad entre lo reprimido y su retorno. La repetición, entonces, engendra al sujeto como efecto del corte introducido por el significante y queda ligada a la caída ineludible del objeto *a*. Somos sujetos por la repetición. El objeto caído por la operación significante, el *a*, es pérdida de identidad. El trazo cuya marca no puede ser producida sin que un objeto se haya perdido y sin que se pierda irremediabilmente el plus de gozar, es estrictamente correlativo a la entrada en juego de lo que tiene que ver con el pensamiento.

Lacan enlaza estrechamente alienación y repetición. La alienación es el significante del Otro: Otro marcado por la misma finitud del sujeto, en tanto entendamos finitud como el hecho de depender de los efectos del significante:

El Otro como tal, ese lugar del Otro en tanto que lo evoca la necesidad de aseguramiento de una verdad es, si me permiten esa palabra de mi improvisación, fracturado de la misma manera en que

la aprehenderemos en el sujeto y precisamente donde lo marca el doble bucle topológico de la repetición. El Otro se encuentra bajo el golpe de la misma finitud (Ibíd.).

Es claro que la repetición da un cierto orden a una historia, aunque nunca podremos dar cuenta de la contingencia que la inicia. Si Lacan habla de *acto*, quiere decir que, en esa cadena de efectos, hay un *intervalo* que da la posibilidad de que algo distinto a ella, heterogéneo, nuevo, ocurra.

En cuanto a la práctica clínica psicoanalítica, la transferencia, por ejemplo, no puede reducirse a la repetición, como se ha visto. Fue definida en *Los cuatro conceptos* como puesta en acto de la realidad del inconsciente (S11, p. 152), lo que también significa que está estructuralmente ligada a la suposición de saber, justamente a lo que Lacan llama *sujeto supuesto saber*⁵³⁴, lugar del Otro al que “el saber se articula ilusoriamente como Uno”. Pero este saber no puede sino articularse en términos de repetición. Por esto, la interpretación analítica recaerá sobre la repetición. Asegura que lo que se interpreta en un análisis es la repetición, mientras que la función del analista, eso que designa Lacan como “la captura del propio analista en la oquedad del *a*”, eso “constituye precisamente lo ininterpretable” (S16, p. 317). Como lo ha señalado J. A. Miller (2007, p. 110), el Otro al que se refiere Lacan en este seminario presenta una “estructura indefinidamente repetida”, remarcando la conexión entre estructura y repetición, en la que lo que se repite indefinidamente es la estructura del objeto *a*. Es notable el punto de articulación con el seminario 2, cuando planteaba que el objeto se estructuraba por repetición. Este Otro también integra la repetición (todo integrado a su vez por el planteamiento del transfinito de la demanda).

Una vertiente que resulta coherente con la repetición kierkegaardiana y el querer el eterno retorno, podríamos encontrarla en la afirmación del seminario 2 “la vida no quiere curarse”, tan aparentemente relacionada al masoquismo, y al goce de la mortificación. En ella se muestra la alienación al rasgo unario, pero no siempre Lacan apela al dolor. Por ejemplo, lo que cuenta en el masoquismo, tal como lo plantea Lacan en *De un Otro al otro*, señala S.

⁵³⁴ Ese Otro, sabe, en la medida en que no se trata de un sujeto, sino del lugar del inconsciente. Puesto que en “ningún caso el Otro es Uno” (2008, p. 330).

Vassallo (2008, p. 22), es la función de aproximación o alejamiento de un límite que no está dado por la empiria del placer y el displacer -aunque solo nos lo podemos representar por la finalización de la vida biológica-. No es el desembocar en la muerte lo que caracteriza al masoquismo sino la aproximación a un punto límite en lo simbólico. Por eso cuando Lacan habló de “primera” y “segunda” muerte en el seminario de *La Ética del psicoanálisis* en 1959-60 (1988), lo hace para mostrar que es la segunda la que cuenta. Vassallo lo explica: “pérdida vehiculizada en la búsqueda repetida y por definición interminable del rasgo unario – que solo en lo imaginario se representa como un límite con la muerte real” (Ibíd.). Tampoco el masoquismo tiene que ver con una complacencia en el sufrimiento sino “con una lógica por la cual el plus de gozar se acerca o se aleja de un límite sin totalizar nunca lo Otro como Uno” (Vassallo, ibíd.). Así, el plus de gozar debe entenderse como “la función que impide medir lo que se pierde, en la repetición, entre el Uno (como suma de los números unos) y el Otro (que queda fuera de la suma de unos)” (Vassallo, ibíd.). Imposibilidad de medir la pérdida y por tanto el límite entre placer y goce.

5.2. El goce en la repetición

Como se ha planteado antes, la enseñanza de Lacan funciona en una especie de bucle, en cada nueva vuelta a lo anterior, en la reiteración tranquilizadora, resultamos sorprendidos por un aserto que parece contradecir lo dicho hasta ahora. Los temas no dejan de repetirse. Entre 1960 y 1970, en una nueva vuelta, la repetición será presentada como repetición de un goce. El rasgo unario es, entonces, la conmemoración de la irrupción de un goce. Y este goce, es ante todo displacer, no necesariamente dolor.

Primero habría que aproximarse a lo que Lacan llama *saber*. Es una de las palabras cruciales en *El reverso del psicoanálisis* (1969-1970; 1992). Lacan se dispone a tomar nuevamente (así anunciaba su proyecto en *Escritos*) el discurso freudiano por el reverso. ¿Qué quiere decir esto? Desde el año anterior, en el inicio del seminario *De un Otro al otro* ha insistido en el discurso como una estructura necesaria que “excede con mucho a la palabra” (S17, 1992; S16,

2008). La noción de inconsciente, dice Lacan, nos confronta con “una regla de pensamiento que debe apoyarse en el no pensamiento como lo que puede ser su causa”. El saber es causa en el pensamiento, lo que lo llevará a plantear que: “La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras” (2008, p. 14). “Prefiero un discurso sin palabras”, porque hay discursos que subsisten sin palabras pero no sin lenguaje. Así que propone una nueva forma de presentar el surgimiento del sujeto.

El saber que popularmente se relaciona con el instinto, en tanto sería un saber necesario para la subsistencia, Lacan lo vinculará con la pulsión de muerte: “La pulsión de muerte no se inventa observando el comportamiento de la gente [...] la tenemos aquí. La tenemos cuando se produce algo entre ustedes y lo que yo digo” (S17, p. 14). Este saber es lo que hace que la vida se detenga en un cierto límite frente al goce, siendo el goce, el camino hacia la muerte. El goce precisa de la repetición, es propiamente lo que va contra la vida. Sin embargo, Lacan parece acordar nuevamente con el sentido freudiano de la pulsión de muerte: retorno a lo inanimado. El placer es lo que mantiene en el límite al goce.

Se está ante una memoria de goce; de este modo lo que retorna incesantemente es el goce y en ese retorno se da algo que es un fracaso, una mengua, de goce precisamente. Y allí vuelve a ubicar la función del objeto perdido freudiana. La repetición es la forma más simple de la marca, condensando en ese aspecto todo el saber que interesa al psicoanalista: el que tiene que ver con el rasgo unario⁵³⁵. Algo necesariamente se pierde, sin que podamos aislar estrictamente qué. Por lo general Lacan ubicará que hay pérdida de goce en la repetición, eso es propiamente la castración. El objeto *a*, lugar de esta pérdida, un *plus de goce* que hay que recuperar. E. Berenguer (Enero 31 de 2009), en su lectura de *El reverso*, plantea que Lacan introduce una novedad en la repetición en tanto permite pensar la secuencia infinita, la idea del infinito en la repetición en tanto *medium* de recuperación de goce. Una recuperación en

⁵³⁵ Por esto dirá: “no hay nada en común entre el sujeto del conocimiento y el sujeto del significante” (S17, p. 50).

forma de un plus⁵³⁶. Una síntesis apretada de ese permanente volver a empezar, la proporciona Vicens (Op. Cit.):

Tenemos el discurso que gira, que mantiene el runrún del placer en el que se acomodan como pueden los sujetos. De esa circulación, cada sujeto obtiene un plus-de-gozar, y ahí se detiene. Pero con ello ha generado una pérdida; porque el significante nunca es el adecuado. Luego, hay que recuperar esa pérdida; y eso hay que hacerlo, por supuesto, en el discurso. Con lo que hay que volver a empezar”.

Un comenzar como si fuera la primera vez. También podría decirse que es una forma de garantizar al infinito una búsqueda. Sea la ocasión para plantear el problema de la difícil delimitación entre pulsión y repetición. La repetición conserva en Lacan de todas formas algo de su carácter automático, en la medida en que no hay agente de la repetición. Ambas, pulsión y repetición, parten de la falta de goce que intenta ser recuperado pero en la pulsión se busca la satisfacción, es decir, colmar la falta a través del objeto que le sirve. En la repetición lo que se reitera es la petición, la demanda que vuelve a instaurar la falta.

Queda por esclarecer si en la última formulación de Lacan, que se verá en el siguiente apartado, hay una especie de condensación de las fórmulas, o, como habría de esperarse, pueden funcionar de modo independiente, aunque relacionados, los planteamientos posteriores a 1962.

5.3 Re-petición, repetición

Desembarcamos aquí en una nueva formulación, o más bien, un nuevo retorno a la ya iniciada en 1961 en el seminario sobre la identificación: “la repetición es re-petición”, principalmente en *El Atolondradicho*⁵³⁷ (Lacan, A, p. 2001). También es tiempo de concluir que un concepto claro y distinto de la repetición

⁵³⁶ Según su planteamiento el nuevo tratamiento de la repetición haría equivaler los conceptos de inconsciente y repetición.

⁵³⁷ *L'Étourdit*, intervención del 14 de julio de 1972 y publicado por primera vez en *Scilicet*, 1973, n° 4, pp. 5-52. Neologismo que asocia diversos vocablos y sintagmas: “*le tour dit*” (podría ser “la vuelta o torsión dice”); *l'étourdi* (el atolondrado, el distraído); *étoudir* (aturdir). Cf. Irene Agoff en Assoun, 2008, p. 39).

es difícil. Más que significativo, es el hecho de que luego de “los conceptos fundamentales del psicoanálisis”, el seminario siguiente, que inicia en diciembre de 1964, se titule *Los problemas cruciales del psicoanálisis*. Su punto de partida es el sujeto del inconsciente. El exergo con el que iniciamos la parte II de este trabajo, lo expresa bastante bien:

(...) no puedo hablar de la apertura o del cierre del inconsciente sin estar implicado, en mi discurso mismo, por esta apertura o este cierre; que no puedo hablar del reencuentro como constituyente, por su misma falta, del principio de la repetición, sin tornar inaprensible el punto mismo donde se califica esta repetición (S12, lección inaugural el 2 de diciembre de 1964).

Pero esta dificultad, vista desde cierto ángulo, es la mayor fecundidad de Lacan. En el caso particular del concepto de repetición, pero también de otros, el esfuerzo de Lacan es notable. En cada seminario intentará pensarla y expresarla de distintas formas, y lo que es más importante, a pesar de la exhaustividad y de la dificultad, no dejó cerrada su significación. Por el contrario, Lacan construye lectores. La prueba es que se sigue indagando sobre este concepto crucial, en el que han insistido y retornado durante 2010-2011, Jacques-Alain Miller (2010, 2011) y Colette Soler (2010), dos de sus lectores más reconocidos. Algunos de sus comentarios se incluyen en las conclusiones de este trabajo.

En *Atolondradicho*, al comparar lo que se reproduce en la vida (como procreación, como relación entre los sexos) y la repetición, Lacan utiliza el par ‘estímulo-respuesta’⁵³⁸. Con ello pretende ilustrar que la respuesta solo puede hacerse pregunta en el punto en el que la reproducción de la vida no encuentra sustento cuando se trata de la relación entre los sexos:

La pareja estímulo-respuesta confiesa al fin sus invenciones. Llamar respuesta a lo que permite al individuo mantenerse en vida es excelente pero el que la cosa termine pronto y mal, abre la pregunta que se resuelve en que la vida reproduce asimismo la pregunta o, como se dice en este caso, se repite, que es lo mismo que decir que se *revienta*⁵³⁹ (A, p. 25).

⁵³⁸ Pareja apreciada por la psicología que critica Lacan, aquella que se dirige a normalizar lo psíquico (su teología, dice Lacan), y que le sirve a él para ilustrar la no proporción sexual.

⁵³⁹ La palabra que usa Lacan es “*ré-pète*”. Los traductores al español de *Atolondradicho*, eligieron traducir “revienta”, tal vez privilegiando el sentido de ruptura del lazo estímulo-respuesta, antes que “volver a pedir”.

La palabra que usa Lacan es “*ré-pète*”. Los traductores al español de *Atolondradicho*, eligieron traducir “revienta”; tal vez privilegiando el sentido de ruptura, del lazo estímulo-respuesta, antes que el de “volver a pedir”. Podrían juntarse así: la re-petición es lo que revienta el lazo estímulo-respuesta, en tanto lo que se repite es la petición, la demanda. De este modo, la respuesta es repetir la pregunta (demanda). O mejor decirlo con sus palabras algunos párrafos después: “No se trata de la pregunta (demanda): más bien de la respuesta, y la respuesta que la sustenta –por ser lo que la estimula a repetirse- es lo real” (A, p. 24).

De esa forma habla el inconsciente en su “ex-sistencia”⁵⁴⁰ del no hay relación sexual. Es decir que lo transfinito de la demanda desembocará en “la repetición es la demanda”, acogiéndose al sentido del latín *petitio* (Colette Soler, 2004, p. 161), incluido en *repetere*. La repetición queda así vinculada a la no proporción entre los sexos:

El apoyo *del dos que hacer con ellos*⁵⁴¹ que parece ofrecernos ese *notodo*, se presta a ilusión, pero la repetición que en suma es el transfinito, muestra que se trata de un inaccesible (el dos), a partir de lo cual, ya asegurado lo enumerable, se asegura también la reducción (A, p. 38).

Esta inaccesibilidad del dos, también en el sentido en que el goce del Uno nunca se encuentra con el Otro (Véase también, Soler, 2010), queda dicho de nuevo en esta cita: “Y en cuanto a lo transfinito de la demanda, o sea, la *repetición*, ¿tendré que recalcar que no tiene otro horizonte más que dar cuerpo a que el *dos* no sea menos que ella inaccesible por solo partir del *uno* que no fue el del conjunto vacío?” (A, p. 66). Queda indicado así que el fundamento de la repetición es la unidad como contable, y que el sujeto se encuentra en ese pasaje del uno al dos, necesario para que haya repetición, porque el sujeto del inconsciente existe al mismo tiempo que el número dos. Pero como la primera repetición no se hace

⁵⁴⁰ Ex-sistencia: neologismo con el que Lacan expresa la idea de que el núcleo del ser es externo, otro, está fuera del sujeto.

⁵⁴¹ Se trata de una traducción literal por el juego de palabras. El texto en francés dice: *du deux à faire d'eux* (Lacan, 2001, p. 467), cuyo sentido se aclara páginas después: el equívoco entre *dos* y *dellos*: es decir, la imposibilidad de “hacer dos” de ellos (1984, p. 64).

sin pérdida, la primera cosa sobre la que se apoya el sujeto estará perdida (borrar el trazo para recuperar la cosa, irrecuperablemente perdida). Entonces Lacan podrá el acento sobre la inaccesibilidad del dos a partir del uno remitiéndonos a la inaccesibilidad en el sentido de Gödel y la elaboración de Frege sobre el uno (Cf. Nathalie Charraud, 1998)⁵⁴².

En Lacan siempre hay una lógica retroactiva, lo que aprendió de Freud con su *Nachträglichkeit*: el segundo elemento convierte al primero en primero, que hasta ahí era singular. Es la repetición la que crea un precedente (la primera experiencia de satisfacción, por ejemplo, que nunca existió), y no al revés. El trauma solo lo es cuando la repetición de una evitación lo muestra como tal. De este modo no hay acontecimiento histórico hasta su conmemoración (Vicens, Op. cit.).

Depelsenaire (2004, p. 48), de manera aguda enlaza el argumento de Kierkegaard acerca de cómo entró el pecado en el mundo, de una manera lacaniana, que explica de algún modo esa lógica retroactiva:

“¿Pero cómo la posibilidad del pecado vino de Adán sin que él hubiese sido tentado? Y bien, Adán se descubre como pecador hablándose a sí mismo. Es así como todo hombre se descubre como pecador y recomienza entonces el pecado original. Porque Adán es el género humano. Y fuera del pecado, o sea, fuera del lenguaje, no hay nadie”.

En Lacan, la repetición está totalmente articulada a su definición de real como lo imposible, lo que subraya en Baltimore en 1966: “La clave de esta insistencia en la repetición es que en su esencia la repetición como repetición de la identidad simbólica es imposible”. Al final de su enseñanza, pueblan el discurso de Lacan, una serie de fórmulas intentando cernir los conceptos, entre ellos la repetición. Particularmente interesa el enlace de la repetición con *lalengua*, neologismo que utiliza para indicar el gozo del hablante, en una conjunción de gramática,

⁵⁴² Principalmente desarrollado por Lacan en su conferencia en Baltimore (1966), ya citada: “La cuestión del dos es para nosotros la cuestión del sujeto, y aquí llegamos a un hecho de experiencia psicoanalítica, en tanto y en cuanto el dos no complete el uno para hacer dos; pero debemos repetir el uno para permitir que el uno exista. La primera repetición es la única necesaria para explicar la génesis del número, y la única repetición es necesaria para constituir el status del sujeto. El sujeto inconsciente es algo que tiende a repetirse, pero solamente es necesaria una repetición para constituirlo”.

repetición, lógica y goce. Se habla con *lalengua* que se tiene, la que uno habla. Por eso Lacan en su conferencia en Ginebra, la relaciona con el laleo del bebé (*lallation*), íntimamente ligado a los fonemas y palabras, llenos de gozos de la madre (1991, p. 125). Cuando Lacan dice “Hay Uno”. Se trata de “uno-entre-otros”, pero no es cualquiera (*Aun*, p. 172). No es cualquiera en tanto da un orden a la cadena significante, pero puede escribirse con cualquier cosa. Esos unos vienen de *lalengua* (*O peor*, 10 de mayo de 1972; Soler, 2010)⁵⁴³. Porque el Uno encarnado en la lengua, dice Lacan: “es algo que queda indeciso entre el fonema, la palabra, la frase, y aún el pensamiento todo. Eso es lo que está en juego en lo que yo llamo significante-amo”⁵⁴⁴ (*S20*, p. 173).

Pero si se piensa con relación al goce corporal, no hay nada en el inconsciente que con el cuerpo haga acuerdo; el inconsciente es discordante pero hace hablar, y determina al sujeto al imposible de decir de su deseo por la metonimia que la repetición produce (*S22, R.S.I. Lección del 21 de enero de 1975, inédito*).

Repitiendo se pierde algo: el sentido inencontrable del ser originario del sujeto, pues nunca se alcanza al Otro. No hay significante que responda, por tanto, el encuentro con el Otro es fallido porque equivale a la cita con el objeto *a*. Esto quiere decir que el sujeto está condenado a encontrarse a sí mismo. Lo que nos recuerda a Kierkegaard y el amor. En *Aun* (1995, p. 93) Lacan dice que Kierkegaard pensó tener acceso a la existencia, castrándose, renunciando al amor. Pero lo hace para reencontrarse a sí mismo. Puede decirse, nuevamente, que lo que se produce en la repetición es la inaccesibilidad del dos.

La repetición repite, por tanto, la división del sujeto respecto al objeto; dicho de otra manera, se repite la separación para siempre del objeto que convendría a la proporción sexual. Ni el deseo ni el goce del sujeto alcanza al

⁵⁴³ Una de las referencias de C. Soler es la conferencia de Lacan en Baltimore, 1966.

⁵⁴⁴ “Hay del Uno” o “Hay de lo Uno” significa que el uno unario, está hendido por una falta, el conjunto vacío insiste sobre la bifidez del Uno para mantener el equívoco sobre lo Uno como significante y lo Uno como número, porque lo que quiere mostrar es la imposibilidad matemática de alcanzar el 2 a partir del 1. Precisamente el 2 que no se alcanza en la repetición (Cf. *Aun*, pp. 155-167; asimismo E. Porge, 2001, pp. 327-31). El Otro no se adiciona con el Uno (*S20*, p. 155)

Otro. De este hecho solo se es compensado con el síntoma. Premio consuelo del sujeto (Cf. Soler, 2010).

Pero ¿por qué la repetición es planteada como necesaria, ya desde 1966? Necesaria, en el sentido de la lógica modal. Contradice la *tyche* de Aristóteles que siempre es causa accidental. Necesaria, entonces, debe entenderse como válida para todos, que *no puede no darse*. En *O peor* lo dice muy claramente:

Y hoy les señalo simplemente lo que hay de una formulación de lo necesario que es propiamente ésta: "no poder no". "No poder no", está ahí propiamente lo que para nosotros define la necesidad. ¿Eso va dónde? De lo imposible "no poder" a "poder no". ¿Es lo posible o lo contingente? (8 de diciembre de 1971)⁵⁴⁵

Entonces, la repetición no puede no darse, porque es un efecto de la estructura. Esto quiere decir que aunque es una potencia, no es demoníaca. Y podría decirse que es uno de los cambios del concepto con Lacan. Cuando en *La Tercera* en 1975 vuelve a definir lo real lo acompaña su fiel compañera la repetición: lo real es lo que anda mal, "lo que se pone en cruz ante la carreta, más aun, lo que no deja nunca de repetirse para estorbar ese andar" (1991, p. 81). Lo real no es el mundo, tampoco la naturaleza, y no hay la menor esperanza de alcanzar lo real por medio de la representación, es inasimilable. Así, para Lacan, el único sentido de su S_1 era acotar cualquier cosa, precisamente para señalar que lo escribe "sin ningún efecto de sentido". Lacan se defiende constantemente del idealismo que le es imputado: Haber "jugado" un tiempo con el Uno, era: "para ilustrar la vanidad de cualquier coito con el mundo, es decir, de lo que hasta ahora se ha llamado la consecuencia" (Ibíd.).

El trauma vuelve a poner de relieve que en la repetición no se produce el tiempo para comprender, nada que tenga que ver con el entendimiento del sujeto, y el pasado se pierde en el puro presente (Soler, 2010). J. A. Miller (2011a) ha puesto el acento en aquella afirmación de Lacan en *Los cuatro conceptos fundamentales*: la *causa* no es la ley. Para señalar que la *tyche* no obedece a una ley, lo que es lo mismo que decir lo real *es sin ley*. Se deduce así

⁵⁴⁵ Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte. Circulación privada.

que el trauma real es inasimilable (como también dijo Lacan en *S11*). Por esto *tyche* siempre es algo que perturba, desordena el “orden” simbólico.

La repetición es la estructura, “división siempre en el presente en las discontinuidades de los azares”, dice C. Soler (Ibíd.). Prueba de que las distintas maneras de cernir lo real de la repetición pueden funcionar de manera independiente, sin embargo.

CONCLUSIONES GENERALES

Se ha visto en este trabajo como para Kierkegaard y Nietzsche la repetición pasa, de ser estrictamente iterativa, a ser instauradora y buscadora de sentido hasta llegar a ser un momento existencial. Tal como la entiende Kierkegaard, queda fuera del ámbito de pensamiento de Kant-Hegel. Es un acto, algo que se vive: el de elegirse a sí mismo, prueba máxima de la libertad.

Entre Kierkegaard y Nietzsche hay diferencias, por supuesto; sin embargo, hay una fuerza común como señaló Deleuze. Que Nietzsche se hubiese interesado en Kierkegaard, queda evidencia en una nota puntual, y que subraya específicamente que la posibilidad de repetir es el problema ético fundamental. Y esto aun bajo la propuesta de una suspensión de la ética, un más allá del bien y el mal, que eleva el particular a lo general. La repetición sería pues esta suspensión de la ética.

Ambos señalan el límite del concepto para captar lo más vivo de la existencia. De allí, el uso de categorías que se desvanecen, de las que puede dudarse que sean conceptos propiamente filosóficos; es decir, que no tienen la delimitación tranquilizadora del concepto.

Hicieron de lo inevitable - que serían el eterno retorno de lo mismo, o, la imposibilidad de repetir- una elección. Aquella por la cual se recupera algo de sí mismo. Y en ese sentido también coinciden: no quererse distinto. Así que para ambos se trata de un "querer", una cuestión de voluntad. Pero repetir también es querer lo nuevo, estar lanzado al porvenir, lo que implicaría también un querer hacia atrás. Para esto es necesario el olvido: recuperar sin nostalgia lo perdido, porque el pasado está siempre abierto hacia el futuro. De este modo el olvido se constituye en parte esencial de la existencia.

La angustia, el peso más pesado que es el eterno retorno de lo mismo, lo ominoso de la existencia, lo inconsciente, el dolor incluso, son elevados a categorías positivas. No huir sino dominar, hacerse dueño de lo que sin embargo, no está en nuestras manos. En Nietzsche, la voluntad de poder busca resistencias, dolor; la felicidad como meta no tiene sentido. Lo que se llama

instinto de conservación es apenas una consecuencia de que lo viviente “quiere” y “tiene que”. En esto Nietzsche está más próximo a Freud.

Freud encuentra la repetición también en la existencia, aunque esta última no es una categoría que le interese más que cuando se trata del juicio. La encuentra en la lógica del fantasma del neurótico, o sea, de todos los humanos. En un primer tiempo la repetición es la tendencia del aparato psíquico a reencontrar el objeto primero de una satisfacción mítica, intento destinado al fracaso, instituyente de la estructura del deseo. Luego, la transferencia analítica, en el llamado “amor de transferencia”, se presenta como repetición en el momento en que el recuerdo se detiene para dar paso al actuar: se repite en vez de recordar; en vez del recuerdo, está el acto. Pero Freud dará un sentido demoníaco a la repetición relacionándola con la pulsión de muerte. De lo que resulta que la repetición no solo es vivida como ajena, como viniendo de fuera, sino que está enlazada con la vuelta a lo inanimado, la destrucción, el fracaso. No es sin embargo, el último sentido en Freud. También es posibilidad de elaboración, de metabolización de lo inasimilable del trauma, de la ausencia.

Freud no deja de encontrar un nexo filosófico a su concepto de compulsión de repetición, al asociar el carácter conservador de las pulsiones y el “eterno retorno” nietzscheano en *Más allá del principio del placer*. Pero ignora a Kierkegaard, más aún, el sentido kierkegaardiano de repetición pareciera estar ausente en Freud. No es lo que piensa Lacan, como se ha visto. Supone, o mejor, detecta, que hay en Freud la idea de retoma, de recuperación, en la rememoración que es distinta a la reminiscencia. Invierte a Freud hasta tornarlo kierkegaardiano en el sentido del presente perpetuado.

Lacan, aunque no hace un uso filosófico de la filosofía, utiliza elementos conceptuales para hacer de la repetición un concepto transmisible y no sólo demoníaco. Pero no recurre solo a la filosofía: La lógica matemática, la lingüística y la antropología cultural son claves para sus planteamientos sobre la repetición, que es formulado de distintas maneras a través de toda su enseñanza. De ser tomada del texto de Freud sin cuestionar, pasa a ser la expresión de una ley de determinación simbólica del sujeto por la vía del significante en 1955. En este trabajo se ha considerado que el automatismo de

repetición, en este tiempo, aunque sea el término que corresponde a la traducción francesa del *Wiederholungszwang* de Freud, es un concepto más lacaniano que freudiano.

La introducción del rasgo unario en 1962, hace que relacione la repetición con la necesidad, la demanda y el deseo, provocando una nueva fórmula: lo que se repite es la demanda al Otro imposible de ser satisfecha. Una tercera formulación en 1964, incorpora el concepto de real, y separa los conceptos de repetición e inconsciente. Adaptando los términos aristotélicos de la causalidad accidental, habla de *tyche* y *automaton*, definiendo la repetición como “encuentro fallido con lo real”, estatuyéndola como concepto fundamental del psicoanálisis. El goce, que ingresó como concepto lacaniano para marcar el más allá del principio de placer, produce una nueva expresión, que en realidad retoma las anteriores: la repetición es conmemoración de un goce producido por la marca (el rasgo unario).

Hay todavía nuevas maneras de pensar la repetición: la repetición es repetición. No hay cierre del concepto en Lacan, pues su modo de avanzar teóricamente es produce que, cada concepto cuando es vuelto a cuestionar, recompone los otros. La repetición, que terminará definiéndola como “necesaria” apoyado en la lógica modal, quiere decir que *no* podemos *no* repetir, en la medida en que la repetición es una respuesta de (a) lo real. La última formulación, por otra parte, no cancela las otras. Somos sujetos por la repetición, pero no hay agente de la repetición. Estamos pues, siempre, ante una especie de automatismo, sin embargo, no del todo. Si se trata de un acto, por tanto imprevisible, habría la oportunidad de transformar lo inasimilable que se repite.

Se ha tratado aquí con saberes y autores heterogéneos, de lenguas distintas y horizontes de comprensión distintos, aun dentro del mismo psicoanálisis. Hay, sin embargo, un suelo común, por algo Kierkegaard, Nietzsche y Freud siempre resultan difíciles de clasificar: son un poco escritores, psicólogos, filósofos. Si la repetición es una intuición filosófica fundamental que es del orden de la experiencia, algo que se vive, que no se deja apresar en el concepto, que no es retorno de lo idéntico, que no es la necesidad natural en su

ciclo incesante, que no es el hábito ni la costumbre ni la ley ¿Se estaría hablando de la misma repetición en filosofía que en psicoanálisis?

Suele considerarse que Freud y su lectura de la tendencia conservadora de la pulsión, en su pujar a un estado anterior, haría caso omiso de la alteridad radical: lo nuevo, la diferencia, la imposibilidad de lo idéntico, los mecanismos vitales. Es decir, que Freud no establecía jerarquía ontológica en los diferentes modos de repetir que encontraba en su experiencia. Las distintas formulaciones de Lacan intentan responder por lo que se le escapó a Freud: la diferencia, lo nuevo. ¿Retoma Lacan la apuesta inicial de Kierkegaard y Nietzsche? El esfuerzo, evidentemente, es construir un nudo de saberes que permitan aproximarse a esa inadecuación o desencuentro del pensamiento con lo real, que evitándolo, dice Lacan, vuelve a encontrarse en la misma cosa.

Pero muestra también que no hay tal sujeto agente de la repetición, que ella no cesa. Ella simplemente repite la ausencia de un significante que represente al sujeto, y que es imposible de encontrar. Es pues repetición de la pura diferencia, por tanto fracasa en su pretensión. En un cierto sentido podría decirse entonces que Lacan recupera los proyectos de Kierkegaard y Nietzsche (sin decirlo), pero bajo la mirada de esa sobredeterminación freudiana, mezcla de determinación y libertad. Porque en últimas la pregunta por la repetición está relacionada por la idea de destino, de azar, de necesidad y de contingencia. Entonces pareciera estar en el dominio de la ética: ¿qué elegimos? ¿Elegimos? Pero tal vez el aporte mayor de Lacan haya sido este: separar la idea de repetición de la de destino y determinación, y la repetición no sea más que garantizar una búsqueda al infinito. Las discusiones aquí expuestas no agotan el problema, pero abren nuevas preguntas, aun las que no hemos planteado, como aquella de pensar, con la perspectiva abierta por la ciencia contemporánea, la repetición en el psicoanálisis y la filosofía.

INTRODUCCIÓN

- Badiou, A. (1993). Lacan y los presocráticos. (E.E.P.C.F., Ed.) *Estudios Psicoanalíticos* (1), 204-213.
- Borges, J. L. (2007). Kafka y sus precursores. En J. L. Borges, *Otras inquisiciones* (1 ed., pp. 162-166). Madrid: Alianza.
- Braunstein, N. A. (2005). Lingüistería (Lacan entre el lenguaje y la lingüística). En N. A. Braunstein, *El lenguaje y el inconsciente freudiano* (4 ed., pp. 161-235). México: Siglo XXI.
- Caputo, J. D. (1987). *Radical Hermeneutics*. Indianapolis: Indiana University Press.
- David-Ménard, M. (2005). Philosophie de la répétition. En M. David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse* (1 ed., pp. 186). Paris: Presse Universitaire de France-PUF.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición* (1º ed.). (M. S. Delpy, & H. Becaccece, Trads.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (1984). *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Galilée.
- Eliade, M. (2006). *El mito del eterno retorno*. (R. Anaya, Trad.) Buenos Aires: Emecé Editores.
- Guest, G. (1990). Répétition. En S. Auroux, *Encyclopédie philosophique universelle* (1 ed., Vol. 2, pp. 2232-2235). Paris: Presses universitaires de France.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Madrid: Trotta.
- Lacan, J. (1995). *Los escritos técnicos de Freud* (9ª reimpresión ed.). (R. Cevasco, & V. Mira Pascual, Trads.) Buenos Aires: Paidós.
- Négozio, Shmuel (2007). *La répétition, théorie et enjeux : quand le soleil et la lune auront tourné*. Paris : l'Harmattan.
- Nietzsche, F. (1972). *Así habló Zaratustra*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza.
- Ogilvie, B. (2000). *Lacan. La formación del concepto de sujeto (1932-1949)* (1º ed.). (I. Agoff, Trad.) Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Roudinesco, É. (1994). *Lacan, Esbozo de una vida, historia de un pensamiento* (3ª reimpresión ed.). (T. Segovia, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schrag, C. O. (1970). Heidegger on Repetition and Historical Understanding. *Philosophy East and West*, 20 (3), 287-295.
- Soler, C. (2004). *La repetición en la experiencia analítica*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Manantial.

1. LA REPETICIÓN EN KIERKEGAARD

- Adam, R. (2007). *Lacan y Kierkegaard* (1ª ed.). (V. Ackerman, Trad.) Buenos Aires: Nueva Visión.
- Adorno, T. W. (1969). *Kierkegaard*. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores.
- Adorno, T. W. (2006). *Kierkegaard: la construcción de lo estético*. Madrid, Akal.
- Amorós, C. (1987). *Søren Kierkegaard o la subjetividad del caballero. Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado*. Barcelona: Ed. Anthropos, 1987.
- Bigelow, P. (1987). *Kierkegaard and the Problem of Writing*. Tallahassee: Florida State UP.
- Binetti, M. J. (2005a). La alteridad dialéctica de la libertad kierkegaardiana. *Estudios de Filosofía*. (32), pp. 61-73.
- Binetti, M. J. (2005b). La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard. *Cuadernos de Anuario Filosófico* .
- Binetti, M. J. (2008a). Mediación o repetición: de Hegel a Kierkegaard y Deleuze. *Daimon. Revista de Filosofía* (45), pp. 125-139.
- Binetti, M. J. (2008b). "Hacia un nuevo Kierkegaard: la reconsideración histórico-especulativa de J. Stewart". *La mirada kierkegaardiana* (0), pp. 1- 15.
- Butor, M. (1960). La repetición. En M. Butor, *Sobre literatura* (S. Barral, Trad., 1ª ed., pp. 146-167). Barcelona: Seix Barral, S. A.
- Caputo, J. D. (1987). *Radical Hermeneutics*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición* (1º ed.). (M. S. Delpy, & H. Becaccece, Trads.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Depelsenaire, Y. (2005). Las migajas antifilosóficas de Kierkegaard. En AA.VV, *Filosofía - Psicoanálisis* (N. Soria Dafunchio, Trad., 1ª ed., pp. 35-71). Buenos Aires: Tres Haches.
- Depelsenaire, Y. (2004). *Une analyse avec Dieu. Le rendez-vous de Lacan et Kierkegaard* (1ª ed.). Bruxelles: La lettre volée.
- Derrida, J. (2006). *Dar la muerte*. (C. de Peretti, & P. Vidarte, Trads.) Barcelona: Paidós.
- González, D. (1998). *Kierkegaard, filósofo*. Enrahonar (29), pp. 103-108.
- Grøn, A. (1993). "Repetition" and the Concept of Repetition. *Temas , Monográfico* (5), pp. 143-159.
- Grøn, A. (1995). El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard. *Thémata. Revista de Filosofía* (15), 15-30.
- Grøn, A. (1998). La ética de la repetición. *Enrahonar* (29), pp. 35-45.
- Grøn, A. (2005). Reconocimiento y comunicación. La ética entre Kierkegaard y Hegel. *Estudios de Filosofía* (32). pp. 27-40.
- Kangas, D. (2007). *Kierkegaard's instant: On Beginnings*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Kierkegaard, S. (1955). *Diario íntimo*. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Kierkegaard, S. (1976). *In vino veritas*. (D. Gutiérrez Rivero, Trad.) Madrid: Guadarrama.
- Kierkegaard, S. (1984). *El concepto de la angustia*. Barcelona: Ediciones Orbis.

- Kierkegaard, S. (2001). *Temor y temblor* (4ª, 1ª reimpresión ed.). (V. S. Merchán, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Kierkegaard, S. (2006). *De los papeles de alguien que todavía vive* (Vol. I). (D. González, Trad.) Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2006). *El instante* (1ª ed.). (A. R. Albertsen, Trad.) Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2006). *Las obras del amor*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I* (Vol. II). (D. González, Trad.) Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2006). *Sobre el concepto de ironía* (Vol. I). (D. González, Trad.) Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2007). *Johannes Climacus o el dudar de todas las cosas*. Buenos Aires: Gorla.
- Kierkegaard, S. (2007). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (5ª ed.). (R. Larrañeta, Trad.) Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2007). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II* (Vol. III). (D. González, Trad.) Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.
- Kierkegaard, S. (2009). *La repetición* (1 ed.). (D. Gutiérrez Rivero, Trad.) Madrid: Alianza.
- Korsbaek, L. (1993). Søren Kierkegaard: La ironía y las obras de 1843. *Tópicos* (5), 273-309.
- Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 10: la angustia* (1ª ed.). (E. Berenguer, Trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (s.f.). *La identificación. Seminario 9 [1961-1962]* (Para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires ed.). (R. R. Ponte, Trad.) Inédito.
- Larrañeta, R. (1990). *La interioridad apasionada: verdad y amor en Søren Kierkegaard*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Llavadot, L. (2008a). Kierkegaard y la cuestión de la metafísica: El lugar de lo ético en el pensamiento existencial. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 41, 87-107.
- Llavadot, L. (2008b). *Kierkegaard y la cuestión del lenguaje*. *Daimon. Revista de Filosofía* (43), 93-101.
- Sáez tajafuerce, B. (1995). Autorrealización y temporalidad en el concepto de la angustia. *Thémata. Revista de Filosofía* (15), 43-53.
- Sáez Tajafuerce, B. (1998). Realidad y racionalidad kierkegaardianas: la curvatura ética de la subjetividad. *Daimon. Revista de Filosofía* (16), 171-178.
- Sartre, J.P. (1973). El escritor y el lenguaje. *Lo universal singular*. Buenos Aires: Losada, pp. 117-144.
- Stewart, J. (2003). Kierkegaard's repetition and Hegel's dialectical mediation. En J. Stewart, *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered* (pp. 282-304). Cambridge University Press.
- Theunissen, M. (2005). El perfil filosófico de Kierkegaard. *Revista Estudios de Filosofía* (32), 11-25.

- Urdanibia, J. (1990). *Los Antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre.
- Vassallo, S. (2008). *Escribir el masoquismo* (1ª ed.). Buenos Aires: Paidós.
- Viallaneix, N. (1997). *Kierkegaard. El único ante Dios*. Barcelona: Herder.
- Wahl, J. (1967). *Études Kierkegaardiennes* (3 ed.). Paris: Vrin.

2. NIETZSCHE: EL ETERNO RETORNO DE LO MISMO

- Andreas-Salomé, L. (2005). *Friedrich Nietzsche en sus obras* (1 ed.). (L. F. Moreno Claros, & T. Caballero, Trads.) Barcelona: Minúscula.
- Bataille, Georges. (2005). *Acéphale. 1936-1939* (1 ed.). (M. Martínez, Trad.) Buenos Aires: Caja Negra.
- Brobjer, T. H. (2003). Notes and Discussions: Nietzsche Knowledge of Kierkegaard. *Journal of the History of Philosophy*, 41 (2), 251-263.
- Brobjer, T. H. (2008). *Nietzsche philosophical context: an intellectual biography*. Champaign: University of Illinois Press.
- Caputo, J. D. (1987). *Radical Hermeneutics*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía* (6 ed.). Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición* (1º ed.). (M. S. Delpy, & H. Becaccece, Trads.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (1998). Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). (A. Gómez Ramos, Ed.) *Cuaderno Gris* (3), 49-64.
- Fink, E. (2000). *La filosofía de Nietzsche* (2 ed.). (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza editorial.
- Guest, G. (1990). Répétition. En S. Auroux, *Encyclopédie philosophique universelle* (1 ed., Vol. 2, págs. 2232-2235). Paris: Presses universitaires de France.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche I* (3 ed., Vol. 1). (J. L. Vermal, Trad.) Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II* (3 ed., Vol. 2). (J. L. Vermal, Trad.) Barcelona: Destino.
- Klossowski, P. (2005). Dos interpretaciones recientes de Nietzsche. *Acéphale. 1936-1939*, 85-93.
- Klossowski, P. (2005b). *Nietzsche y el círculo vicioso*. (R. Páez, Trad.) Buenos Aires: Caronte.
- Klossowski, P. (2008). *Un tan funesto deseo* (1 ed.). (A. Horowicz, Ed., J. M. Fava, & L. A. Belloro, Trads.) Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Lacoue-Labarthe. (2009). Historia y Mimesis. *Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas* (6-7), 15-38.
- Löwith, K. (1945). Nietzsche's Doctrine of Eternal Recurrence. *Journal of History of Ideas*, 6 (3), 273-284.
- Löwith, K. (1974). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard* (2 ed.). Buenos Aires: Sudamericana.

- Löwith, K. (1998). *El hombre en el centro de la historia*. (A. Kovacsics, Trad.) Barcelona: Herder.
- Montinari, M. (2003). *Lo que dijo Nietzsche* (1 ed.). (E. Lynch, Trad.) Barcelona: Salamandra.
- Moore, G., & Brobjer, T. B. (2004). *Nietzsche and Science*. U.K: Ashgate.
- Nehamas, A. (1980). The Eternal Recurrence. *The Philosophical Review*, 89 (3), 331-356.
- Nehamas, A. (2002). *Nietzsche. La vida como literatura* (1 ed.). (R. J. García, Trad.) Madrid, México: Turner, FCE.
- Nietzsche, F. (1972). *Así habló Zaratustra*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral* (Sánchez Pascual, A. Trad.), Alianza.
- Nietzsche, F. (1997). *Fragmentos póstumos* (1, 5ª reimpresión ed.). (G. Meléndez, Trad.) Bogotá: Norma.
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (1 ed.). (D. Garzón, Trad.) Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2001). *Más allá del bien y del mal* (13 ed.). (D. Castrillo Mirat, Trad.) Buenos Aires: Biblioteca Edaf.
- Nietzsche, F. (2002). *La ciencia jovial "La gaya scienza"* (1 ed.). (J. Jara, Trad.) Barcelona: Círculo de lectores.
- Nietzsche, F. (2006). *Ecce Homo* (1ª, 6ª reimpresión ed.). (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2009). *La voluntad de poder*. (D. Castrillo, Trad.) Madrid: EDAF.
- Overbeck, F. (2009). *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche* (2 ed.). (I. De los Ríos, Trad.) Madrid: Errata naturae.
- Schrag, C. O. (1970). Heidegger on Repetition and Historical Understanding. *Philosophy East and West*, 20 (3), 287-295.
- Vassallo, S. (2008). *Escribir el masoquismo* (1ª ed.). Buenos Aires: Paidós.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. (C. Revilla, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Volpi, F. (2007). *El nihilismo* (1 ed.). (C. I. del Ross, & A. G. Vigo, Trad.) Madrid: Siruela.

3. FREUD: LA COMPULSIÓN DE REPETICIÓN

- Allouch, J. (1994). *Freud, y después Lacan* (1ª ed.). (E. Molina, Trad.) México: EDELP.
- Allouch, J. (1999). *El sexo de la verdad. Erotología analítica II* (1 ed.). (S. Mattoni, Trad.) Córdoba: Editorial de la école lacanienne de psychanalyse.
- Andreas-Salomé, L. (1984). *Mirada retrospectiva* (4 ed.). (A. Venegas, Trad.) Madrid: Alianza.

- Assoun, P.-L. (1984). *Freud y Nietzsche* (1 ed.). (O. Barahona, & U. Doyhamboure, Trads.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Assoun, P.-L. (2002). *La metapsicología* (1 ed.). (G. Gallardo, Trad.) Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Assoun, P.-L. (2008). *Freud et Nietzsche* (2 ed.). Paris: Quadrige.
- Deleuze, G. (2001). *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel* (1ª ed.). (I. Agoff, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición* (1º ed.). (M. S. Delpy, & H. Becaccece, Trads.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Dodds, E. R. (2008). *Los griegos y lo irracional* (1, 4ta reimpresión ed.). (M. Araujo, Trad.) Madrid: Alianza.
- Etcheverry, J. L. (1978). Sobre la versión Castellana (1ª ed., Vol. Presentación de las *Obras Completas* de Sigmund Freud). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fenichel, O. (1966). Teoría psicoanalítica de las neurosis (1ª ed.). (A. P. Argentina, Ed., & M. Carlisky, Trad.) Buenos Aires: Paidós, S.A.I.C.F.
- Freud, S. (1976). Bosquejos de la "Comunicación preliminar" de 1893 [1892]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. I, pp. 179-190). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Estudios sobre la histeria [1895]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. II, pp. 1-313). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Proyecto de Psicología [1895]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. I, pp. 323-446). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria [1898]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1ª ed., Vol. III, pp. 277-290). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1979). La interpretación de los sueños [1900]. En S. Freud, & Amorrortu (Ed.), *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª, 6ª reimpresión ed., Vol. V, pp. 747). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1979). Psicopatología de la vida cotidiana [1901]. En S. Freud, & Amorrortu (Ed.), *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª, 6ª reimpresión ed., Vol. VI). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1976). El chiste y su relación con el inconsciente [1905]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1ª ed., Vol. VIII, pp. 1-226). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). El delirio y los sueños de "La Gradiva" de W. Jensen [1907]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. IX, pp. 2-96). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Cinco conferencias sobre psicoanálisis [1910]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1ª ed., Vol. XI, pp. 1-51). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci [1910]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XI, pp. 53-127). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico [1911]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1ª ed., Vol. XI, pp. 217-231). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1976). Tótem y tabú [1913]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XIII, pp. 1-162). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). El motivo de la elección del cofre [1912]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XII, pp. 303-317). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Recordar, repetir, reelaborar [1914]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1ª ed., Vol. 12, pp. 145-158). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Sobre la dinámica de la transferencia [1913]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1ª ed., Vol. 12, pp. 93-105). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). La represión [1915]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1ª ed., Vol. XIV, pp. 135-152). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Lo inconciente [1915]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1ª ed., Vol. XIV, pp. 153-214). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Pulsiones y destinos de pulsión [1915]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1ª ed., Vol. XIV, pp. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1978). Lo ominoso [1919]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XVII, págs. 215-252). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1979). Más allá del principio del placer [1920]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Psicología de las masas y análisis del yo [1921]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XVIII, pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). El yo y el ello [1923]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XIX, pp. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños [1923]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XIX, pp. 107-122). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Presentación autobiográfica [1925]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XX, pp. 1-70). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). El problema económico del masoquismo [1924]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1ª ed., Vol. XIX, pp. 161-176). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Nota sobre la "pizarra mágica" [1925]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1ª ed, sexta reimpresión ed., Vol. XIX, pp. 241-247). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Las resistencias contra el psicoanálisis [1925]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XIX, pp. 223-237). Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1976). Inhibición, síntoma y angustia [1926]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XX, pp. 71-163). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). ¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? [1926]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XX, pp. 165-242). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). El malestar en la cultura [1930]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XXI, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis [1932]. 35ª. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XXII, pp. 146-168). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Análisis terminable e interminable [1937]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XXIII, pp. 211-254). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Esquema de psicoanálisis [1938]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XXIII, pp. 133-209). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976). Moisés y la religión monoteísta [1938]. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1 ed., Vol. XXIII, pp. 1-132). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). *Cartas de juventud* (1 ed.). (A. Ackermann Pilári, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Freud, S. (2008). *Cartas a Wilhelm Fliess: 1887-1904* (2ª ed.). (J. L. Etcheverry, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S., & Zweig, A. (1980). Correspondencia Freud-Zweig (1 ed.). (M. Miller, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Gay, P. (1996). *Freud. Una vida de nuestro tiempo* (1ed.). (J. Piatigorski, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Harari, R. (1988). *La repetición del fracaso* (1 ed.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Jones, E. (1976). *Vida y obra de Sigmund Freud* (2 ed., Vol. 2). (M. Carlisky, Trad.) Buenos Aires: Horme.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1981). *Diccionario de Psicoanálisis* (3 ed.). (F. Cervantes Gimeno, Trad.) Barcelona: Labor.
- Lichtenstein, H. (1974). Some Considerations regarding the Phenomenology of the Repetition Compulsion and the Death Instinct. *The Annual of Psychoanalysis*, 2, 63-84.
- Mannoni, O. (1969). L'analyse originelle. En O. Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire* (págs. 115-130). Paris: Seuil.
- Miller, J. A. (1986). Genio del psicoanálisis. *Analiticon* (1), 5-16.
- Nietzsche, F. (1972). *Así habló Zaratustra*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder* (9 ed.). (A. Froufe, Trad.) Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2001). *Más allá del bien y del mal* (13 ed.). (D. Castrillo Mirat, Trad.) Buenos Aires: Edaf.
- Nietzsche, F. (2003). *Los filósofos preplatónicos* (1 ed.). Madrid: Trotta.

- Nietzsche, F. (2006). *Ecce Homo* (1ª, 6ª reimpresión ed.). (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza.
- Nunberg, H., & Federn, E. (1980). *Las reuniones de los miércoles. Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena*. Tomo I: 1906-1908 (1 ed., Vol. I. (I. Pardal, Trad.) Buenos Aires: Nueva Visión.
- Nunberg, H., & Federn, E. (1980). *Las reuniones de los miércoles. Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena*. Tomo II: 1908-1909 (1 ed., Vol. II). (I. Pardal, Trad.) Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pínnola, N. (2007). *Heráclito en Freud. Una lectura heideggeriana del dualismo pulsional* (1 ed.). Buenos Aires: Polemos.
- Reale, G., & Antiseri, D. (2007). *Historia de la filosofía. Filosofía pagana antigua* (1 ed., Vol. 1). (J. Gómez, Trad.) Bogotá: San Pablo.
- Schur, M. (1980). S Freud. *Enfermedad y muerte en su vida y en su obra*. Paidós, Barcelona.
- Soler, C. (2010). *La repetición bajo transferencia*. Seminario Internacional de Psicoanálisis. Medellín: Escuela de psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano.

4. LACAN: AUTOMATISMO DE REPETICIÓN y 5. TYCHE, AUTOMATON, REPETICIÓN

- Adam, R. (2007). *Lacan y Kierkegaard* (1ª ed.). (V. Ackerman, Trad.) Buenos Aires: Nueva Visión.
- Allouch, J. (1994). *Freud, y después Lacan* (1ª ed.). (E. Molina, Trad.) México: EDELP.
- Amigo, S.[et al]. (2008). *Inconsciente. Repetición*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Aristóteles. (1995). *Física* (1º, 2º reimpresión ed.). (G. R. De Echandía, Trad.) Gredos.
- Aristóteles. (1993). *Física. Libros I-II* (1ª ed.). (M. D. Boeri, Trad.) Buenos Aires: Biblos.
- Assoun, P.-L. (2008). *Lacan* (2ª ed.). (I. Agoff, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Balmès, F. (2002). *Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)* (1 ed.). (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Basch, C. A. (2001). El desvío de la letra. Una lectura de "El seminario sobre La carta robada" de Jacques Lacan (1ª ed.). Buenos Aires: Letra Viva.
- Baños Orellana, J. (1999). *El escritorio de Lacan* (1ª ed.). Buenos Aires: Oficio Analítico.
- Baños Orellana, J. (2007). "Resto, cicatriz y derrame: De cómo el cuerpo se inmiscuyó en la teoría freudiana". *Litoral* (40), 35-56.
- Berenguer, E. (Enero 31 de 2009). El goce y los discursos. *Discurso y Vínculo Social*. Bogotá: Seminario de Orientación Lacaniana de Bogotá.
- Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía. (1997). *Lacan con los filósofos* (1ª ed.). México: Siglo XXI.

- Caputo, J. D. (1987). *Radical Hermeneutics*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Charraud, N. (1998). Mathématiques avec Lacan. (ANAI, Ed.) *Revue Alliage. Science & littérature* (35-36).
- David-Ménard, M. (2010). Le contingent et le nécessaire dans la vie sexuelle. En David-Ménard, M. *Psychanalyse et philosophie*. (1^a ed., pp. 135-151). Paris: Campagne Première.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición* (1^o ed.). (M. S. Delpy, & H. Becaccece, Trads.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Depelsenaire, Y. (2004). *Une analyse avec Dieu. Le rendez-vous de Lacan et Kierkegaard* (1^a ed.). Bruxelles: La lettre volée.
- Depelsenaire, Y. (2005). Las migajas antifilosóficas de Kierkegaard. En AA.VV, *Filosofía - Psicoanálisis* (N. Soria Dafuncho, Trad., 1^a ed., págs. 35-71). Buenos Aires: Tres Haches.
- Derrida, J. (1984). *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2001). El cartero de la verdad. En J. Derrida, *La tarjeta postal. De Sócrates y más allá* (H. Silva, Trad., 2 ed., pp. 387-466). México D.F.: Siglo XXI.
- Dor, J. (1994). *Introducción a la lectura de Lacan II* (1 ed.). (G. Klein, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Eleb, D. (2007). *Figuras del destino* (1^a ed.). (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Manantial.
- Frutos Salvador, Á. d. (1994). *Los Escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales* (1^a ed.). (Á. d. Salvador, Ed.) Madrid: Siglo XXI Editores.
- Gárate, I., & Marinas, J. M. (2003). *Lacan en español [Breviario de lectura]* (1^a ed.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gerber, D. (1996). Del significante a la letra: Un destino de escritura. En H. Morales Ascencio, & D. Gerber, *Escritura y Psicoanálisis* (1^a ed., pp. 11-31). México: Siglo XXI.
- Harari, R. (1988). *La repetición del fracaso* (1^a ed.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.) Madrid: Trotta.
- Johnson, B. (1996). *La carta robada. Freud-Lacan-Derrida* (1^a ed.). (Y. F. Studies, Ed., & J. S. Perednik, Trad.) Buenos Aires: Tres Haches.
- Kant, I. (1997). Ensayo de introducción del concepto de magnitudes negativas a la filosofía. *Referencias en la obra de Lacan* (9), 23-54.
- Kligmann, L. (2007). Determinación y desencuentro: articulaciones de la repetición entre los Seminarios 2 y 11. En A. Hartmann, *La función de la repetición* (pp. 27-34). Buenos Aires: Letra Viva.
- Lacan, J. (1965-66). *El objeto del psicoanálisis*. Versión comparada de Jorge Tarella para la Escuela Freudiana de la Argentina. Inédito.
- Lacan, J. (1958-59). *El deseo y su interpretación. Seminario 6* (V. d. interna, Ed., & EFBA, Trad.) Inédito.
- Lacan, J. (1961-1962). *La identificación. Seminario 9 [1961-1962]* (Para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires ed.). (R. R. Ponte, Trad.) Inédito.
- Lacan, J. (1966). *Écrits I*. Paris: Éditions du Seuil. « Coll Points »

- Lacan, J. (1977). *La Familia*. Buenos Aires: Ediciones Homo Sapiens.
- Lacan, J. (1983). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1ª ed.). (I. Agoff, Trad.) Barcelona, España: Paidós.
- Lacan, J. (1983). De la estructura como "inmixing" del prerrequisito de alteridad de cualquiera de los otros temas . En E. F. Córdoba (Ed.), *Lacan Oral* (R. Kenig, & J. M. Llorca, Trads., pág. 201). Buenos Aires, Argentina: Xavier Bóveda.
- Lacan, J. (1984). El Atolondradicho. *Escansión* (1), 17-69.
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 7: La Ética del psicoanálisis* (1ª, 1ª reimpresión ed.). (D. S. Rabinovich, Trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1989). *R.S.I (1974-1975)*. (R. R. Ponte, Trad.) Buenos Aires: Versión Crítica para circulación interna EFBA.
- Lacan, J. (1991). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. En *Intervenciones y Textos 2* (D. S. Rabinovich, Trad., 2ª ed., págs. 115-144). Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1991). El número trece y la forma lógica de la sospecha. En *Intervenciones y textos 2* (J. Sucre, & J. L. Delmont, Trads., 2 ed., págs. 7-25). Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1992). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 17: El Reverso del psicoanálisis* (1ª ed.). (E. Berenguer, & M. Bassols, Trads.) Buenos Aires-Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (1993). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (6ª reimpresión ed.). (J. L. Delmont-Mauri, & J. Sucre, Trads.) Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1995). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 1: Los escritos técnicos de Freud* (9ª reimpresión ed.). (R. Cevasco, & V. Mira Pascual, Trads.) Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1995). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 20: Aun* (3ª reimpresión ed.). (D. Ravinovitch, Delmont-Mauri, & J. Sucre, Trads.) México: Paidós.
- Lacan, J. (1998). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón después de Freud. En *Escritos 1* (T. Segovia, Trad., 19ª ed., Vol. 1, págs. 473-509). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2001). L'étourdit. En J. Lacan, *Autres écrits* (págs. 449-495). Paris: du Seuil.
- Lacan, J. (2002). *La lógica del fantasma [1966-67]* (Documento de trabajo. Escuela Freudiana de Buenos Aires ed.). (C. Ruiz, Trad.) Inédito.
- Lacan, J. (2005). *De los nombres del padre* (1ª reimpresión ed.). (N. A. González, Trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2005a). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En J. Lacan, *De los nombres del padre* (N. González, Trad., 1 ed., págs. 11-64). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 10: La angustia*. (E. Berenguer, Trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). El sinthome (1ª ed.). (N. González, Trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007). El seminario sobre "La carta robada". En *Escritos 1* (A. Suárez, Trad., 19ª ed., Vol. 1, págs. 21-69). México: Siglo XXI.

- Lacan, J. (2007). Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to any Subject Whatever. En E. Donato, & R. Macksey, *The languages of Criticism and the Sciences of man: The structuralist Controversy* (40th anniversary Edition ed., págs. 186-195). Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Lacan, J. (2008). *Escritos 1* (2º edición revisada ed.). (T. Segovia, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008). *Escritos 2* (2, revisada ed.). (T. Segovia, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008) Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. (T. Segovia, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 231-310.
- Lacan, J. (2008). Acerca de la causalidad psíquica. En J. Lacan, *Escritos* (T. Segovia, Trad., 2ª edición argentina, revisada ed., Vol. 1, págs. 151-190). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (2009). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*. (N. González, Trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Leguil, F. (1989). Lacan avec et contre Jaspers. *Ornicar?* (48), 5-23.
- Lévi-Strauss, C. (1995). La eficacia simbólica. En C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (E. Verón, Trad., págs. 211-227). Barcelona: Paidós.
- Le Gaufey, G. (2007). *El notodo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas* (1ª ed.). (E. L. psychanalyse, Ed., & S. Mattoni, Trad.) Buenos Aires, Argentina: El cuenco de Plata.
- Le Gaufey, G. (5 de Agosto de 2010). Marcas en el hueso. *Página 12*.
- Le Gaufey, G. (2011). À la recherche d'un roc de la pensée. *Exposé au colloque «Lacan et les mathématiques»*, (pág. 10). Rouen: <http://web.me.com/legaufey>.
- Miller, J. A. (2000). *El lenguaje, aparato del goce* (1ª ed.). (S. E. Tendlarz, Ed., M. Giandinoto, M. Negri, M. Reynoso, P. Schnaidman, & S. Tendlarz, Trads.) Buenos Aires, Argentina: Colección Diva.
- Miller, J. A. (2002). *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo* (1ª ed.). (M. Reynoso, Trad.) Buenos Aires: Colección Diva.
- Miller, J. A. (2003). *La erótica del tiempo* (1ª ed.). (M. Antelo, Trad.) Buenos Aires: Tres Haches.
- Miller, J. A. (2005). *De la naturaleza de los semblantes* (1ªed. 1ª reimpresión ed.). (N. A. González, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Miller, J. A. (2006). *La experiencia de lo real en la cura analítica* (1ª 2ª reimpresión ed.). Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2007). *Une lecture du Séminaire D'Un Autre à l'autre. La Cause freudienne* (67), 99-131.
- Miller, J. A. (14 de enero de 2009). *Cosas de finura en psicoanálisis*. Recuperado el 18 de 2010 de Febrero, de AMP / WAP Asociación Mundial de Psicoanálisis: <http://www.wapol.org>
- Miller, J. A. (2011a). *Troisième séance du Cours*. En *Le Cours de Jacques Alain Miller*. París: Orientation lacanienne III, 13.
- Miller, J. A. (2011b). *Quatrième séance du Cours*. En *Le Cours de Jacques Alain Miller*. París: Orientation lacanienne III, 13.

- Ogilvie, B. (2000). *Lacan. La formación del concepto de sujeto (1932-1949)* (1° ed.). (I. Agoff, Trad.) Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Porge, E. (2001). *Jacques Lacan, un psicoanalista* (1ª ed.). Madrid: Síntesis.
- Rabaté, J.-M. (2007). *Lacan literario. La experiencia de la letra* (1 ed.). (A. Dillon, Trad.) México: Siglo XXI.
- Rodríguez Ponte, R. (2009). Respuesta a cuestionario. *Cuadernos Sigmund Freud*.
- Roudinesco, É. (1994). *Lacan, Esbozo de una vida, historia de un pensamiento* (3ª reimpresión ed.). (T. Segovia, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schrag, C. O. (1970). Heidegger on Repetition and Historical Understanding. *Philosophy East and West*, 20 (3), 287-295.
- Soler, C. (2004). *La repetición en la experiencia analítica*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Manantial.
- Soler, C. (2010). La repetición bajo transferencia. *Seminario Internacional de Psicoanálisis*. Medellín: Escuela de psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano.
- Vassallo, S. (2008). *Escribir el masoquismo* (1ª ed.). Buenos Aires: Paidós.
- Vicens, A. *Del revés de la trama a la repetición del trazo*. Seminario del Campo Freudiano de Barcelona. Recuperado el 10 de noviembre de 2008. En portugués: "A trama de O avesso da psicanálise", *Latusa*, núm. 13, pàgs. 37-56.
- Yankelevich, H. (2009). El inconsciente en Freud y el inconsciente en Lacan. Apuntes para un estudio no epistemológico. *Cuadernos Sigmund Freud* (26).
- Žižek, S. (1994). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood* (1 ed.). (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Nueva Visión.