



REVISTA DE PSICOANÁLISIS
école lacanienne de psychanalyse
Número 6 / Montevideo 2020

ISSN: 1510-2289

Comité Editorial:
carlos arévalo plá,
Gustavo Castellano,
Mauro Marchese,
Diego Nin,
Marcelo Real

Armado y maquetación: Micaela da Silveira
Ilustraciones: Marcelo Piriz Chocko Artista Espacial

Impresión: Mastergraf
Edición amparada en el Decreto
218/996 (Comisión del Papel)
Depósito legal:

contacto@revistanacate.com
<http://www.revistanacate.com/>

 Ñacate. Revista de la école lacanienne de psychanalyse

Índice

Presentación..... 5

Onirocríticas de la experiencia y la experimentación..... 9

¿Oneirogmôs freudiano? Sueños eróticos. Un recorrido sinuoso 11

Gonzalo Percovich

Esto no es un sueño..... 25

carlos arévalo plá

Los sueños sueltos de la identidad 43

Mayra Nebril

Soñar para Freud – Soñar con Kafka - Despertar 59

A propósito de los sueños propios en Félix Guattari

Rodolfo Biquez

Onirocríticas de la sensación 83

Marcelo Real

Un mundo sin paredes. Diarios nocturnos..... 107

Gustavo Castellano

Guerras y capital..... 121

Clausewitz no conocía el objeto (a) 123

Marcelo Real

Clausewitz y el pensamiento del 68..... 131

Éric Alliez y Maurizio Lazzarato

Por otros medios..... 153

Magdalena Filgueira

Zoológicos humanos 159

Diego Nin

Suprimir la agonía 175

Marie-Magdeleine Lessana

Presentación

PRESENTACIÓN

¡Los sueños otra vez! Sí, volvemos sobre lo trillado, no para redundar, sino para cuestionar: oniro-crítica, digamos. El estereotipo: a eso apuntamos. De lo que el psicoanálisis está plagado. Los textos que aquí publicamos no tendrían el menor sentido si, de una manera u otra, no discutieran el funcionamiento de algunos lugares comunes que se reproducen en el “dispositivo analítico”.

Como cualquier dispositivo, todo está allí montado para conjurar el acontecimiento, la novedad. No importa qué se diga, aun cuando el tema sea de lo más candente: que no pase nada, que nada se conmueva –Lacan mismo lo recalca al comienzo de su seminario sobre el acto. De allí que el psicoanálisis, tanto en intensidad como en extensión, funcionando como un “dispositivo”¹ constituya un ensamblaje listo para mantener el orden de los fenómenos, el curso normal de los hechos, es decir, que lo que se dice se reduzca a todo lo ya sabido, a lo que ya ha sido enunciado por alguna autoridad: que todo pase por la grilla de lo ya escrito, que ninguna nueva enunciación salga a nuestro encuentro y nos haga pensar. En tal dispositivo la diferencia se vuelve amenaza; lo mejor es que no pase nada, que sigamos con la misma somnolencia. El retorno de lo mismo, de la identidad, sin miras en los puntos de singularidad. Así las cosas, lo que en un momento había desestabilizado cierto arreglo previo o pulverizado cierta disposición anterior, se pretende que sea norma inamovible, perpetua o, al menos, perdurable.

Están aquellos a quienes les encanta sentenciar lo que conviene y lo que no conviene al psicoanálisis, ¡a la doctrina! Que tal autor sí, que tal cosa no.

1 Hemos encontrado que la expresión, hoy en boga, se remonta a Althusser, quien entendía el “dispositivo de la cura” como una situación experimental comparable a los montajes experimentales de las ciencias experimentales conocidas. Cf. Louis Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, PUF, Paris, 2014, pp. 297-299.

La imagen dogmática que se tiene del análisis... Cuando se nos dice qué es el campo analítico, a menudo, lo que se hace es trazar una frontera disciplinaria. Aun cuando se defiende que el psicoanálisis no es una disciplina. Se controla, se disciplinariza. Controlar que las cosas no pasen de cierto nivel de intensidad, que no nos afecte tanto. ¿Pero qué demonios se quiere preservar? ¿Qué grietas se pretende evitar?

“¿Qué tiene que ver esto con el psicoanálisis?”. Estribillo que se escucha a menudo cuando uno cualquiera intenta decir algo en público de cierta forma que no se asemeja a la que se espera, allí donde lo que se muestra no tiene relación con lo que se lee o escucha. Que podamos reconocer: que todo lo que se presente pueda ya reconocerse, y lo que no se reconoce, lo que efectivamente sale a nuestro encuentro, quede por fuera del campo (freudiano). Linda jugarreta del dispositivo.

Al psicoanálisis no se lo reconoce, no se lo ve en aquello que se dice. Aunque para algunos rompa los ojos, para otros nada. Si eso sucede, ¿será porque no pertenecemos, al menos por el momento, al mismo régimen de evidencias, porque no tenemos las mismas maneras de ver? ¿Acaso compartimos la misma experiencia política, psicoanalítica? Seguramente gozamos de otra sensibilidad. ¡Pues quién dice que nuestros cuerpos deban estar afectados por una misma forma de ejercicio del análisis! Al decir de Lacan: cada analista debe reinventar el psicoanálisis. Y si es cierto que el psicoanálisis tiene algo que ver con las artes de vivir, ¿por qué habríamos de llevar la misma forma-de-vida? ¿Acaso el análisis puede reducirse a un único modo de praxis, fisura, existencia?

Ahora bien, ¿cuáles son los clisés sobre el sueño que, en definitiva, se cuestionan en este número? El sueño como propiedad privada, como realización de deseo (infantil), como parte de una novela meramente familiar. La ausencia de toda lógica de los sueños, la predominancia del tiempo pasado en detrimento de la actualidad o el futuro próximo, la preeminencia de la lectura literal. Que todos los sueños sean a interpretar (fiebre hermenéutica), que estén provistos de sentido (sexual), o incluso que deban analizarse sin más, o mejor, que deban analizarse al estilo freudiano o lacaniano. Equiparar al sueño con la locura, erigirlo en vía regia al inconsciente se nos presenta demasiado apresurado.

Pero no se trata de ser prescriptivos: por un lado, agotaría la dimensión enigmática del sueño; por el otro, la diversidad de sus análisis. En las variadas recopilaciones de sueños que aquí se mencionan, se verá que no todo el

mundo da el mismo valor a sus sueños, que cada quien hace cosas diferentes con ellos: los desestima, los descifra, los olvida, los guarda en su recuerdo, o bien los transcribe, los colecciona, los pinta, experimenta con ellos.

Experiencia onírica y experimentación con los sueños, dimensiones próximas, aunque irreductibles, destacadas por Foucault y por Deleuze/Guattari, respectivamente. Experiencia imaginaria, o bien de iluminación o de sensación... y hasta de subversión. Siempre implicando alguna metamorfosis o transformación (animal, kafkiana, sin nombre). Experimentación con la escritura y la pintura de los sueños, con sus signos de lenguaje o de placer. De allí que Marcelo Piriz haya sido el primer lector de estos textos sobre sueños. Con su arte espacial ha pasado a otro registro los efectos de esas lecturas, haciendo visible otro modo de lo decible.

Lo cierto es que hay toda una micropolítica del sueño. Hoy podemos decir que la guerra, por ejemplo, no sólo cambia la forma de analizar (los sueños) sino la manera misma de soñar, pues esta no es ajena a la vida política y social. Entre las premoniciones de los acontecimientos por venir, y el retorno de los deseos del pasado, hay toda una especie de onirocrítica del presente. ¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar desde el cual soñamos? ¿Qué es pues precisamente este presente al cual pertenecen nuestros sueños? ¿Cuál es su actualidad? ¿Y qué produce el hecho de que soñemos con ella?

Es justamente sobre dicha actualidad, la nuestra, que se interrogan el resto de los artículos que conforman este número: sobre sus diversas guerras de clase, de sexo, de raza, o incluso —para decirlo en términos de Guattari— sobre sus “guerras de subjetividad”².

Es por ese sesgo que nuestro horizonte se une a la subjetividad de nuestra época. ¿Quién puede cuestionar que los psicoanálisis no hayan estado profundamente marcados por las guerras dentro y fuera del Estado? Sus efectos desplazaron sus síntomas, renovaron sus conceptos, sus geografías trazaron. Pero eso no es cuestión del pasado. La guerra sigue estando en curso, variada en forma y discurso. Pero nuevamente se trata de una evidencia, es decir, una visión en común que no busca argumentar, convencer ni demostrar.

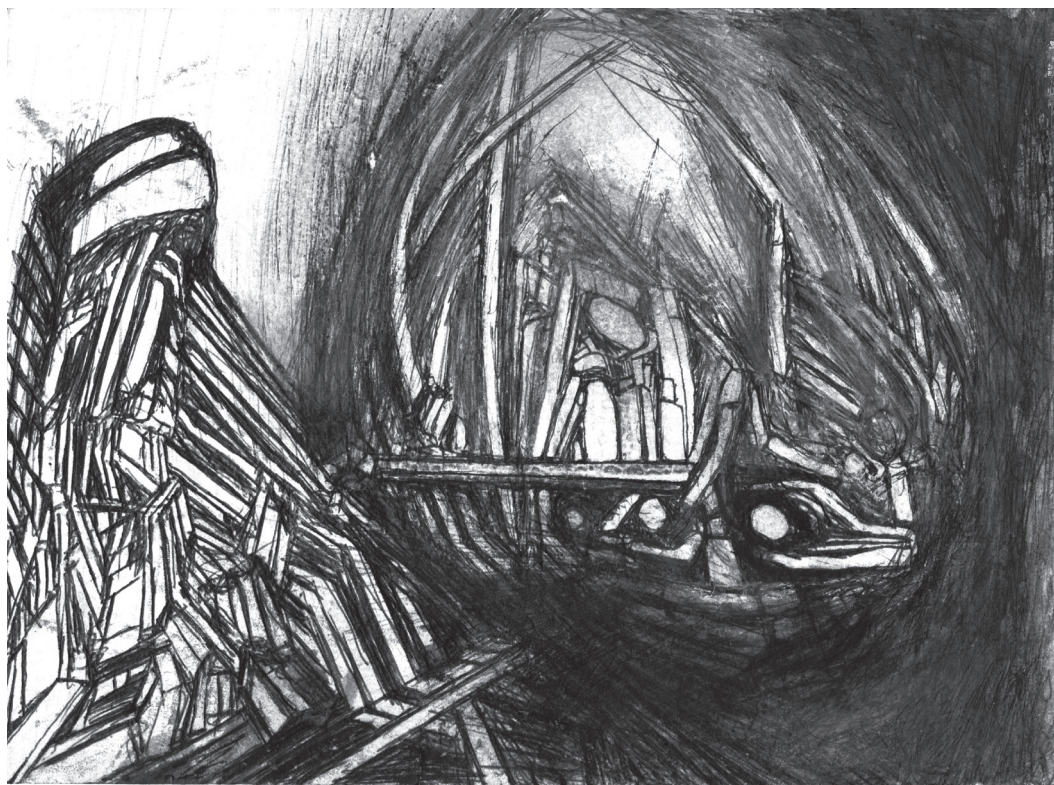
Se nos ha vuelto patente cómo en medio de ciertas experiencias-experimentaciones de lucha de los movimientos, el cuerpo y el lenguaje, sus

2 Jean Oury, Félix Guattari, François Tosquelles, *Pratique de l'institutionnel et politique*, Ed. Matrice, Vigneux, 1985, p. 53.

gestos y sus viajes, son llevados hacia un límite que nadie podía imaginar. Se producen allí nuevos comunes, nuevas formas de vida, nuevos modos de subjetivación. Otros espacios también: plazas, calles, bosques ocupados. El psicoanálisis que se desentiende de eso, ¿no se vuelve ciencia, clínica, pastoral? Situar el análisis entre los discursos de las guerras: hete aquí nuestra forma de conjurar.

Onirocríticas

DE LA **experiencia** Y LA **experimentación**



¿Oneirogómô Un freudiano? recorrido sinuoso SUEÑOS ERÓTICOS

Gonzalo Percovich¹

"...habría que hacer todo un estudio sobre el sueño como aleturgia"²

"La historia del sueño queda aún por escribirse"³

Decir algunas palabras acerca de los sueños eróticos. ¿Qué sería un sueño erótico? ¿Quién sino cada soñante estaría autorizado a nombrar a alguno de sus sueños de esa manera? Una definición que resiste a cualquier tipo de generalización. Aun así, también es posible decir que en cada época se intentó dar cuenta de ese tipo de sueños conmovedores que muchas veces perturban al soñante. ¿Sueños habitados por Eros o Afrodita? ¿Sueños voluptuosos? ¿Sueños diabólicos? Y, seguramente, muchas otras maneras de nombrarlos. Una experiencia subjetiva tan singular como compartida, en el sentido de que incitó a poetas, a filósofos, a escribir y tratar de dar cuenta de ellos de diversas maneras. Y, en este sentido, si seguimos la peripecia inaugurada por Michel Foucault acerca de lo que dio en llamar una genealogía del hombre del deseo, comenzando por la experiencia antigua de *las aphrodisia*, los sueños sexuales del libro de Artemidoro se presentan como verdadero testimonio del trato asignado a la vida erótica en los tiempos de la Antigüedad tardía. De ese modo, no sin asombro para el lector contemporáneo, en dicho texto podemos leer que, si un hombre político sueña que coge con su madre, seguramente ello será de buen presagio ya que la madre simboliza la patria o la tierra. Unirse a ella en sueños confirma que sus próximas acciones estarán bien rumbeadas. Los ejemplos son múltiples y apuntan en la misma dirección. El mensaje que revela el sueño se centrará en vaticinar el destino social del soñante. De allí que haya una clara continuidad entre vida sexual

1 Texto presentado en el Coloquio *Après «Les Aveux de la chair». Généalogie du sujet, généalogie de la psychanalyse chez Michel Foucault*, Paris, 18-19 de enero de 2019.

2 Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos*, Curso en el Collège de France, (1979-1980), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, p. 67.

3 Walter Benjamin, *Rêves*, Édité et postfacé par Burkhardt Lindner, Le Prometeur, Éditions Gallimard, France, 2009, p. 76. (la traducción es mía).

y vida social en su conjunto. Las uniones sexuales (*synousia aphrodision*) representadas en dichos sueños no tendrían ninguna connotación especial con respecto a los otros descritos en el texto de Artemidoro. John Winkler, tomando esta dimensión, lo dice de otra manera. Afirma que: “[Artemidoro] supone que la gente realiza actividades sexuales de todo tipo de la misma forma que come, hace ejercicios y se baña una vez por día.”⁴

Sueños sexuales que designan el destino

Entonces, a partir de esta afirmación, inicié una búsqueda de los hilos que fueron tejiendo la trama de dicha conclusión. Sueños afrodisíacos que revelaban esa singular continuidad. La afirmación era lo suficientemente provocadora como para no dejarla caer. Y, en ese sentido, Foucault se encarga rápidamente de poner en tensión dicha conclusión con el modo de lectura de los sueños inaugurado por Freud⁵. Un modo, este último, de sostener la relación entre sueño y sexualidad lo suficientemente disímil. Foucault dirá que, a diferencia de la *Onirocrítica* antigua, en la onirocrítica freudiana hay discontinuidad de naturaleza entre lo sexual o, en todo caso, entre el deseo y lo social⁶. Se trataba entonces de seguir esa pista para ver de qué modo esa tensión se sostenía. A primeras vistas, se podía afirmar que en la *Onirocrítica* antigua, esa manera de tratar los sueños eróticos (*synousia aphrodision*) estaba claramente localizada en un tiempo histórico bien definido. Ninguna pretensión de erigirla en un fundamento universal. ¿De qué modo se llega a ella? Varios son los hilos que tejen esa afirmación, y Foucault los aborda de manera exhaustiva. No se ahorra ningún elemen-

4 John J. Winkler, *Las coacciones del deseo, Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*, Traducción Horacio Pons, Manantial, Argentina, 1994, p. 39.

5 Teresa De Lauretis señala que en cierto momento Foucault pretende desmarcarse del psicoanálisis y, en ese sentido, en “*La inquietud de sí*” (1984), al analizar la *Onirocrítica* de Artemidoro, Foucault no hace ninguna mención a la *Traumdeutung*. Cf. T. De Lauretis, “Sexualité: biopouvoir ou Trieb?”, en *Foucault*, Éditions de l’Herne, Paris, 2011, p. 365. Seguramente un asunto de fechas de publicación de los cursos y libros, ya que sí lo hará en su curso *Subjectivité et vérité* publicado en francés en 2014. Aun así, ya se había publicado el libro de J. Winkler (*The Constraints of Desire, The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Routledge, New York and London, 1990) donde dedica un capítulo de su libro a marcar diferencias entre las dos *Onirocríticas*. De allí siguieron trabajos al respecto: por ejemplo, el de Sandra Bohringer, entre otros.

6 M. Foucault. *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France. 1980-1981, édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par Frédéric Gros, Fontana par Frederic Gros, Gallimard/Seuil/EHESS, coll. Hautes Etudes, Paris, 2014, cours du 21 janvier 1981, p. 60.

to que pueda tener un valor singular en dicha conclusión. Por mi parte, tomaré sólo algunos de ellos, a mi entender destacables, para sopesar el estatuto de esos sueños.

El sueño funciona como un virus.

P. B. Preciado

El texto de oniromancia referido parte del postulado de que la función del sueño es vaticinar el futuro próximo del soñante. Dicho postulado atravesará toda la obra; y, por esa vía, Artemidoro va a apelar a un procedimiento interpretativo muy singular. Más que hacer una interpretación del sueño, realizará una labor de *krinein*⁷, entendiendo dicho término como juicio, el cual en el texto de Artemidoro deriva en un cierto tipo de juicio valorativo, en el sentido de que, si la imagen está en conformidad con una serie de criterios (*stoikheia*) que regulan el accionar de la vida social (*physis, nomos, ethos, onomata, techné* et *kronos*)⁸, el soñante gozará de un buen destino. De ese modo, en la labor de descifrado de los sueños, es introducido el rudimento de un código ético, puntual⁹, poco estructurado, pero que delimita un campo de acción en el proceder del sujeto en juego. Y, junto a ello, el elemento que pauta el proceder del oniromántico es una clasificación de sueños que pretende distinguir la sustancia nodal de cada sueño. Si el destino del soñante está en juego, habrá que sopesar la calidad de cada sueño experimentado.

Los sueños no tendrán todos el mismo estatuto. Algunos seguramente tendrán más valor profético que otros. Así, dos tipos de sueños: *enypnia* y *oneiros*. Los *oneiros* serán los que se presentan como portadores de un mensaje relevante ya que los mismos “muestran lo que es (to on eirei: lo que

7 Término griego que posee diferentes acepciones a partir del contexto donde aparece. *Krinein*: separar, distinguir, juzgar, explicar. El adjetivo *kritikós* hace alusión a algo o a alguien que juzga, que separa, que distingue. En lengua indoeuropea, la raíz *krn* denota la acción de cortar, separar. En Louis Gernet. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Appendice III : La désignation du jugement : dikazein et krinein. L'évolution de l'humanité*, Albin Michel, Paris, 2001, hay una referencia a Iliada V; 150, donde '*krinein*' se entiende como interpretación de sueños. (p. 446) [‘Los dejó allí y marchó en pos de Abante y de Políido, hijos de Euridamante, el anciano intérprete de sueños (*oneiropoloio gerontos*). Al partir, el anciano no les había interpretado los sueños (*ekrinat' oneirous*). Iliada, V. 150, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1991, p. 194.].

8 Al respecto, ver Jean-Marie Flamand. *Recherche sur la causalité dans les Oneirokritika d'Artémidore: la théorie des six stoikheia*, en *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études*, éditées par Christophe Chandezon et Julien du Bouchet, Les Belles Lettres, coll. 'L'âne d'or', Paris, 2014, p. 107.

9 Foucault precisa que, en este caso, no es un catálogo de prohibiciones y autorizaciones como en la experiencia cristiana de la carne y la experiencia moderna de la sexualidad. Cf. M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit, p. 79.

dice el ser). Ellos expresan lo que está inserto en la trama inevitable del tiempo, de aquello que está en el futuro, lo inscrito en el desarrollo general del orden del mundo."¹⁰ La labor de *krinein* se realizará sólo ante estos sueños, conformando así escenas de un carácter vívidamente social. En contrapartida, los *enypnia* sólo revelan el estado del cuerpo que el alma acoge en el tiempo presente y, elemento a destacar, los mismos manifiestan los excesos, los apetitos, aversiones y pasiones (*pathos*) del soñante.

Siguiendo esta escueta definición, podríamos pensar que los sueños sexuales se ubicarían allí donde el compromiso corporal del soñante toma relevancia, donde las apetencias del sujeto irrumpen. Pero, precisamente, los célebres sueños sexuales (*aphrodisia*) del libro de Artemidoro, están ubicados como *oneiroi*. Y, en este caso, la descripción de las diversas posiciones sexuales entre los personajes de las escenas oníricas es de una sobriedad remarcable: nada de caricias, ni de combinaciones complicadas, nada de fantasmagorías; Escenas pobres, esquemáticas, sexualmente descoloridas. Lo relevante de dichas escenas será solamente el modo en que se juega el acto sexual entre los personajes. De allí se vaticinará qué sucederá en lo inmediato de la vida social del soñante. De las variadas escenas sexuales descritas, una de ellas mantiene una jerarquía singular: la posición activa del hombre. Elemento a destacar ya que la continuidad entre vida sexual y vida social no describe un abanico tan amplio de posibilidades del acontecer erótico.

Entonces, dos hilos de esa trama: la clasificación de sueños y la labor de *krinein*, configuran un campo lo suficientemente definido. La articulación entre procedimiento y fin principal del sueño da como resultado una situación de tipo social. Bastaba con acceder a ese modo de procedimiento para concluir en la afirmación planteada al inicio (vida sexual y vida social en continuidad). En ese sentido, si los sueños sexuales eran identificados como *oneiroi*, éstos hablarían del decurso de los acontecimientos y la vida sexual sería una dimensión más en ese devenir. La vida sexual estaba inserta en una trama temporal. Las uniones sexuales eran una de las tantas uniones (*synousia*) que hacían lazo social.

Algunos sueños eróticos de los clientes

Ahora bien, Artemidoro declara que en su práctica cotidiana muchas veces se enfrenta a cierta diatriba a la hora de descifrar sueños eróticos. Afirmará que muchos de los sueños eróticos relatados por sus clientes son *enypnia*

10 M. Foucault, *Subjectivité et vérité*. op.cit., p. 56.

y no *oneiroi*¹¹ y que frecuentemente cayó en el error de interpretar un *enypnion* como un *oneiro*. Y, en ese sentido, refiere al caso de un sujeto que declaró haber soñado que tenía relaciones sexuales orales con su esposa y, consecuentemente, el oniromántico le predijo un mal presagio por haber segregado improductivamente su semen. Sin embargo, Artemidoro fue informado de que ningún destino funesto cayó sobre el soñante, por lo que dedujo que el sueño revelaba solamente las costumbres sexuales habituales en el lecho matrimonial. En el relato del cliente, entonces, era imprescindible discernir que en el dormir, cuando la imagen erótica se hacía presente, no hubiese existido ningún tipo de tensión erótica (*erotikôs diakeimenos*) ni un deseo (*epithymos*) claramente dirigido hacia un amante¹². La apreciación era conclusiva. La posible conmoción erótica anulaba el valor predictivo del sueño. Ella está en el territorio de los *enypnia*, nunca en los *oneiroi*. Eros visita el mundo onírico de diversas maneras y Artemidoro jerarquiza sólo uno de ellos. A partir de allí, se instala una pregunta: la relevancia asignada a los *oneiroi*, ¿opacaba la presencia de esos *enypnia* eventualmente eróticos que destellaban un encendido tan particular? Estar en el territorio de los acontecimientos del mundo, ¿implicaba necesariamente una exclusión de la conmoción del soñante? Si el soñante queda encadenado a los acontecimientos del mundo, ¿poco importa lo que su cuerpo revele? Por lo pronto, dar cuenta de ello implicaba profundizar en estos sueños que quedaban tan radicalmente cuestionados. Su exclusión hacía también parte del postulado inicial donde vida sexual y vida social quedaban en continuidad.

Si nos atenemos al ejemplo dado por Artemidoro, lo que el *enypnia* revelaba era un comportamiento sexual habitual, presente, puntual, que invadía la experiencia onírica y, como contraparte, un sueño sexual *oneiro* revelaría un mensaje signado por una expectativa social, aun cuando ésta fuera muy tenue. De ese modo, se puede leer como ejemplo de sueños sexuales *oneiroi* en Artemidoro: “*Tener relación sexual con las prostitutas que están en los burdeles presupone una acción deshonrosa leve y un módico dispendio, porque los hombres al frecuentarlas se envilecen y al mismo tiempo ocasionan un gasto.*”¹³

Entonces, primacía de lo profético por sobre una posible lectura de los signos del cuerpo. ¿Habría allí entonces una deriva no tomada? Si Eros toma el cuerpo, el destino de esa experiencia, ¿transformaría al soñante por otro

11 Artemidoro, *La interpretación de los sueños. (Oniocrítica)*, Libro I, 1, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2002, p. 6.

12 Ibid., Libro IV, 59, p. 354.

13 Ibid., Libro I, 78, p. 111.

sesgo? Si éste fuera el caso, ello no quedaba esclarecido. Apenas se podía decir que de los *enypnia* se encargaban los médicos, en tanto había un compromiso corporal. Hipócrates, al darles un lugar en su tratado *Del régimen* los incluye como aquellos sueños que revelan los excesos (*hyperbole*) de plenitud o de evacuación de las sustancias del cuerpo. Y, por esa línea, si los mismos repiten las acciones del día, indicarían el buen estado de salud del paciente. Como contraparte, si se opusieran a las mismas, ello indicaría “un trastorno en el cuerpo, si el combate es violento, un trastorno violento, si fuera moderado, un trastorno más débil.”¹⁴ En los *enypnia* existe un combate a librar, más que un mensaje alegórico. De ese modo, el médico asentía a la presencia de una conmoción corporal, pero su modo de abordarlos no implicaba acoger a Eros tal como éste se hiciera presente. Se trataba pues de reestablecer el equilibrio perdido por la conmoción de la experiencia onírica y, de ese modo, volver al soñante a un estado de equilibrio saludable. Un asunto de dietética.

Por su parte, Artemidoro define a los *enypnia* como sueños de estado y da un paso más. Afirma que en dichos sueños: “el enamorado cree necesariamente durante el sueño que está en compañía de los jóvenes que ama, el atemorizado ve lo que le espanta, y a su vez el hambriento supone que come, el sediento que bebe.”¹⁵ Sueños signados por los anhelos del soñante: necesidades vitales o deseos de algún tipo. Artemidoro agrega a la conmoción corporal el elemento deseante.

Onéirata erotiká

Los *enypnia* más que aparecer en los tratados filosóficos de pretensión prescriptiva, aparecen en la literatura, en las comedias y sátiras, descriptos con palabras propias del lenguaje popular. En el *Satiricón*¹⁶ de Petronio, Encolpio se ríe burlonamente de la interpretación de los sueños. En *Daphnis et Chloé* de Longus se puede leer: “sus sueños fueron solamente de amor (*onéirata erotiká*), de besar, de abrazos, y lo que no habían hecho durante el día, lo hicieron en sueños: se vieron acostados, desnudos, el uno próximo al otro.”¹⁷ O en *Las Nubes*, de Aristófanes: el autor comienza la comedia presentándola en las horas previas al alba donde Estrepsíades no logra conciliar el sueño a causa de

14 Hippocrates. *Du Régime IV ou des rêves*, Les Belles Lettres, Paris, 2003, p. 98. (la traducción es mía)

15 Artemidoro, op. cit., Libro I, 1, p. 7.

16 Petronio, *El Satiricón*, Cátedra. Letras Universales, Madrid, 1991, p. 56.

17 Longus *Daphnis et Chloé*. 2, 10, 1. Folio Classique, Gallimard, Barcelone, p. 48. (la traducción es mía)

las deudas, y su hijo Fidípides no hace más que soñar con caballos, objetos de su deseo (*oneiropolein*)¹⁸.

K. J. Dover se detiene a precisar las posibles variantes etimológicas del término *oneiropolein* y expresa que: “*Oneiropolein se emplea a propósito de aquellos que ven en sueños, pero oneirottein se emplea a propósito de aquellos que pierden su semen durante la noche, como sucede cuando se experimenta deseo y se imagina estar con su paidika*”¹⁹. Dover señala por este sesgo la singular relación entre imagen onírica deseante y polución nocturna. Y Artemidoro ubica también claramente esta relación para referirse específicamente a los *enypnia*. Al describir el efecto de las pasiones en el alma del soñante dirá que las mismas suscitan *oneirogmôî*²⁰. Este término griego significa al mismo tiempo sueño erótico y polución nocturna. La lengua griega agrupaba en el mismo término dos fenómenos. Las pasiones suscitan esas figuraciones singulares, distintas a las de los sueños sexuales *oneiroi*. Figuraciones de intensidad física, perturbadoras del alma. *Oneirogmôî* contrapuestos a los *oneiroi*. Este tipo de experiencia de carácter claramente erótico quedaba por fuera de la lógica predictiva. Foucault señala que dichos sueños tenían un carácter diagnóstico, y los denomina sueños de deseo. La expresión *oneirogmôî* escrita en las primeras páginas del libro de Artemidoro mostraba la complejidad del asunto en juego. Artemidoro no pasa por alto la relevancia de este tipo de sueño erótico. Jackie Pigeaud entiende que el punto clave del término *oneirogmôî*²¹ consiste en tomar en consideración tanto la imagen erótica, como su efecto en el cuerpo (polución). Jerarquizar solamente uno de los polos de tal fenómeno implicaría desconocer el problema de la interacción entre alma y cuerpo. Es Herófilo, quien describe el término de modo preciso. El médico alejandrino afirmaba que las imágenes eróticas no estaban necesariamente en el alma, sino que las mismas venían a alojarse en ella, siendo pura expresión de deseo, provocando la polución nocturna. De ese modo, Herófilo señala el rol que el deseo puede cumplir en la figuración onírica. Una figuración que provoca movimientos involuntarios en el alma y en el cuerpo. Incluir esa dimensión deseante implicaba entender el fenómeno corporal no como una mera descarga placentera. Al placer (*hedonê*) se unía el deseo (*epythimia*). Una deriva considerada en el texto de Artemidoro

18 *Oneiropolei t'hyppous*, Escolio 16, Las Nubes.

19 K. J. Dover, *Homosexualité grecque*, La pensée sauvage, Grenoble, 1982, p. 85. (la traducción es mía)

20 Artemidoro, op. cit., Libro I, 1, p. 7.

21 Cf. Jackie Pigeaud, «Le rêve erotique. La force du rêve» y «L'oneirogmos», en *Melancholia. La malaise de l'individu*, Manuels Payot, Paris, 2008, p. 217.

pero, a su vez, desestimada. La exclusión de dichos sueños eróticos, ¿se podría pensar entonces como una incipiente elisión del deseo que comenzaría en los tiempos tardíos de la experiencia antigua de las *aphrodisia*?

¿Oneirogmôs freudiano?

J. Pigeaud, luego de analizar exhaustivamente el término *oneirogmôs*, hará referencia al modo de abordaje de los sueños de Sigmund Freud. Nos recuerda que cuando Freud enuncia su hipótesis central acerca de que el sueño es una satisfacción de deseo, afirma que es Herófilo y no Artemidoro quien lo planteó inicialmente en la Antigüedad. Freud expresa:

Lejos de mí está el aseverar que ningún autor antes que yo haya pensado en derivar un sueño de un deseo [...] Los que asignan importancia a tales anticipaciones podrían mencionar, de la Antigüedad, al médico Herófilo, que vivió bajo el primer Ptolomeo. Según Büchsenschütz [...] distinguía tres clases de sueños: los enviados por los dioses, los naturales (que nacen cuando el alma se forma una imagen de algo provechoso para ella y que sobrevendrá) y los mixtos, que nacen por sí solos mediante aproximación de imágenes cuando vemos lo que deseamos.²²

Freud, para fundamentar su hipótesis, dice sostenerse en los sueños que llama simples, aquellos que revelan en las imágenes oníricas las pasiones más próximas al cuerpo. Tengo sed, sueño con beber. De allí los sueños de confort y los sueños de los niños. Freud apela a los sueños más simples, ligados a los apetitos corporales, a las necesidades físicas elementales, a las excitaciones sexuales más primarias. Una definición mucho más cercana a los *enypnia* que a los *oneiroi*. Freud resume su hipótesis central de esta manera: “*Con qué sueñan los animales, eso no lo sé. Un dicho cuya mención debo a uno de mis estudiantes afirma saberlo, pues pregunta: ¿Con qué sueña el ganso? y responde. Con maíz. Toda la teoría que ve en el sueño un cumplimiento de deseo está contenida en estas dos frases.*”²³ Su apuesta doctrinal, que sin duda luego se complejizará y emprenderá otros rumbos, parte de un postulado que se acercaría significativamente al modo de concebir los *enypnia* en la Antigüedad tardía.

Entonces bien, a partir de este breve recorrido, ¿podríamos apreciar una franca disparidad en el modo de concebir los sueños entre Artemidoro y

22 Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños” (1900 [1899]), *Obras completas*, Vol. IV, tr. José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2001, p. 151.

23 Idem.

Freud? ¿Entendiendo la continuidad entre vida sexual y vida social de parte de Artemidoro y discontinuidad entre el deseo y lo social, de parte de Freud? Hay diferencia en el modo de concebir el origen y destino de los sueños. Por la parte de Artemidoro, partir de la pretensión de hacer una lectura del futuro mediato del soñante, ubica su labor en un campo de expectativas sociales bien definido. La grilla con que lee los sueños es un código social, muy precario, pero que dirige claramente el valor que los sueños puedan tener, y en ese gesto los *enypnia* quedan excluidos. La continuidad entre vida sexual y vida social está pautada por la grilla interpretativa que moldea los mensajes a revelar. Por la parte de Freud, será el sueño como satisfacción de deseo lo que primará como enunciado central, y de algún modo ello parece acercarlo a la sustancia de los *enypnia*. ¿*Oneirogmôî* freudiano? Pero, a su vez, compararlos así, de modo tan directo, podría ser simplificador y reduccionista en el sentido de desestimar las configuraciones históricas que sostienen cada propuesta. Por lo pronto, si nos atenemos al planteo de Foucault, implicaría desconocer la brecha entre la experiencia antigua de las *aphrodisia* y la experiencia moderna de la sexualidad.

Hemos visto la constitución de territorios existenciales a través de los sueños.

Barbara Glowczewski

Senderos que se bifurcan

Llegado este momento conclusivo de mi búsqueda, algo me hacía dificultad al momento de apreciar el recorrido sinuoso que había emprendido acerca de los llamados sueños eróticos. Era de mi interés apreciar las diferencias, la sustancia que los conformaba, la relación entre cuerpo y alma que hacían posible su singular presencia en la vida del soñante. Pero, a partir de una observación de Foucault, mi apuesta de búsqueda se ponía en cuestión. La cita del filósofo decía así:

Un rasgo a notar ya que marca todo el análisis del sueño sexual en Artemidoro. En primer lugar, el soñante está siempre presente en su propio sueño; las imágenes sexuales que Artemidoro descifra no constituyen nunca una pura y simple fantasmagoría de la cual el soñante sería el espectador y que se desarrollaría bajo sus ojos, pero independientemente de él. Él toma siempre parte en ello, y a título de actor principal; eso que ve, es él mismo en su actividad sexual: hay superposición exacta entre el sujeto soñando un acto y el sujeto del acto tal como es visto en el sueño²⁴.

24 M. Foucault, *Rêver de ses plaisirs. Sur l'Onirocritique d'Artémidore, Dits et écrits IV* 1980-1988, Éditions Gallimard, NRF, Paris, 1994, p. 479. (la traducción es mía).

Entonces, para Foucault, era la superposición exacta entre el personaje principal del sueño y el soñante lo que hacía a la pieza esencial de su búsqueda. Era la cuestión de un sujeto en juego lo que destacaba. ¿De qué sujeto se trataba en la experiencia antigua de las *aphrodisia*, en ese caso? Un asunto complejo a abordar, pero en relación al sueño sexual (*oneiros*) afirmará que es la posición del soñante como sujeto de acción lo que está en juego. Expresará que dicho sueño dice, en la pequeña dramaturgia de la penetración y de la pasividad “*el modo de ser del sujeto, tal como el destino lo ha preparado*.”²⁵ Un sujeto definido por su actividad²⁶. Un modo de existencia que conformaba al sujeto. Así, la superposición exacta entre el personaje principal del sueño y el soñante efectuaba un deslizamiento desde la experiencia onírica al acontecer de la vida del soñante. Y es por esa vía que vida sexual y vida social quedan en clara continuidad.

De ese modo, podemos afirmar que, en cierto momento de su análisis, Foucault deja a un lado la experiencia onírica en sí, para dedicarse a revelar los principios éticos de las *aphrodisia* (principio de isomorfismo y principio de actividad)²⁷. Es eso lo que lee en el texto de Artemidoro. Y, de ese modo, la Oniocrítica antigua es para él un documento excepcional para apreciar principalmente el trato a la sexualidad en los tiempos de la Antigüedad tardía²⁸. Cuando se refiere a la disparidad entre la Oniocrítica de Artemidoro y la *Traumdeutung* freudiana, lo hará simplemente para marcar de qué modo, en el tiempo de la experiencia moderna, la verdad del sujeto queda referida íntimamente a la sexualidad, a diferencia del tiempo de las *aphrodisia* donde la verdad del sujeto es política y social. Pero, en ese sentido, es

25 Ibid., p. 485. (la traducción es mía)

26 “Constituer une sorte de morale qui fût une esthétique de l’existence”, M. Foucault, À propos de la généalogie de l’éthique. Un aperçu du travail en cours, *Dits et Écrits*, IV, NRF, Gallimard, 1994, p. 385.

27 M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, op. cit., Leçon 28/1/81, p. 79. En la lección del 4/2/81, Foucault señala que existe un nuevo giro en los principios reguladores y organizadores de la percepción ética de las *aphrodisia*, como preparación de la moral cristiana. La nueva ética sexual sería una sobrevaloración del matrimonio y una relación física, sexual únicamente conyugal y hedonísticamente neutralizada. (p. 106) El principio del continuum socio-sexual, coronado por la relación conyugal en el matrimonio, se sustituirá por un principio de localización exclusiva de la relación sexual en la conyugalidad. (p. 105). Asimismo, en la lección del 1/4/1981, Foucault habla de la emergencia del deseo, donde la unidad (acto-deseo-placer) queda dislocada dando relevancia al deseo (p. 291)

28 De forma similar para J. Winkler. Dicho autor hace énfasis en que la identidad sexual no organiza a la persona, sino que es periférica a los objetivos y fines sociales. Ver J. Winkler, op. cit., p. 56.

esencial destacar que el sujeto de la experiencia moderna de la sexualidad es bien distinto al de la experiencia antigua. Asimismo, si nos atenemos al punto central donde ubica dicha disparidad, se remitirá mucho más al modo de hacer del sujeto con el sueño -y de allí al modo de tratar su vida sexual- que al estatuto que cada uno de los sueños tenga.

Es en ese punto donde surge una diferencia entre mi búsqueda y lo que el filósofo señala. Por mi parte, yo había estado abocado a la erótica en los sueños -de ahí el interés por aquellos que quedaban excluidos- y Foucault a explorar la genealogía de la sustancia ética; en ese sentido, los sueños eróticos *enypnia* no le eran relevantes ya que los mismos entraban dentro de la dietética de los placeres. Sueños que engañaban ya que el *pathos* allí en juego descentraba al soñante de un posible domino de sí.

Erótica onírica cristiana

Entonces bien, ¿qué destino tendrán este tipo de sueños eróticos (*enypnia*)? Entiendo que será en la experiencia cristiana donde los movimientos involuntarios provocados por dichos sueños, tanto en el alma como en el cuerpo, cobrarán relevancia. Y en ello dicha experiencia constituye un tiempo ineludible a abordar para apreciar los giros de una voluntad que vuelca sus efectos en la vida onírica.

Pero, en los tiempos del cristianismo, ya no será solamente un asunto del cuerpo y del alma, sino de la carne. Los textos de San Agustín y de Casiano, aun en sus diferencias, parecen retomar en otro contexto algo de lo que en esos sueños eróticos estaba en juego. Foucault señala, a propósito del combate por la castidad en los escritos de Casiano, que la última etapa de dicha labor suponía “*desembarazarse de la implicación onírica (de lo que puede haber de deseo en las imágenes sin embargo involuntarias del sueño)*.”²⁹ De ese modo, la polución nocturna devenía el analizador de la concupiscencia. Pero ya previamente, cuando Foucault mencionaba los llamados sueños de deseo (*enypnia*) en el texto de Artemidoro, hacía referencia a la noción de virtud. Recordaba que, según Plutarco, sólo las almas virtuosas lograban librarse de estos sueños. Plutarco afirmaba que el liberarse de las opiniones y leyes en la noche permite que se despierten en los soñantes lo que tienen de inmo-

29 M. Foucault, “La lucha por la castidad”, en Ph. Aries, A. Bejin, M. Foucault, *Sexualidades occidentales*, Paidós Studio, Bs. As., 1987, p. 43.

ral y licencioso.³⁰ Por su parte, Tertuliano³¹, considerado el primer teólogo cristiano del sueño³², afirmará que el sueño es lo propio del hombre³³ y, en ese gesto, incluye todo tipo de sueños, donde hay un lugar relevante para los sueños lujuriosos, los cuales habrá que combatir. Los definirá entonces como sueños vanos, perturbadores, lúbricos e inmundos (*vana et frustatoria et turbida et ludibrosa*)³⁴.

Asimismo, será a partir de la experiencia cristiana de la carne que decir la verdad de sí mismo se volverá una exigencia³⁵, y en ello este tipo de sueños será un elemento esencial a confesar, ya que serán considerados como la parte oscura de sí³⁶. Según Daniele Lorenzini, J. P. Vernant observa que

30 En Plutarco, "Como percibir los propios progresos en la virtud", citado por M. Foucault, en "Rêver de ses plaisirs. Sur l'Onirocritique d'Artémidore", op. cit., p. 469. Del mismo modo, en Platón, *República*, IX, 571c

31 Tertuliano "De anima", capítulos XLV a XLIX.. Según Jacques Le Goff, Tertuliano habría utilizado frecuentemente el tratado (perdido) sobre los sueños de Hermippus de Berytus, contemporáneo de Adriano, el cual ha sido probablemente una fuente importante para Artemidoro. En Jacques Le Goff, *Le Christianisme et les rêves II-VII siècle. Un autre Moyen Âge*, Éditions Gallimard, Paris, 1999, p. 711.

32 Según Tertuliano, hay tres categorías de sueños: los que provienen del poder de los demonios maliciosos, los que son enviados por Dios, y aquellos que surgen de la actividad del alma misma. En Gisèle Besson et Jean-Claude Schmitt, *Rêver de soi. Les songes autobiographiques au Moyen Âge*. Anacharsis, Toulouse, 2017, p. 70.. Asimismo, Tertuliano describe en su obra *De anima*: "Llamamos con el nombre de éxtasis a esa potencia que arranca a los sentidos como una demencia. Así, en el origen el dormir fue consagrado a la compañía del éxtasis: 'Y Dios envió el éxtasis a Adán, y él se durmió' [Gn 2, 21]. El dormir, en efecto lleva al reposo del cuerpo; por su parte, el éxtasis invade el alma para arrancarla del reposo: de allí viene enseguida esta forma [la forma del sueño] que mezcla el dormir con el éxtasis y su naturaleza viene de esa forma". (cap. XLV), citado en G. Besson y J.-C. Schmitt, op. cit., p. 70.

33 "¿Quién podría ser lo suficientemente extranjero a la condición humana, si exclama, para no haber percibido alguna vez una visión fiel? (*Quis autem tam extraneus humanitatis ut non aliquam aliquando visionem fidelem senserit?*) (*De anima*, XLVI, 3). J. Le Goff, op. cit. p. 710.

34 Tertuliano, *De anima*, cap. XLVII, Sueños enviados por los demonios. En G. Besson y J.-C. Schmitt, op. cit., p. 75.

35 "Ese nuevo yo cristiano debía ser examinado constantemente, pues ese yo abrigaba la concupiscencia y los deseos de la carne. A partir de ese momento, el yo no era más algo que era necesario construir sino algo a lo que era necesario renunciar y que había que descifrar." M. Foucault, À propos de la généalogie de l'éthique, Un aperçu du travail en cours, op. cit., p. 406. (la traducción es mía)

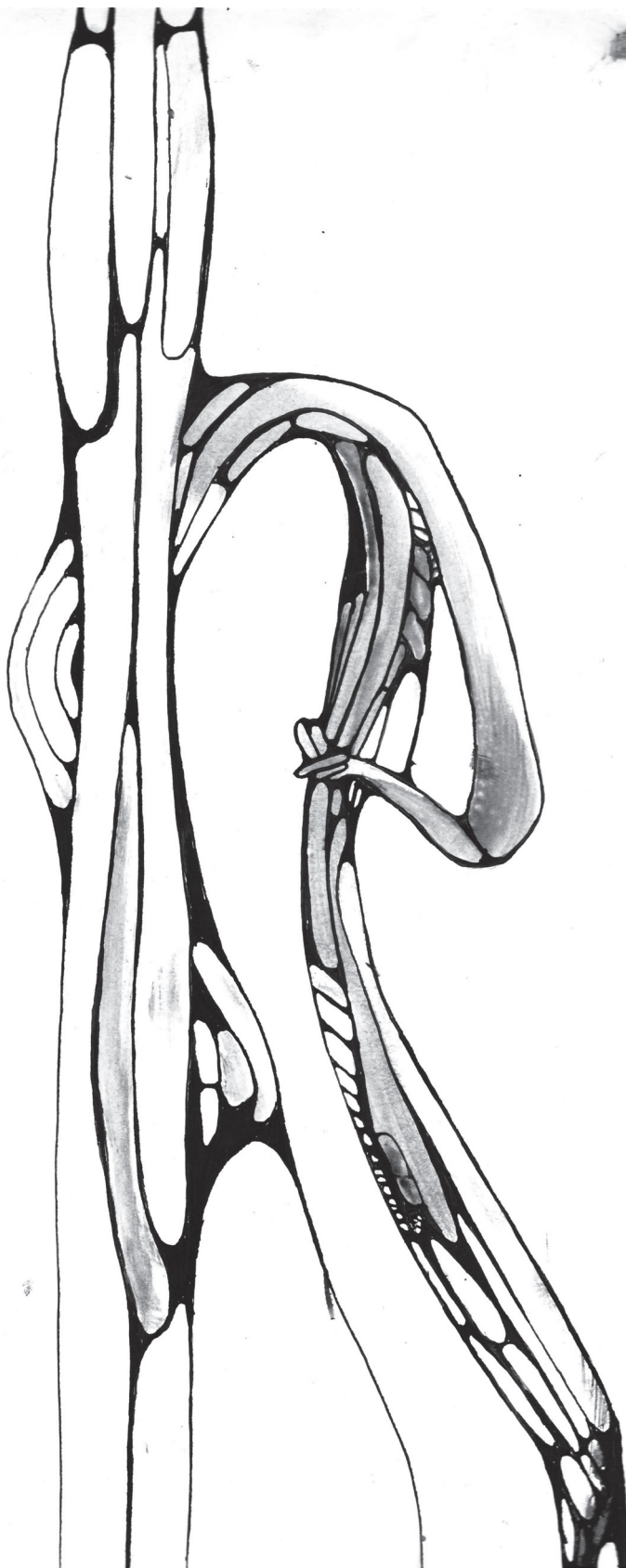
36 "Un cambio importante es que la toma de notas de los movimientos interiores parecía ser -según un texto de Atanasio sobre la vida de San Antonio- como el brazo del combate espiritual: en tanto que el demonio es una fuerza que engaña y hace que nos engañemos

el giro se opera entre el siglo III y IV de nuestra era. Vernant atribuye al surgimiento del hombre santo, del hombre de Dios, del asceta, del anacoreta, el nacimiento de un tipo de individuo que dará una importancia feroz a la conciencia de sí, a una introspección implacable y prolongada, al examen vigilante escrupuloso sospechoso de las inclinaciones, del querer, del libre albedrío, para escrutar en qué medida ellos quedan opacos o se vuelven transparentes a la presencia divina. Un individuo definido por sus pensamientos más íntimos, sus imaginaciones secretas, sus sueños nocturnos, sus pulsiones plenas de pecado, la presencia constante, obsesionante, en su fuero interno, de todas las formas de tentación.³⁷

Entonces, aun cuando Freud se adscribe a la tradición del *oneirogmôî* de Herófilo ¿Sería pensable la experiencia onírica moderna sin las confesiones de la carne?

sobre nosotros mismos [...] Hay verdaderamente un cambio dramático entre los hypomnemata evocados por Jenofonte, donde se trataba solamente de acordarse de los constituyentes de un régimen elemental y la descripción de las tentaciones nocturnas de San Antonio. Un lugar interesante donde encontrar un estadio intermedio en la transformación de las técnicas parece ser la descripción de los sueños. Casi desde el comienzo era necesario tener un carnet cerca de su lecho para anotar en él sus propios sueños, ya sea a fin de interpretarlos en la mañana siguiente, ya sea a fin de mostrarlos a alguien que los interpretara. Gracias a esta descripción nocturna, un paso es hecho en la descripción de sí". Ibid., p. 406 (la traducción es mía).

37 Daniele Lorenzini, « Le moi, la partie meilleure de l'âme et le sujet », En *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Vrin, Paris, 2015, p. 211.



Esto ^{NO ES} un sueño

carlos arévalo plá

Lo que desarrollo en este trabajo es efecto de un cruce de lecturas entre *La interpretación de los sueños* de Freud y el libro de Foucault *Esto no es una pipa*. Encuentro impregnado por el propio trabajo del sueño y las producciones oníricas que no pretenden cerrar sino abrir juegos de asociaciones, a veces con saltos, con sinsentidos y efectos de sentido.

La interpretación de los sueños es producto de una determinada formación histórica que ve y hace ver lo que puede en función de sus condiciones. Me gustaría empezar con algo que dirá Freud al pasar, pero que conviene tenerlo presente porque allí condensa parte de sus derivas y nos pone en aviso de los múltiples aspectos que intentará articular con los sueños. Mientras se encuentra hablando de los pacientes que escucha y que le han contado sus sueños, dice: “Ello me sugirió tratar al sueño mismo como un síntoma y aplicarle el método de interpretación elaborado para los síntomas.”¹ He aquí un modelo que Freud intenta extrapolar: la forma en que ha entendido los síntomas, de ahora en más, será el modelo a la hora de interpretar un sueño.

Sin duda, Freud intentaba encontrar un sentido a los síntomas, y esto también sesgó su forma de interpretar los sueños, su construcción teórica a la hora de escribir *La interpretación de los sueños* tuvo su peso. ¿Es posible que el sentido de la producción del sueño no quede centrado en la historia o la sexualidad infantil del soñante? En esta línea, el intento estaría al servicio de armar una historia continua, un relato: entonces el sentido es histórico, ya está dado, hay que encontrarlo en la historia del soñante. Aquí me pregunto: ¿es equiparable el modelo de interpretación de un síntoma al del trabajo con una producción onírica?

1 Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *Obras completas*, Amorrortu, Argentina, 1994, p. 122.

Siguiendo a Foucault, podríamos decir que el sueño es el lugar de una visibilidad. ¿Qué es lo que se hace visible? El inconsciente. Para quienes trabajamos con la hipótesis del inconsciente esto no es menor. A su vez, implica una discursividad. *La interpretación de los sueños* contiene una serie de enunciados sobre esa visibilidad. *La interpretación de los sueños* es, en este sentido, una arquitectura, pues una arquitectura, como dice Deleuze, es “un lugar que hace ver”, “cierta manera de ver”². De este modo, entiendo que Freud construye una manera de ver los sueños, una nueva manera de ver.

Hoy nos encontramos en un momento histórico en el que la imagen tiene otra presencia. Al decir de Didi-Huberman: “nunca la imagen se ha impuesto con tanta fuerza en nuestro universo estético, técnico, cotidiano, político, histórico.”³ Ha pasado el siglo XX y han surgido múltiples teorizaciones sobre la imagen. ¿Es posible reinterrogar en esa clave *La interpretación de los sueños* de Freud? ¿Se podrán encontrar nuevas lecturas para la imagen que nos permitan pensar de nuevo las imágenes en los sueños? ¿A qué clase de conocimiento puede dar lugar la imagen? ¿Qué trato les damos?

Se ha realizado un gran trabajo sobre el trato de las imágenes en los sueños: destaco particularmente una recopilación de la revista *Litoral*⁴ llamada *La instancia de la letra* del año 1983. Allí se pueden encontrar artículos en los que se analizan los movimientos de Freud del *rebús* a la escritura jeroglífica⁵.

Freud da cuenta de la importancia que tiene la palabra a la hora de interpretar un sueño, las imágenes al estilo de un *rébus* deben trasladarse a un sistema de escritura.

Es en el capítulo “El miramiento de la figurabilidad (*Darstellbarkeit*)”, que se centra en el funcionamiento de las imágenes como tercer procedimiento característico del sueño (desplazamiento y condensación son los otros dos).

2 Gilles Deleuze, *El Saber. Curso sobre Foucault*, Cactus, Argentina, 2013, p. 19.

3 Georges Didi-Huberman, *Penser par les images*, Éditions Cécile Defaut, Nantes, 2006, p. 13.

4 *Litoral* n° 05/06, *La instancia de la letra*, editorial La torre abolida, Argentina, 1987.

5 Lo central de la producción de los trabajos de esta revista es la condición de cifrado del sueño y el lugar de la letra. Al decir de Mayette Viltard, Freud “hace del sueño una escritura cuya instancia de la letra está en el inconsciente.” Se pueden encontrar varios trabajos muy interesantes, destaco particularmente el trabajo de Jean Allouch en el que toma el texto de Foucault sobre Magritte. Nuestro trabajo apunta a otro horizonte, a otro modo de hacer con las imágenes.

Allí hace una única alusión a que el trabajo del sueño “obra a semejanza del pintor”⁶, aunque rápidamente lo equipara al trabajo de la escritura.

Dice Freud:

Pensamientos del sueño y contenido se nos presentan como dos figuraciones del mismo contenido en dos lenguajes diferentes; mejor dicho, el contenido de los sueños se nos aparece como una transferencia de los pensamientos del sueño a otro modo de expresión, cuyos signos y leyes de articulación debemos aprender a discernir por vía de comparación entre el original y su traducción. Los pensamientos del sueño nos resultan comprensibles sin más tan pronto como llegamos a conocerlos. El contenido del sueño nos es dado, por así decir, en una pictografía, cada uno de cuyos signos ha de transferirse al lenguaje de los pensamientos del sueño. Equivocaríamos manifiestamente el camino si quisiéramos leer esos signos según su valor figural en lugar de hacerlo según su referencia signante. Supongamos que me presentan un acertijo en figuras: una casa sobre cuyo tejado puede verse un bote, después una letra aislada, después una silueta humana corriendo cuya cabeza le ha sido cortada, etc. Frente a ello podría pronunciar este veredicto crítico: tal composición y sus ingredientes no tienen sentido. No hay botes en los tejados de las casas, y una persona sin cabeza no puede correr; además, la persona pretende figurar un paisaje, nada tienen que hacer allí las letras sueltas, que por cierto no se encuentran esparcidas por la naturaleza.⁷

Freud llega a concluir que tal composición no tiene sentido, es llamativo que además le aplique una prueba de realidad a la imagen, sentenciando: “no hay botes en los tejados”. Esto haría pensar que para Freud las imágenes visuales carecen de poesía. Pero de cierta manera él lo dice, pues aventura un poco más para aclararnos cuál es su método frente a las imágenes.

Dice:

La apreciación correcta del acertijo sólo se obtiene, como es evidente, cuando en vez de pronunciar tales veredictos contra el todo y sus partes, me empeño en remplazar cada figura por una sílaba o una palabra que aquella es capaz de figurar en virtud de una referencia cualquiera. Las palabras que así se combinan ya no carecen de sentido, sino que pueden dar por resultado la más bella y significativa sentencia poética. Ahora bien, el sueño es un *rébus* de esa índole, y nuestros predecesores en el campo de la interpretación de los sueños, cometieron el error de juzgar la pictografía como composición pictórica. Como tal, les pareció absurda y carente de valor.⁸

6 S. Freud, op. cit., p. 320.

7 Ibid., pp. 285-286.

8 Ibid., p. 286.

Se desprende de esta cita que solo cuando las imágenes encuentran su traducción adquieren su significación poética. Freud destaca que el centro es la palabra, la poesía puede servirse del habla, de la palabra, de la sílaba.

¿Cómo pensar que toda imagen puede ser pasada al lenguaje? ¿Sólo podríamos pensar que la imagen representa? Sin duda las imágenes de los sueños son tratadas en un análisis a partir de lo que el soñante puede decir: el sueño es relatado, no es por fuera de las palabras, pero ¿todo debe ser capturado con el modelo de la escritura?

Para intentar responder estas interrogantes haré algunas derivas que de la mano de Foucault iluminarán posibles respuestas.

Foucault, algo sobre los sueños

Foucault en algunos momentos de su recorrido ha trabajado sobre los sueños, en resonancia con el psicoanálisis. La relación de Foucault con el sueño comienza cuando escribe la introducción a un libro de Binswanger en 1954 *Le rêve et l'existence* (El sueño y la existencia). Y lo hace al estilo Foucault: una escritura al margen. Aprovecha esta escritura para hacer una de sus primeras críticas al psicoanálisis cuestionando el trato que Freud da a las imágenes en *La interpretación de los sueños*. Hay allí una frase de Foucault, muy directa y hermética a la vez: “El psicoanálisis nunca ha logrado hacer hablar a las imágenes.”⁹ La pregunta es: ¿qué sería hacer hablar a las imágenes? En el intento de hacer hablar a las imágenes, “Freud psicologizó el sueño –y el privilegio que le dio en el dominio de la psicología le quita todo privilegio como forma específica de experiencia.”¹⁰ Este comentario de Foucault es muy justo. ¿Cómo devolverle al sueño su cualidad de experiencia?, ¿Cómo rescatar la importancia de los sueños para el psicoanálisis sin psicologizarlos?

¿Y si el gusto por las imágenes se alimenta de una oscura oposición al saber?

Walter Benjamin

Foucault señala que Freud, en cierto sentido, no superó la concepción del sueño como una rapsodia de imágenes. En cambio, pone el énfasis en el sueño como una experiencia imaginaria. En *Las palabras y las cosas* hay una frase que abre una línea de interrogación:

Pero la relación del lenguaje con la pintura es una relación infinita. No porque la palabra sea imperfecta y, frente a lo visible, tenga un déficit que

9 Michel Foucault, *Entre Filosofía y literatura*, Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 74.

10 Ibid. p. 81.

se empeñe en vano por recuperar. Son irreductibles uno a otra: por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de sintaxis.¹¹

Lo visto no reside jamás en lo que se dice, es un punto que acompañará a Foucault en parte de su recorrido: la relación entre lo visible y lo enunciable¹².

Esta relación es puesta en tensión en distintos libros suyos. Nos vamos a centrar en *Esto no es una pipa*.

El vínculo Foucault - Magritte

En 1966, después de la aparición de *Las Palabras y las cosas*, Foucault recibió una carta de Magritte bastante enigmática pero que le proporcionó un placer inmenso. La carta es fechada el 23 de mayo de 1966. En esa carta Magritte le transmite los efectos que tuvo la lectura de su libro y, ya desde el comienzo, le plantea una cierta dificultad en relación a las nociones de semejanza y similitud¹³, dice:

Las palabras de Semejanza y de Similitud le permiten sugerir con vigor la presencia –absolutamente extraña– del mundo y de nosotros mismos. Sin embargo, creo que estas dos palabras apenas son diferenciadas, los diccionarios son apenas edificantes en cuanto a lo que las distingue.¹⁴

Agrega Magritte:

Ser semejante no pertenece más que al pensamiento. Se asemeja en tanto que se ve, oye o conoce; se convierte en lo que el mundo le ofrece.¹⁵

Termina la carta proponiéndole algo a su atención, pues le envía reproducciones de una serie de cuadros, dentro de los cuales se encuentra *La traición de las imágenes*. Al dorso de esta obra Magritte había escrito: “*El título no contradice al dibujo; afirma de otro modo.*”

11 M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo veintiuno editores, México, 1979, p. 19.

12 Este es un punto que analiza Gilles Deleuze en *El saber...*, op. cit.

13 Este punto se retoma más adelante, desplegando la respuesta de Foucault a esta inquietud de Magritte.

14 M. Foucault, *Esto no es una pipa*, La piqueta, Madrid, 1996, p. 79.

15 Ibid. p. 80.

La concepción que produce Foucault sobre la semejanza tiene otro significado del que Magritte le asigna a su concepto de semejanza; solo hay que leer los escritos de Magritte para dimensionar esta diferencia.

Foucault en este momento se encontraba realizando un estudio sobre Manet, sabemos que había firmado un contrato con *Éditions de Minuit* para publicar un libro que se llamaría: *El negro y el color*. Libro que al parecer terminó quemado. Sí se han publicado unas conferencias que dio en Túnez en 1971 sobre la pintura de Manet. Foucault le agradece la carta a Magritte y le consulta sobre el cuadro *Perspective. Le Balcon de Manet*.



El Balcón, Manet, 1869.



El Balcón de Manet, Magritte, 1950.

Magritte le responde el 4 junio de 1966:

[...] Su pregunta (a propósito de mi cuadro «*Perspectiva. El Balcón de Manet*») inquires por lo que ya contiene: lo que me ha hecho ver ataúdes allí donde Manet veía figuras blancas es la imagen mostrada por mi cuadro, donde el decorado del «Balcón» convenía para situar allí ataúdes. [...]

Creo que hay que señalar que estos cuadros titulados «*Perspectivas*» muestran un sentido que las dos acepciones de la palabra *Perspectiva* no poseen.

Esta palabra y las otras poseen un sentido preciso dentro de un contexto, pero el contexto –usted lo demuestra mejor que nadie en «*Las palabras y las cosas*»– puede decir que nada es confuso, salvo el espíritu que imagina un mundo imaginario.¹⁶

16 René Magritte, *Écrits complets*, Flammarion, París, 2009, p. 640. (la traducción es mía)

Tal vez como efecto de esta correspondencia y de la muerte de Magritte al año siguiente, el 15 de agosto del 67, es que en 1973 se publique *Esto no es una pipa*, donde Foucault hace una lectura de diversos cuadros de Magritte. Libro muy pequeño que, al estilo del trabajo del sueño, es muy condensado, difícil y, además, profundo.. Profundidad en el sentido de que no se agota en el primer sorbo y que, por su hondura, requiere una lectura atenta y serena capaz de detenerse en el decir del texto y en sus interrogaciones.

Foucault había publicado *La arqueología del saber* en 1969, y se encontraba dando el curso en el Collège de France, del cual surgirá *Vigilar y castigar*. También había publicado *El pensamiento del afuera*. En este último muestra un lazo con la obra de Maurice Blanchot; a su vez, algo de ese pensamiento aparece en el libro sobre Magritte.

Comienza el libro analizando el siguiente cuadro de Magritte:



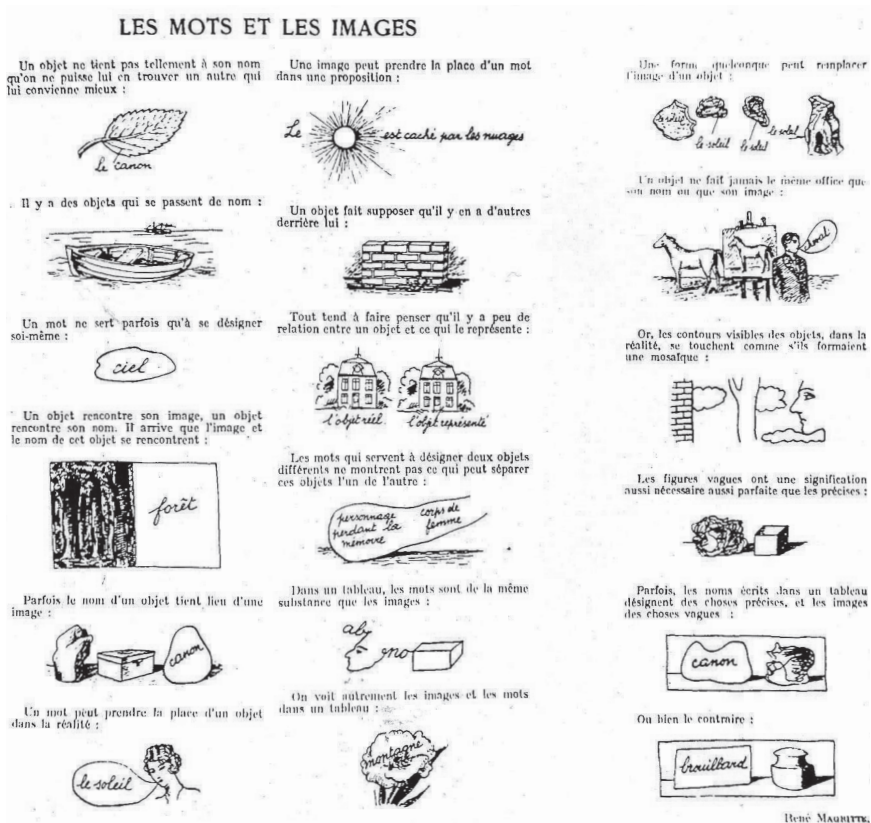
La Traición de las Imágenes, Magritte, 1929.

El 15 de diciembre de 1929 aparece en el N° 12 de la revista *La revolución surrealista*, una colaboración de Magritte, que se llamó *Les mots et les images*, (Las palabras y las imágenes). Sería muy difícil decir de qué se trata, sin forzar el sentido. Tal vez la mejor pista nos la deja Magritte en una carta

escrita a su amigo Paul Nougé (poeta belga, también integrante del movimiento surrealista).

En noviembre de 1927 le escribe:

Pienso que me explicaría mejor con este fragmento de un texto que escribo (no es aún más que un proyecto). Un escrito, sin la utilización del análisis ni de la sintaxis. No sería ni una explicación ni un placer. Pero con las imágenes (que estarían en el texto para designar un estado o un objeto, cuando su nombre lo designa generalmente demasiado, para **obtener un efecto** que sacudiría violentamente al lector...¹⁷

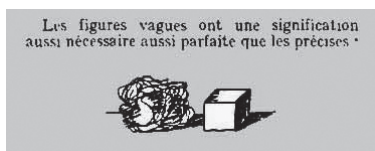


Sin duda en esta colaboración Magritte cuestiona la nominación, la denotación, la relación entre cosas, palabras e imágenes y, en definitiva, la arbitrariedad del lenguaje. El efecto que busca con sus pinturas es logrado, uno es sacudido violentamente por la “no correspondencia” entre la imagen

¹⁷ Ibid., p. 62. Subrayados míos.

y la palabra. Plantea una serie de objeciones a la relación entre la imagen, la nominación y lo real.

A modo de ejemplo:

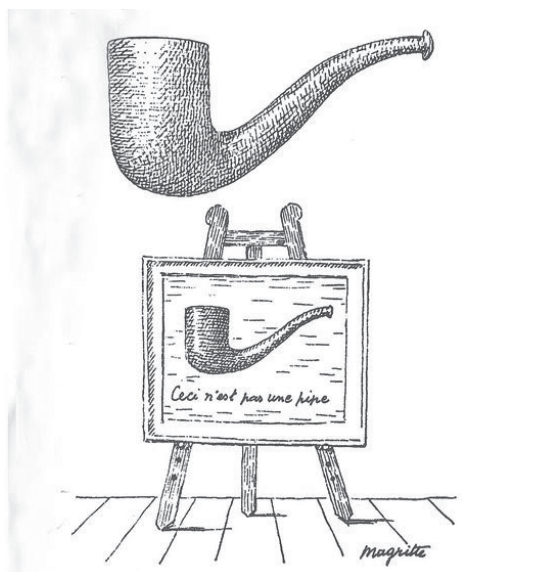


“Las figuras vagas tienen un significado tan necesario tan perfecto como las precisas”.

Esto no es una pipa

Entonces Foucault dice que, mientras la primera versión, es decir, *La traición de las imágenes*, desconcierta por su simplicidad, la segunda versión, *Aube à l'Antipode* (Amanecer en las antípodas), multiplica visiblemente las incertidumbres voluntarias.

Aquí introduce la dificultad a la que refiere la frase “Esto no es una pipa”:



Amanecer en las antípodas, Magritte, 1966.

«Mirad esos rasgos ensamblados, en la pizarra; por más que se parezcan, sin la menor diferencia, sin la menor infidelidad, a lo mostrado allá arriba, no os engañéis; es allá arriba donde está la pipa y no en ese grafismo elemental.» Pero quizás la frase se refiera precisamente a esa pipa desmesurada,

flotante, ideal, simple sueño o idea de una pipa. Entonces habrá que leer: «No busquéis allá arriba una verdadera pipa; aquello es su sueño; pero el dibujo que está aquí en el cuadro, firme y rigurosamente trazado, ese dibujo es el que hay que tener por verdad manifiesta.»¹⁸

Foucault delimita dos espacios: uno sin coordenadas, donde las cosas no son localizables pues no sabemos si están delante o suspendidas, dimensión vaporosa donde ubica al sueño; y otro donde se encuentra la pipa de abajo, enmarcada, con referencias claras acerca de dónde está ubicada, es más, dirá que se encuentra en una prisión estable. Pero hace una anotación no menor: las finas puntas del caballete desproveen de cualquier estabilidad, y allí comienza a enumerar una serie de situaciones que dan cuenta de la fragilidad del asunto. ¿Caída inminente? ¿Derrumbamiento del caballete... del dibujo, del texto? Todo puede terminar fragmentado en el piso. “*¿Todo ese estropicio por el suelo, mientras allá arriba la gruesa pipa sin medida ni señalización persistirá en su inaccesible inmovilidad de globo?*”¹⁹ ¿Qué es lo que está a punto de derrumbarse, de qué fragilidad nos habla Foucault? ¿El lazo dibujo-texto, esa unión, es de una fragilidad tal que parece ser eludida? Veamos cómo va entramando el argumento, pues inmediatamente después se va a abocar a trabajar sobre el caligrama.

A la primera versión la compara con un texto de botánica, donde se encuentra una figura y un texto que lo nombra. Aquí va a introducir una relación entre enunciado y referente. Recordemos antes lo que escribe Deleuze, a propósito de esta relación, en el curso sobre *El saber* en Foucault: “*Nos dice que una proposición tiene un referente. O bien, en lugar de referencia, se puede decir intencionalidad. Es decir, una proposición apunta a algo.*”²⁰

Y agrega:

[...] una proposición tiene un referente, es decir que remite a un estado de cosas. El estado de cosas puede o no cumplir la referencia. Digo “el cielo es azul”. La proposición remite a un estado de cosas: “cielo azul”. Puede ser que el cielo esté negro, entonces la referencia de la proposición no se cumple, no es efectuada. Eso no quita que la proposición tenga una referencia. Diría que en el caso de una proposición hay referencia a un estado de cosas. Es la constante intrínseca. Y el estado de cosas está o no allí para cumplir, para efectuar la referencia. Es la variable extrínseca.²¹

18 M. Foucault, *Esto no es...*, op. cit., pp. 23-24.

19 Ibid. p. 25.

20 G. Deleuze, *El Saber...*, op. cit., p. 133.

21 Ibid. pp. 117-118.

Foucault escribe en *Esto no es una pipa*:

Ahora bien, lo extraño de esa figura no es la “contradicción” entre la imagen y el texto. Por una simple razón: tan sólo podría haber contradicción entre dos enunciados, o en el interior de un solo y mismo enunciado. Ahora bien, veo que aquí hay uno solo y, que no puede ser contradictorio puesto que el sujeto de la proposición es un simple demostrativo.²²

Punto que es problemático para la lingüística, pues como dicen Ducrot y Todorov:

[...] los demostrativos son elementos lingüísticos que acompañan un gesto de designación (con frecuencia se trata de demostrativos en sentido gramatical, “este”, “ese”, “aquel” ...)

Un demostrativo que no estuviera acompañado –además del gesto de designación– de una descripción explícita o no, ¿bastaría para cumplir con el acto de referencia?²³

El “esto”, no reenvía como una flecha a la pipa, es lo que trabaja Foucault.

¿Con qué derecho puedo escribir “esto es una pipa” debajo del cuadro que representa una pipa? ¿Con qué derecho puedo escribir “esto es una pipa” debajo o al costado del dibujo de una pipa, o incluso de una pipa visible? Y bien, todo depende de lo que quiere decir “esto”. Primera interpretación: “esto” sería la pipa dibujada. Si “esto” es la pipa dibujada, ¿Cuál es el enunciado? Es (escribe en el pizarrón) “es una pipa”. Ahora bien “esto”, la pipa dibujada, no es un enunciado. Por lo tanto, el enunciado “esto es una pipa” se transforma inmediatamente en “esto no es una pipa”. Segunda interpretación: “esto” no es la pipa dibujada, “esto” es el enunciado. Si “esto” es el enunciado, el enunciado “esto”, que es un enunciado, no es una pipa, una pipa visible. Entonces, confrontados con la pipa visible, no pueden decir “esto es una pipa” sin que el enunciado “esto es una pipa” se transforme en “esto no es una pipa”. Por tanto, lo que corresponde a la pipa dibujada es el enunciado “esto no es una pipa”, y de ningún modo el enunciado “esto es una pipa”.²⁴

Caligrama – deshacer el caligrama

Foucault enfatiza que solo en el juego caligráfico se recubren el designar y el dibujar.

22 M. Foucault, *Esto no es...*, op. cit., p. 27.

23 Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Siglo veintiuno editores, México, 1986, p. 291.

24 G. Deleuze, *El Saber...*, op. cit., p. 160.

... el sueño es insurrección

Roger Dadoun

He ahí que introduce el caligrama, donde parece ser que el discurso y lo visible se unen. Hay una amalgama en el caligrama que cumple la función de compensación del alfabeto, recurso que repite sin recurrir a la retórica, que intenta coger las cosas en la trampa de una doble grafía, haciendo decir al texto lo que representa el dibujo. Foucault nos dice del caligrama que es un “cepo inevitable” por la doble trampa que genera.

Acorralado por dos veces a la cosa de la que se habla, le tiende la trampa más perfecta. Por su doble entrada, garantiza esa captura, de la que el discurso por sí solo o el puro dibujo no son capaces.²⁵

Este mismo planteo lo podemos ver en *El nacimiento de la clínica* en el capítulo “Ver, saber”, donde encontramos la fórmula: “*que todo lo visible es enunciable, y que es íntegramente visible porque es íntegramente enunciable.*”²⁶. En este momento Foucault visibiliza cómo funciona el saber psiquiátrico: sin fisuras, sin movimientos, es una máquina de captura donde las cosas cierran, nada escapa al poder exacto del médico.

A fines del siglo XIX y principios del XX, la psiquiatría está en su auge de euforia clasificatoria, de descripción total, en un abnegado intento de ser lo más exacta posible. Este es el horizonte que predomina en esa época.

Foucault describe un modo de saber psiquiátrico que, en definitiva, muestra las aguas en las que se ve navegando Freud por su contexto histórico. Mientras Freud intenta dar cuenta de los símbolos en los sueños, siendo criticado por no poseer una corroboración con un gran número de casos, dentro del “mismo” psicoanálisis, Wilhelm Stekel intenta desarrollar un traductor de símbolos. Freud advierte un riesgo en este modo de hacer con los símbolos, esta temática la trabajará en distintos momentos de su producción teórica. En 1911, Jung escribe a Freud:

Quien haya leído a Stekel, por lo general despreciará los logros en nuestro trabajo, por no hablar de lo que hacen otros. Stekel se mete cada vez más en la técnica de interpretaciones diletantes, algo que puedo también aquí observar con mayor frecuencia entre mis alumnos. Se deja de lado el análisis para afirmar: “Esto es...”²⁷

25 M. Foucault, *Esto no es...*, op. cit., p. 30.

26 M. Foucault, *El nacimiento de la clínica*, Siglo veintiuno editores, México, 1980, p. 167.

27 Lydia Marinelli, Andreas Mayer, *Soñar con Freud*, el cuenco de plata, Argentina, 2011, p. 99.

Freud acuerda en este punto con Jung e intenta correrse del formato “esto es esto”. Busca escapar a una correspondencia cerrada entre dos términos pero, por su propia construcción teórica, no logra avanzar por este camino sin acallar las imágenes.²⁸

Para Foucault en el cuadro *La traición de las imágenes*, Magritte realiza una operación caligramática para luego deshacerla con cuidado, pervirtiendo las relaciones tradicionales entre el lenguaje y la imagen, y se pregunta: ¿cómo se captura lo que se mueve, lo transitorio? Según sus palabras: “[...] *pues desde el momento en que las palabras se ponen a hablar y a conferir un sentido, ocurre que el pájaro se ha echado a volar y la lluvia se ha secado.*”²⁹

Pienso que no se trata de una captura de lo que se mueve, la pregunta sería distinta: ¿Cómo se produce con lo que se mueve? Tal vez la pregunta sea por el volar y lo vaporoso. “[...] *el caligrama nunca dice y representa en el mismo momento: esa misma cosa que se ve y se lee está callada a la visión y oculta en la lectura.*”³⁰ *De este modo marca la diferencia entre el lector y el mirón, pues este último “está demasiado sujeto a la representación por semejanza.”*³¹

Su análisis pormenorizado del enunciado subraya un espacio que parece pasar desapercibido, espacio que se encuentra por debajo del dibujo y por encima de las palabras, espacio brumoso que se presenta como un hueco, una región incierta. Espacio que da cuenta de que:

la imagen y el texto caen cada cual por su lado según la gravitación propia de cada uno de ellos. Ya no poseen espacio común [...] [para decir más adelante] se trata más bien de una ausencia de espacio, de una **desaparición del “lugar común”** entre los signos de la escritura y las líneas de la imagen.³²

No-relación

Este punto es central. Foucault hace entender que no hay ninguna pipa y es a partir de esta formulación que va a leer el *Amanecer en las antípodas*,

28 Este punto lo trabajo en *Freud acalla las imágenes*. De próxima aparición en un libro de la Universidad de la República.

29 M. Foucault, *Esto no es...*, op. cit., p. 33. Esta idea sobre lo que no es capturable resuena con lo que trabaja Pascal Quignard, para quien en toda imagen hay una imagen que falta. Cf. Pascal Quignard, *La imagen que hoy nos falta*, cuatro editores, España, 2016.

30 M. Foucault, *Esto no es...*, op. cit., p. 33.

31 Ídem. p. 34.

32 Ídem. p. 38.

donde el dibujo de la pipa y el enunciado se encuentran en una superficie muy claramente delimitada por el cuadro. Se entiende que es allí donde Magritte intenta construir el lugar común de la imagen y el lenguaje, intentando estabilizar un espacio único. Pero el lugar común ha desaparecido. Foucault da una serie de vueltas para marcar y enfatizar que lo que se dice y lo que se ve no están en el mismo espacio. Pertenecen a dos dimensiones distintas, donde entre lo enunciable y lo visible hay una no-relación. Lo que existe es una disyunción, una relación de heterogeneidad de las dos formas.

En el capítulo “El sordo trabajo de las palabras”³³, comienza planteando la exterioridad del grafismo y de lo plástico: lo esboza como una no-relación o, en todo caso, una relación muy compleja, entiendo que en este punto es donde se puede ver en Foucault la influencia de Blanchot.

No-relación que tiene como efecto no poder ser, a la vez y simultáneamente, lector y espectador. Blanchot propone pensar la no-relación como ese espacio de la no conexión entre términos, establece la imposibilidad de la unión-separación y se empeña en pensar esa imposibilidad. *Hablar no es ver*, dirá Blanchot³⁴, y Foucault invertirá la fórmula diciendo: *ver no es hablar*. En ese espacio que se forma entre lo que se ve y lo que se dice se produce la inquietud del pensamiento. Foucault cita a Magritte que escribe en relación al nombre de sus cuadros:

Los títulos están escogidos de tal modo que impiden que mis cuadros se sitúen en una región familiar que el automatismo del pensamiento no dejaría de suscitar con el fin de sustraerse a la inquietud.³⁵

Foucault plantea que con los nombres de los cuadros Magritte mantiene a raya la denominación, sin embargo, socava el espacio, donde aparece “quebrado, y a la deriva”, donde se producen bruscas “invasiones destructivas”.

Incluso *La arqueología del saber*, que insiste sobre la primacía, dirá: ni causalidad entre uno y otro, ni simbolización entre los dos; si el enunciado tiene un objeto, es un objeto discursivo específico de él, que no es isomorfo con el objeto visible. Naturalmente, siempre se puede soñar con un isomorfismo; ya sea un sueño epistemológico, como cuando la clínica plantea una identidad estructural «entre lo visible y lo enunciable», el síntoma y el signo, el espectáculo y la palabra; ya sea un sueño estético, cuando un caligrama

33 M. Foucault, *Esto no es...*, op. cit., p. 49.

34 Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, Arena libros, España, 2013.

35 M. Foucault, *Esto no es...*, op. cit., p. 49.

da una misma forma al texto y al dibujo, a lo lingüístico y a lo plástico, al enunciado y a la imagen³⁶.

Aquí, a su vez, hay un punto a desarrollar que es importante mencionar: es el lugar del saber y de la verdad, y el modo en que se entran el uno con el otro.

Deleuze dirá:

[...] ver y hablar, es decir los visibles y los enunciables, constituyen lo que Foucault llama un «saber». «Saber» es siempre efectuar la no-relación entre lo visible y lo enunciable, es combinar lo visible y lo enunciable. Y allí se juega el problema de la verdad.³⁷

Para Foucault, al decir de Deleuze, el saber es un procedimiento y la verdad no existe de forma independiente respecto a ese procedimiento; más aún, el procedimiento la produce. Procedimiento que se efectúa como la combinación del proceso visible y el proceder enunciativo, centrado en que todo saber es una práctica.

En esta línea, cabe preguntarse: ¿qué tipo de saber está en juego en la interpretación de los sueños?, ¿qué tipo de verdad?, ¿ésta varía o es consecuente con el tipo de interpretación al que se los someta?

Foucault plantea dos operaciones que se pueden producir en el proceso de lo visible. Aquí vamos a poner un esquema que ejemplariza estas dos operaciones y qué se juega en cada una. Estas operaciones tal vez no sean excluyentes. Las imágenes remiten a algo y en otros momentos pueden ser tomadas en sí mismas, sin ninguna coordenada a priori, sin que refieran a otra cosa.

.....
36 G. Deleuze, *El Saber...*, op. cit., p. 90.

37 *Ibíd.*, p. 33.

Semejanza	Similitud
Tiene un "patrón".	Se desarrolla en series.
Patrón, elemento original que ordena y jerarquiza a partir de sí todas las copias, cada vez más débiles.	No posee ni comienzo ni fin.
Parecerse, asemejarse, supone una referencia primera que prescribe y clasifica.	No obedece a ninguna jerarquía. Se propaga de pequeñas diferencias en pequeñas diferencias.
Se ordena según un modelo al que está encargado de acompañar y dar a conocer.	Hace circular el simulacro como relación indefinida y reversible de lo similar con lo similar.
Implica una aserción única, siempre la misma: esto, eso, también aquello, es tal cosa.	Multiplica las afirmaciones diferentes, que danzan juntas, apoyándose y cayendo unas sobre otras.
Representación	Repetición

Foucault dará sobre las imágenes primero una advertencia:

[...] en el espesor de las imágenes, a veces en la mera transparencia de las figuras más neutras o las más improvisadas, corre el riesgo de depositar significaciones preconcebidas, que, bajo la apariencia de un afuera imaginado, tejen de nuevo la vieja trama de la interioridad.³⁸

Este es el riesgo de tomar enteramente el sueño en el campo de la representación, de la semejanza. La similitud abre la puerta a la no-relación, dándole a las imágenes la posibilidad de

[...] convertirse por el contrario en la potencia que las desata, las aligera de todos sus lastres, las alienta con una transparencia interior que poco a poco las ilumina hasta hacerlas explotar y las dispersa en la ingravidez de lo inimaginable.³⁹

Podríamos pensar que el tratamiento que Foucault da a las operaciones de semejanza y similitud en relación con el trato de las imágenes, también tiene algo que nos permite interrogar al psicoanálisis. Me pregunto si algo de la experiencia analítica no consiste en pasar una y otra vez por las imágenes hasta que en algún sentido se gasten, hasta producir otra posibilidad.

38 M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, España, 2000, p. 24.

39 *Ibíd.*, p. 26.

Esto exige otro hacer con las imágenes, puesto que el sueño tomado por este sesgo se acerca a la metamorfosis al estilo Ovidio donde “Todo fluye y en el vagabundeo se forma cualquier imagen.”⁴⁰

El punto más significativo de la no-relación que encontramos en Freud, es cuando nos habla del ombligo del sueño:

Aún en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido. Los pensamientos oníricos con que nos topamos a raíz de la interpretación tienen que permanecer sin clausura alguna y desbordar en todas las direcciones dentro de la enmarañada red de nuestro mundo de pensamientos. Y desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio.⁴¹

El llamado ombligo del sueño es el que nos pone en la pista de un inconsciente que se produce. Entiendo que este modo de pensar el inconsciente, como planteamos al inicio, no es sin consecuencias. El ombligo del sueño, punto de la no-relación entre visibles y enunciables, es otro modo posible de operar con el inconsciente, que no es capturable por los símbolos, ni por la historia, ni las identidades. El ombligo del sueño es el pájaro en movimiento mientras atraviesa el vapor de las calles, es la imagen que falta, es el hueco, la incertidumbre. Es, a su vez, la producción en sí misma, el efecto que se despliega en múltiples sentidos, que puede jugarse en imágenes claras y definidas, o todo lo contrario. La apuesta al ombligo del sueño en tanto puesta en juego de lo indecible, nos muestra otro sesgo para pensar lo inconsciente y el análisis. El sueño, como el acontecer en un encuentro analítico, se inscribe dentro del estatuto de una experiencia, que encuentra su productividad en la propia movilidad. Está en las antípodas del “quédate quieto que, si te movés, no te veo”. Movimiento-vuelo que abre la posibilidad de investigar lo que hay allí de discontinuo, habilitando entonces su potencia, el despliegue que se propaga de pequeñas diferencias en pequeñas diferencias.

Experiencia como la define Foucault en la entrevista con Duccio Trombadori: “Una experiencia es algo de lo que uno sale transformado”⁴², esa es una posibilidad del sueño.

40 Ovidio, *Metamorfosis*, Cátedra, España, 2007, p. 761.

41 S. Freud, op. cit., p. 519.

42 Duccio Trombadori, *Conversaciones con Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2010, p. 42.



Los Sueños Sueños DE LA IDENTIDAD

Mayra Nebril

“Inventaremos nuevos sueños.”

Acción poética Tucumán

En los últimos meses me encontré con tres libros, cuyo contenido casi exclusivo son los sueños de sus autores: Georges Perec, Rodolfo Fogwill y Franz Kafka. Más un cuarto ejemplar cuyo título es *Libro de sueños*, en el que Borges reseña los sueños de los personajes de la literatura, desde un relato babilónico del segundo milenio A.C. hasta la actualidad.

Fue así que quedó cerca un manojito de preguntas acerca de las relaciones posibles entre los sueños y las identidades.

Después de *La interpretación de los sueños*¹ y de la implementación del ejercicio psicoanalítico de la lectura de sueños en sesión, tal como Freud lo describe en 1918 en *Historia de una neurosis infantil*², donde la emblemática interpretación del sueño de los lobos en el nogal le permite al paciente recuperar un fragmento de su historia supuestamente olvidado, ¿se convierten los sueños en esa pieza clave –interpretación/construcción mediante– para uno historizarse mejor? ¿Se trata, tal como sucedió con Sergei Pankejeff, de armar, de saber mejor sobre quién fue uno, quién es y quizás incluso quién será? Análisis de un sueño que, en ese caso, termina otorgándole un nuevo nombre al paciente, y de ahí en adelante será –incluso para sí mismo– el Hombre de los Lobos.

Entonces cabe preguntarse: ¿se encuentra la identidad del soñante en lo onírico? ¿Los sueños organizan un relato en consonancia con una historia

1 Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *Obras completas*, t. IV-V, Amorrortu, Buenos Aires, 1994.

2 S. Freud, *Historia de una neurosis infantil*, *Obras completas*, t. XVII, Amorrortu, Buenos Aires, 1994.

personal? ¿Darían consistencia al paciente que los relata en sesión? Hay una lectura psicoanalítica que les permite ser descifrados en esa línea, una lectura seductora que se ha popularizado. Incluso me atrevo a proponer que el psicoanálisis ha inventado sueños, sueños para ser leídos bajo ese código, sueños que nos repiten, que nos afirman, que nos masifican, que nos traicionan, sueños que a esta altura del partido nos aburren.

¿Pero sólo de eso tratan los sueños?, ¿de ir al encuentro y la confirmación de lo que sucede en la vigilia?, ¿de consolidar una identidad?, ¿de recortar lo mismo, lo idéntico?

A lo largo de este recorrido hilvanaré unos cuantos libros, en todos hay sueños, en todos hay escritores y escrituras. La idea no es sumergirnos en las profundidades de cada uno sino fluir a través de ellos e ir pescando en sus aguas lo que quizás, al final y con suerte, nos inyecte asombro a las preguntas.

Aquí vamos.

En *La cámara oscura*³ Georges Perec publica 124 sueños reunidos a lo largo de cuatro años y medio. Son sus sueños a secas. Sin asociaciones, sin reflexiones, sin interpretaciones. Sólo los sueños fechados, titulados y numerados –un libro sin números de página– y un capítulo final llamado *Referencias y refugios*, en el cual –luego del epígrafe *El laberinto no conduce a ningún lado salvo al exterior de sí mismo* de Harry Mathew– Perec propone una clasificación.

Inventa un índice alfabético de elementos que componen sus sueños, y allí cada sueño es registrado en varias entradas, lo registra en los ítems que el autor considera que ese sueño incluye. Algunas de las categorías –para que puedan darse una idea– son: “Abandonar una habitación”, dentro de la cual están los sueños 1, 2, y 115; “Dormitorio comunitario”, en la que tenemos cuatro sueños; “Fiesta”, tiene trece sueños y después escribe “etc.”, o sea, trece más otros que no termina de definir; o “Número”, ítem dentro del cual incluye 14 sueños. Pero, para mi sorpresa, después de leer un sueño hice el ejercicio de pensar en qué entradas de un índice lo registraría, y descubrí al intentarlo, que hay veces en que lo que me resultaba más relevante del sueño, ni siquiera tenía su propia entrada, no estaba considerado como ítem en el índice del libro. Un sueño que a mi criterio entraría en “Amor” o “Romántico” –el número 4, por ejemplo–, me permitió descubrir que esas entradas directamente no existen, o que sueños que serían ciertamente “Eróticos” no

3 Georges Perec, *La cámara oscura*, Editorial Impedimenta, Madrid, 2010.

están en ese registro, ya que ese ítem tampoco existe en el índice de Perec. Se trata para el autor de los elementos concretos que aparecen en el sueño, “Lámpara”, “Mesa”, “Ascensor”, “Negro”, “Avenida”, y/o de las acciones que suceden en ellos, tales como “Abandonar una habitación”, “Caminar”.

Los sueños hay que transcribirlos, definirlos, pensarlos, categorizarlos para poder relatarlos.

Perec inventa modos muy ingeniosos de autoficción; hay en la selección de textos que componen el libro *Nací*⁴, una clara búsqueda de nuevas perspectivas autobiográficas, un cuestionamiento sobre la identidad como concepto.

Parte de esa propuesta autoficcional lo lleva a emprender la escritura de un libro que reseñe todos los lugares en los que durmió a lo largo de su vida —muere sin terminar ese proyecto. ¿Qué nos diría sobre alguien un recuento de esas situaciones?

Además, publica *Me acuerdo*⁵, un libro que replica la iniciativa de Joe Brainard de 1970, libro compuesto por una sucesión de frases que comienzan siempre con las palabras *Me acuerdo*, seguidas de pequeños relatos autobiográficos. Pero en el caso Perec, más que los recuerdos de su singularidad, el texto intenta reunir el vivir de un tiempo y un lugar, de un sentir colectivo al que se pertenece.

Escribe también *W o el recuerdo de la infancia*⁶, y va reconstruyendo un juego de su niñez, junto con fragmentos autobiográficos.

Y *La cámara oscura* es otra de las formas que adquiere su proyecto autoficcional.

¿Qué sabemos de Georges Perec por estas escrituras? ¿Qué autobiografía componen esos 124 sueños? ¿Es el relato de los sueños un texto sobre la identidad de alguien?

En el artículo “Lugares para un ardid”, que se encuentra dentro del libro *Pensar/Clasificar*⁷, él intenta relatar su experiencia de psicoanálisis —exce-lentes páginas— y ahí se refiere a la recolección de sueños que hizo para *La cámara oscura*:

4 G. Perec, *Nací*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2012.

5 G. Perec, *Me acuerdo*, Editorial Impedimenta, Madrid, 2017.

6 G. Perec, *W o el recuerdo de la infancia*, Editorial El Aleph, Barcelona, 2003.

7 G. Perec, *Pensar/Clasificar*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1986.

Hacía mucho tiempo que había hecho lo mismo con mis sueños. Mucho antes del comienzo del análisis, había empezado a despertarme de noche para anotarlos en libretas negras de las que nunca me separaba. Muy pronto tuve tanta práctica que los sueños me llegaban escritos, con el título incluido. Pese al gusto que aún conservo por estos enunciados secos y secretos donde los reflejos de mi historia parecen llegar a través de innúmeros prismas, he terminado por admitir que estos sueños no habían sido vividos para ser sueños, sino soñados para ser textos, que no eran la vía regia que yo creía que serían, sino caminos tortuosos que me alejaban cada vez más de un reconocimiento de mí mismo.⁸

Los sueños y el psicoanálisis, los sueños alejándolo de un reconocimiento preciso de sí.

Fogwill, por otra parte, escribe *La gran ventana de los sueños*⁹, libro que se publica en 2013, después de su muerte en 2010, texto en el que la muerte lo encuentra trabajando.

A veces pienso –y es como un sueño ese pensar– si uno tomase con toda seriedad el propósito de recordar los sueños y se aplicase a ello, y se esforzase, podría llegar a recordarlos todos. Es decir, recordaría incluso los que fueron olvidados. Al menos su nombre, “sueño del pato que habla”, “sueño del zapatito de la bailarina”, etc... Por eso, si uno quisiera recordar los sueños, podría anotarlos al despertar y ejercitarse en aprender a despertar en el momento justo de haberlos soñado: abrir esa ventana. Alguien se estará preguntando por qué este relato de una muestra de cosas soñadas se llama “la gran ventana de los sueños”. Ahora yo también me pregunto por qué razón elegí ese título. Es cierto que me gustó usar la palabra “ventana” y después de elegirla veo que alude a una ventana rara, que no abre a ninguna parte. Es decir, se abre al sueño: pura imagen y tiempo que no suceden en lugar alguno. Y que ahora, malamente, se reproducen sobre papel como simulando una obra. Y tal vez sean una obra. Obra del sueño u obra del dueño, siempre será más original que cualquier intento de ficción. Cualquiera –y a mí me ha sucedido– puede volver a escribir o reescribir la obra de otro, pero nadie podrá resonar tus sueños ni soñar los suyos con tu propio estilo de soñar, o de escuchar tus sueños.¹⁰

Eso afirma Fogwill antes de abrirle el paso al relato de sus sueños. Nadie puede resonar tus sueños. ¿La obra es del sueño o del dueño? Lo deja plan-

8 Ibid., p. 53.

9 Rodolfo Fogwill, *La gran ventana de los sueños*, Editorial Alfaguara, Madrid, 2013.

10 Ibid., pp. 12-13.

teado y afirma que hay un estilo para soñar. ¿Lo hay?, ¿tenemos un estilo para soñar?, ¿o el estilo será para narrarlos y, sobre todo, para leerlos?

En *La gran ventana de los sueños*, a diferencia del texto de Perec, los sueños no están fechados ni numerados, pero sí tienen títulos. Cada capítulo tiene un nombre en relación con algún elemento de uno o varios sueños, y contiene también alguna de sus asociaciones, aclaraciones del contexto de la vigilia que los engendró, unas cuantas reflexiones, incluso a veces lo sucedido al despertar: por ejemplo, en “Testigos de Jehová”, sueño que abre el libro, cuenta cómo, al despertar, el tema del sueño —el encuentro con un compañero de colegio— se anuncia con un mail de reencuentro de su generación en la vida despierta. El sueño se adelanta al hecho, lo anuncia y lo adivina.

Fogwill está inmerso en el psicoanálisis, aparecen entonces varios sueños con las interpretaciones de sus terapeutas, o las suyas, y también se lee la crítica a ciertos forzamientos de sentido.

Se advierte en varios sueños cómo la vulgarización de cierto psicoanálisis ha devenido en estereotipos de los que ya nadie sabe cómo deshacerse, y mucho más en el Río de la Plata, donde la concentración de psicólogos y psicoanalistas per cápita está en su máxima densidad.

Dos de los cuatro psicoanalistas que escucharon mis relatos entre 1965 y 1982 coincidieron en interpretar las escenas de navegación solitaria como representaciones de la masturbación. Ninguno de ellos conocía náutica ni el nombre que en competencia de mar se da a las regatas en solitario: single-handed. Ahora lo sabrán y verán en esto corroborada su perspicacia. Pero la coincidencia no me corrobora nada. Aprendí más sobre mis sueños de mar compilando una gran colección de grandes poemas de mar —Perse, Rimbaud, Homero, Pessoa, Mallarmé, Viel, yo mismo— que rumiando aquellas interpretaciones puntuales. Por lo demás, los sueños de mar y la masturbación han tenido con los años una evolución inversa: más sencillos y gozosos unos, más complicada y menos placentera la otra. Y en cuanto al psicoanálisis, sin duda fue una escuela de sueños. Pensar e imaginar durante el sueño a veces enriquece sus contenidos, otras los estropea.

Teóricamente, podrá decirse que pensar e imaginar son, como autointerpretar el sueño durante su transcurso, formas de procesarlo de mala fe y arreglarlo para el consumo clínico. Pero cuando se ha abandonado cualquier propósito de conocimiento o de cura interesa más el goce del sueño que la producción de muestras para las biopsias del alma o del deseo.¹¹

11 Ibid., pp. 37-38.

El psicoanálisis fue una escuela de sueños, ha adoctrinado a los sueños, o al menos ha estandarizado algunas lecturas. Por eso, cuestiones que fueron revolucionarias hace ciento veinte años, hoy por hoy son una pátina grasosa de la que es difícil despegarse. Fogwill agrega otro asunto en esta sucesión de dichos: ¡los sueños son interesantes en sí mismos!, incluso más que como posibilidad de extracción de muestras diagnósticas del alma o del deseo.

A su vez, aparece también, al igual que en Perec, el intento de clasificación de sus sueños, *“Pasé la vida soñando con cementerios”*¹²; *“Es otro género: el de los sueños de mar”*¹³; *“Los sueños del retorno al colegio, a la infancia o a la universidad son recurrentes”*¹⁴; hay una búsqueda de las categorías que componen ese gran conjunto que es la recopilación de sus manifestaciones oníricas a lo largo de cuarenta años de vida.

¿Existiría tal especialidad en cada soñante? Esta es una pregunta que nos acerca la búsqueda de Fogwill dentro de su material onírico. Búsqueda entonces de una clasificación, de un ordenamiento, del armado y puesta en serie de determinada manera de los sueños.

Si pudiéramos ver los sueños, desde el primero que se gestó en un ser humano hasta los que se sueñan hoy por hoy, probablemente tendríamos toda la historia de la humanidad. Ellos tienen que recopilar la historia toda.

Pero a nivel del individuo, ¿está la identidad jugada en el sueño?

¿Dice el sueño quién se fue, quién se está siendo, quién se va a ser?

Fogwill dice acerca del sueño que *“entre tantas cosas, es también un aprendizaje de la irrealidad, un ejercicio indispensable para sobrevivir a la realidad de los otros.”*¹⁵

Y todavía en otra parte acerca otra manera de pensar el sueño: *“La ventaja de olvidar los sueños es sustraerlos definitivamente del ridículo de su circulación social”*.¹⁶

12 Ibid., p. 23.

13 Ibid., p. 37.

14 Ibid., p. 55.

15 Ibid., p. 63.

16 Ibid., p. 99.

Entonces las preguntas se formulan solas: ¿para qué transcriben sus sueños los escritores? ¿Por qué consideran pertinente hacer una publicación con ese contenido? ¿Los consideran literatura, ensayo o material autobiográfico?

Hay en ambos libros una austeridad en las descripciones que sorprende. Por ejemplo, Përec en el sueño número 124, el último, sueño en el que hay una condensación de muchas escenas, va despachando situaciones muy insólitas en una sola frase. “*Yo mismo me he convertido en una serpiente (¿o era en un pez?)*”¹⁷, es un acontecimiento tan peculiar que casi seguro se llevaría bastante más de una oración dentro de una novela o siendo en sí mismo un cuento, ya que habría una peculiaridad a transmitir, una singularidad que permitiría sentir al lector algo más de esa metamorfosis. Pero eso no sucede en *La cámara oscura*, Përec dice lo que soñó, lo transmite como quien da testimonio, y entonces no nos cuenta cómo es que se convirtió en serpiente o pez, por qué parte del cuerpo comenzó la transformación, ni si estaba acostado cuando empezó, o si al estar de pie cayó de pronto al piso y comenzó a reptar; no nos aclara, quizás eso no se encuentra en el sueño, pero casi seguro que dentro de un relato alguno de esos elementos sería necesario detallar.

Es que el sueño es una ajenidad absoluta. ¿Obra del sueño o del dueño?, formula Fogwill.

Mientras que en un relato, al contar una anécdota, quien escribe rara vez sentirá que la traiciona si la transforma, con el sueño pareciera que la verdad es así, y ese así —casi siempre— habría que dejarlo intacto.

Kafka —a diferencia de Përec y Fogwill— no se ve seducido por el psicoanálisis, conoce la teoría freudiana pero no le interesa la cuestión interpretativa de sus sueños. Kafka pone la lupa en lo particular de cada una de esas piezas, en el misterio que se sostiene en esas obras de teatro, y entonces se esmera por recortar de sus sueños los elementos asombrosos que luego serán esenciales en sus cuentos.

En el libro *Sueños*¹⁸ se reúnen los sueños que Kafka transcribe en su diario o en su correspondencia.

En el prólogo, escrito por los editores se lee:

Para Kafka sin embargo los sueños eran otra cosa. O servían para otra cosa. La propuesta psicoanalítica, que conocía bien, no le interesaba y eso le per-

17 G. Përec, *La cámara...*, op. cit., sueño 124.

18 Franz Kafka, *Sueños*, Editorial Errata Naturae, Madrid, 2010.

Ninguna existencia puede ser restituida en su felicidad o en su locura sin tener en cuenta las experiencias oníricas.

P.B. Preciado

mitió adentrarse en el territorio salvaje donde Freud nunca puso un pie. Tal como propone con lucidez el filósofo y psicoanalista francés Félix Guattari, Kafka renunciaba expresamente a interpretar sus sueños, siempre que por interpretar entendamos muy cerca del origen etimológico, traducir sus sueños: del lenguaje del inconsciente al de la razón, del turbio sinsentido al nivel conocimiento. Por el contrario, Kafka prefería recopilar las figuras e ideas absolutamente singulares y extrañas a todo desarrollo lógico que aparecían en sus sueños y, en lugar de someterlas a la hermenéutica del domador y el aro del concepto, las dejaba proliferar y amplificarse libremente, hablando su propio “lenguaje”. Daba comienzo así a un proceso creativo que, partiendo del imaginario onírico, se enfrentaría al orden establecido y férreo de los significados. ¿Es este proceso, esta máquina abstracta, la que produce en última instancia eso que llamamos “lo kafkiano”?¹⁹

Leyendo este libro, que recolecta los 65 sueños que Kafka transcribe en su diario y en su correspondencia, fue donde más contradicciones e interrogantes sostuve en relación a los sueños y la identidad.

A pesar de que es justamente Kafka el autor que no toma en cuenta al psicoanálisis y sus planteos acerca de la interpretación como modo de desciframiento de la identidad del soñante; y, a su vez, es también en Kafka en quien menos se encuentra un afán clasificatorio, o de búsqueda de similitudes o conjunto de sueños.

En la lectura de ese texto que los recopila -cuestión que no me resultó del mismo modo en Fogwill ni en Perec- sí pude encontrar lo kafkiano.

Ese adjetivo fundado a partir de su escritura para describir situaciones, y que nos ahorra muchas explicaciones, se halla en sus sueños.

Pero, ¿es lo kafkiano una identidad?

Puede ser o no ser.

Escribe:

Noche en vela. La tercera consecutiva. Me duermo bien pero al cabo de una hora me despierto como si hubiera metido la cabeza en el agujero equivocado. Estoy completamente espabilado, con la sensación de no haber dormido en absoluto o de no haberlo hecho más que bajo una fina membrana, de nuevo me espera el esfuerzo de caer dormido y me siento repelido por el

19 Ibid., pp. 10-11.

sueño. A partir de ese momento y hasta eso de las cinco de la mañana, toda la noche se desarrolla del mismo modo, consigo dormir pero me despiertan continuamente sueños intensos. Duermo literalmente a mi lado, mientras debo pelear a golpes con mis propios sueños. A eso de las cinco, la última huella de la somnolencia ha desaparecido y entonces no hago más que soñar, lo cual resulta más agotador que el propio insomnio. En resumen, paso la noche entera sumido en el estado en que cualquier hombre sano se encuentra momentos antes de dormirse del todo. Cuando despierto, los sueños se agolpan a mí alrededor, pero me cuido bien de examinarlos.²⁰

Ese estado de duermevela, del entre dos mundos, en el que parece ser capaz de permanecer por horas, estado propicio para crear un mundo -mundo que se cuida de no analizar, entender sus partes, separar, desmembrar-, implica un modo de hacer con las imágenes incluso en la vigilia –como le dice a Felice en una carta del 19 de febrero de 1913: “*Estoy tan acostumbrado a jugar con las imágenes, que ni siquiera puedo renunciar a dicha costumbre en la vida real*”.

Leyendo sus sueños reparo en la presencia de lo animal, de las metamorfosis, de la aparición del personaje K., de sucesos kafkianos con dientes y medios de transporte.

Encuentro –como dice Borges en *Los predecesores de Kafka*²¹– lo que no estaba. Hallo, clasifico, y ordeno. Peor aún, doy sentido, digo, decimos, lo kafkiano, y entonces coagulamos y damos una forma en la que aquello debe entrar. Recorto estos párrafos y dejo a un lado el resto del libro, que es la mayor parte. Escribir, hablar, decir, lo vuelven necesario.

Hoy he soñado con un asno parecido a un galgo que se movía con enorme discreción. Lo observaba con detenimiento porque era consciente de la rareza de la visión, pero sólo recuerdo sus pequeños pies de hombre, que me disgustaban por su longitud y simetría. [...] Más tarde alguien comentaba que el asno nunca había caminado a cuatro patas, que siempre se había mantenido erguido como un ser humano, enseñando su barriguita y su pecho plateado y brillante. Pero en realidad eso no era cierto.²²

También aparece un perro encimado que le aterra, unos conejos sentados delante de su puerta, o escribe:

soñé ininterrumpidamente con dientes. No eran dientes ordenados en una mandíbula, sino una masa de dientes ensamblados que, al igual que en el

20 Ibid., p. 16.

21 Jorge Luis Borges, *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 2000.

22 F. Kafka, op. cit., p. 22.

juego de la paciencia de los niños, eran conducidos por mi mandíbula y jugaban entre sí con unos movimientos de translación. Empleaba todas mis fuerzas para comunicar algo de enorme importancia para mí... y resulta que tú, mi amor, sin que yo lo supiera, habías pasado toda la noche con dolor de muelas.²³

No puedo dormir. No hago más que soñar, no dormir. Hoy he inventado en sueños un nuevo medio de transporte para circular por un parque es-carpado.²⁴

Soy más útil dormido que despierto.²⁵

La vigilia de Kafka parece ser bastante onírica, su escritura también lo es. Quizás esa sea la inversión que Kafka sostiene, toma del sueño, vive del sueño, él se sostiene en lo onírico, y no al revés.

Jorge Luis Borges da una conferencia que se titula *Sueños y poesía*, esta conferencia se encuentra dentro del libro *Borges en la Escuela freudiana de Buenos Aires*²⁶. En esa oportunidad Borges plantea unos cuantos asuntos relacionados a los sueños y la identidad, los plantea a su manera, poco encandilado por el psicoanálisis (*"Soy indigno de Freud –dice en esa oportunidad–, he intentado su lectura y no me he sentido mejorado en ningún momento"*). Una manera, la suya, que me permitió llegar al tópico desde otros sitios, y con un estilo que refresca envejecidas certezas.

Nademos a través de sus interrogantes y las mías.

El hecho de que uno está libre, de que uno no es nadie cuando duerme, y luego uno se despierta y uno es alguien, muy limitadamente alguien [...] el sentimiento que uno tiene cada mañana al despertarse y pensar; estoy limitado de ser fulano de tal, estoy atado a un pasado que, bueno, me honra tal vez, tengo que emprender un día cotidiano.²⁷

¿Se libera uno de ser quien es soñando? ¿Logramos no ser en el sueño? ¿Se es más uno cuando se sueña, o se es menos?

El concepto de identidad, término tan cuestionado y en movimiento, vuelve en estas frases a quedar inundado de asombro. Listo a reformularse.

.....
23 Ibid., pp. 50-51.

24 Ibid., p. 52.

25 Ibid., p. 55.

26 J. L. Borges, *Borges en la Escuela Freudiana de Buenos Aires*, Editorial Agalma, Buenos Aires, 1993.

27 Ibid., p. 24.

En el psicoanálisis, como pensamiento que ha triunfado sobre otros –como bien escribe Forrester en su libro:

la columna vertebral [...] son los lectores de Freud, no los psicoanalistas. Ningún control por parte de las instituciones puede detener el “análisis salvaje” desencadenado por los efectos de los escritos de Freud,²⁸ y *más adelante afirma*, el psicoanálisis es cultura popular, la cultura popular no sólo del cine y la TV, no sólo de las novelas policíacas y el arte de vanguardia (porque en la actualidad la vanguardia es también cultura popular), sino también la cultura popular del chismorreo, de la solución de las relaciones con empleadores, cónyuges e hijos.²⁹

Por lo tanto, un psicoanálisis que ha naturalizado sus formulaciones, y facilitado un modo de lectura de los sueños que –haciendo cierta lectura de los textos freudianos– entiende oportuno y saludable afirmar y atornillar el Yo, darle consistencia y coherencia.

Entonces se sueña siendo alguien y los sueños están limitados a los recursos particulares de ese fulano de tal. Pero, ¿sería posible que en el acto de soñar se le abran las puertas a oportunidades inéditas, posibilidades que no están disponibles en la vigilia?

Claro que cuando uno duerme, uno está libre, y luego uno se despierta y ya está de nuevo en las categorías del tiempo, del espacio, de las circunstancias, de la geografía, de lugares, de estaciones del año, de días de la semana.³⁰

¿Hay más libertad en la vida onírica? ¿Ser menos uno, ser más libre, ser más una multitud?

El sueño es una actividad estética, quizás la más antigua del hombre, y eso estarían de acuerdo, ¿no? Ya que el sueño vendría a ser una forma de poesía, y más aún, no sólo de poesía sino de arte escénico, vendría a ser la primera forma del drama.³¹

Soñar ya es un arte, ¿no? Cuando uno está soñando, uno está ejecutando una obra dramática, pero desde luego si uno tiene que contar lo que ha soñado, ya hay que recurrir al lenguaje, a una serie de convenciones; si yo cuento un cuento lo estoy modificando, sin duda.³²

28 John Forrester, *Sigmund Freud. Partes de guerra. La era del psicoanálisis a debate*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000, p. 192.

29 Ibid., p. 257.

30 Ibid., p. 27.

31 Ibid., p. 33.

32 Ibid., p. 34.

¿Soñar es un arte? ¿De quién es la autoría? La transcripción sería del soñante y sus recursos, pero la versión original, ¿de quién?

*“Que el hecho de buscar una explicación muestra que hay algo erróneo en la obra. La obra tiene que ser su propia explicación, y si una obra requiere otra explicación quiere decir que no está bien.”*³³

Si la obra tiene que ser su propia explicación, si el sueño es arte y es obra, entonces la interpretación es un error, el procedimiento del psicoanálisis aplicado, de transpolar, dar forma y estatura, e interpretar, sobre todo interpretar, sería algo que sobra.

Aun así los sueños son elementos claves en los análisis. ¿Por qué?

Borges en esa misma conferencia, y a partir de una pregunta que le hacen, comienza a hablar de Esopo, escritor de fábulas de la Antigua Grecia, fábulas muy conocidas y que hoy por hoy circulan como literatura de consumo infantil, como, por ejemplo, la fábula “El león y el ratón” o “El escorpión y la rana”.

Borges comenta los elementos que componen los relatos de Esopo: la dimensión ética y la dimensión estética.

Aclara que mientras la dimensión ética sería la moraleja que Esopo escribe en cada fábula, la estética sería la fábula en sí misma, y además deja claro que ambos elementos son esenciales en la escritura de Esopo, ambos elementos hacen a su estilo.

Hay quizás un paralelismo posible con los sueños, que son en sí mismos una experiencia estética, y a su vez la interpretación, traducción, lectura que se haga de ellos los dejará enmarcados en una cierta ética.

Interpretación que se dio para el ser humano desde casi siempre o, para ser más precisos, al menos desde que éste escribe. Borges en su *Libro de sueños*³⁴ rastrea los sueños que aparecen en la literatura desde un cuento babilónico del segundo milenio A.C. hasta la actualidad, y en esa sucesión de textos donde algún personaje del relato sueña, va siendo evidente que esos sueños han estado al servicio de una determinada ética. Siempre fueron soñados para y por algo, siempre tuvieron un motivo, una lectura y una explicación.

.....
33 Ibid., p. 39.

34 J. L. Borges, *Libro de sueños*, Editorial De Bolsillo, Buenos Aires, 2016.

Freud y el psicoanálisis vinieron a modificar esa interpretación adivinatoria, ejemplarizante, moralista, por un código de desciframiento de un deseo inconsciente, de un pasado, de otra ética, que incluso y muy probablemente –tal como sugiere Fogwill– terminaron inventando otra estética. Otros sueños. Sueños de psicoanálisis.

Hemos transcurrido juntos por unos cuantos libros que hilvanaron preguntas. Nos hemos encontrado con sueños, escrituras, interpretaciones, y hemos descubierto en lo onírico la posibilidad del sueño de dislocar a ese ser diurno particular que duerme y los encuentra.

¿Qué nos dicen, y qué nos hacen decir –una vez puestos unos junto a los otros– los sueños de Perec, Fogwill y Kafka?

¿Los sueños de esos escritores son parte de su literatura?, ¿o son trabajos ensayísticos? O, tal como plantea Perec, ¿conforman un cierto tipo de autobiografía?

¿Qué tipo de autobiografía sería un listado de material onírico? O, mejor aún, ¿qué autoficción están componiendo?

¿Es el relato de los sueños un texto sobre la identidad de alguien?

Si pudiéramos ver cincuenta sueños del mismo soñante, ¿qué sabríamos?

¿Lograríamos saber el sexo, la edad, el nivel socioeconómico? ¿Qué es lo que los sueños permitirían saber?

¿Qué dicen los sueños de Fogwill sobre el propio Fogwill?, ¿o los de Perec acerca de Perec? O lo mismo podríamos querer saber sobre Kafka o de alguien que relata su sueño en el asiento de al lado del ómnibus. ¿Dicen los sueños quiénes somos, quiénes deseamos ser, o en quiénes nos convertiremos en el futuro cercano? O tal vez lo onírico diga –ni más ni menos– acerca de quiénes somos como soñantes, o cuáles son las teorizaciones que sostienen nuestras existencias.

Así comienza *La interpretación de los sueños*:

En las páginas que siguen demostraré que existe una técnica psicológica que permite interpretar sueños, y que, si se aplica este procedimiento, todo sueño aparece como un producto psíquico provisto de sentido al que cabe asignar un puesto determinado dentro del ajeteo anímico de la vigilia. Intentaré, además, aclarar los procesos que dan al sueño el carácter de algo ajeno e irreconocible, y

desde ellos me remontaré a la naturaleza de las fuerzas psíquicas de cuya acción conjugada o contraria nace el sueño.³⁵

Es cierto que Freud abrió una grieta por la que empezar a leer los sueños de una nueva manera. Creó una técnica, un procedimiento, y con ese modo se abrieron y popularizaron sentidos. Una lógica de la interpretación y el sentido.

La publicación de *La interpretación de los sueños* fue revolucionaria, abrió un camino. Pero 120 años después esa revolución fue instituida, fijada, coagulada. Las interpretaciones se han vuelto clichés diluidos en demasiada agua. Y muchas son las veces que se narra un sueño encontrando lo idéntico, lo mismo, la confirmación, la identidad.

¿Para qué sirven esas biopsias, tal como dice Fogwill, para qué queremos certificar y sujetar lo que ya se sabe?

Sería injusto no mencionar al menos la batalla que Lacan da en contra de la institución del sentido, y sólo para citar un ejemplo de lo desconcertante que puede ser esa lucha, cito un párrafo del relato que Catherine Millot hace en el libro *La vida con Lacan*:

Tampoco olvidó complementar mi educación en otros aspectos. Un día le conté un sueño en el que perdía los dientes y yo interpreté como la expresión de una angustia de castración. Me envió rápidamente al dentista, añadiendo que si Ninon de Lencos aún seducía a los setenta años era porque conservaba todos sus dientes, cosa rara en aquella época.³⁶

Pero, y eso es lo que este recorrido deja en evidencia, el sueño no es idéntico a nada ni a nadie, el sueño es quizás el lugar más claro en el que tenemos la posibilidad de deshacer la mismidad, la repetición, e inaugurar salidas experimentales y novedosas. Quizás hay en cada sueño, tal como trabajan Deleuze y Guattari en el *Antiedipo*³⁷, dos polos.

Por una parte, el polo del sueño-teatro, pantalla, que sólo es objeto de interpretaciones en las que el mismo relato del sueño ya domesticó al sueño mismo y lo dejó impotente, bastiones de la identidad, clichés fáciles de encontrar, encandilamientos que enneguecen y dificultan la salida de esa reiteración hasta al infinito de imágenes instituidas, de mismidades tran-

35 S. Freud, *La interpretación...*, op. cit., p. 29. La cursiva es mía.

36 Catherine Millot, *La vida con Lacan*, Éditions Gallimard, Barcelona, 2018, p. 35.

37 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1985.

quilizadoras. Sueños que tienen muy abrochada esa univocidad que selló el psicoanálisis, univocidad relacionada con el Edipo, con todo un sistema asociativo que nos conduce siempre a Tebas, siempre al mismo imperio. Imperio que ya no nos permite movimiento alguno.

O, el polo del sueño-fábrica, el sueño experimentación y acontecimiento, el sueño producción deseante, en el cual se pueden encontrar los puntos de fuga y de desterritorialización que desanclan la estereotipada repetición. Así será posible desujetar identidades, y tomar la oportunidad de una verdadera diferencia. Producción deseante, producción de inconsciente que encuentre en el sueño la fisura, la fuga, el lugar en el que es posible explorar alguna discontinuidad, y con ella su máxima potencia.

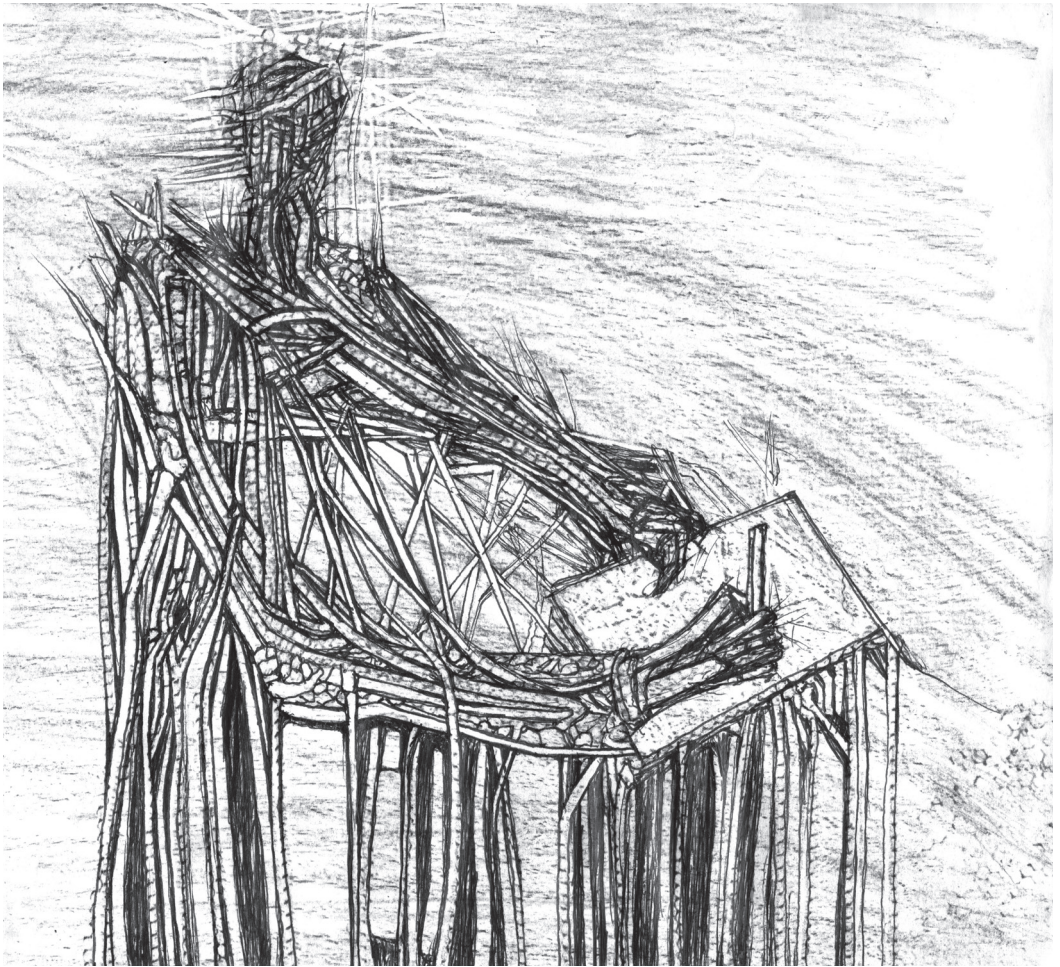
O también el sueño como experiencia específica –tal como lo trabaja Foucault en su introducción al libro de Binswanger sobre sueño y existencia³⁸, donde el sueño es un modo de conocimiento y de aprendizaje singular. Conocimiento que se conquista en lo onírico. Un lugar en el que tomar contacto con esa libertad radical que la vigilia va limitando, que la identidad va reduciendo, que la coherencia y consistencia van recortando todavía más. Espacio de reencuentro con el acontecimiento de existir.

Siempre habrá dentro del sueño lo idéntico, lo que permite consistir y consentir, sueños frente a los que no se encuentran más que respuestas sabidas y resabidas; pero también estará lo distinto, lo que nos permitiría disentir, movernos, y fugar. Sueños del no se sabe, sueños que resisten las interpretaciones, los sentidos, sueños que nos hacen vivir inmensidades, inmundidades. Sueños nuevos.

Multiplicidades dentro, variedades que no siempre son visibles, ni nos son permeables.

Hay que ver, por lo tanto, y cada vez, qué sueño estamos dispuestos a escuchar y, sobre todo, qué sueño podemos contarnos.

38 Michel Foucault, 1. Introducción, *Entre Filosofía y literatura, Obras esenciales Vol. 1*, Paidós, Buenos Aires, 1999, pp. 65 y ss.



Soñar para Freud Soñar con Kafka DESPERTAR

A propósito de los sueños propios en Félix Guattari

Rodolfo Biquez

“Un sueño [Traum], breve, en un espasmódico y breve sueño [Schlaf]; espasmódicamente me he aferrado a él con una dicha inmensa. Un sueño con muchas ramificaciones, que contenía mil relaciones que se volvían claras de golpe, de él apenas me ha quedado el recuerdo de su impresión fundamental...”

Franz Kafka, 20 de octubre de 1921, *Diarios*

Prolegómenos a una teoría del despertar

“Construimos teóricamente el despertar, imitamos en el ámbito del lenguaje ese mismo truco fisiológico que es decisivo en el despertar; el despertar opera con astucia. Con astucia, sin duda no sin ella, logramos salir del ámbito del sueño.”

Walter Benjamin, *Pasajes de París*

Diré “ocurrencia”, y no revelación o iluminación, aunque continúe pensando en lo dicho por George Steiner: “*La revelación es autoritaria.*”¹ Por lo tanto, parafraseando a Steiner, diré que también las ocurrencias son autoritarias.

Tal ocurrencia tuvo lugar al poner sobre el escritorio tres libros en simultáneo: *Micropolítica. Cartografías del deseo*², *Letra por letra*³ y *Morfología del cuento*⁴.

1 George Steiner, *Los logócratas*, Ediciones Siruela, Barcelona, 2011, p. 26.

2 Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Tinta Limón ediciones, Bs. As. 2013.

3 Jean Allouch, *Letra por letra*, Epee, México DF, 2009.

4 Vladimir Propp, *Morfología del cuento*, Akal, Madrid, 2009.

Este último, tras descartar toda posible clasificación de los cuentos maravillosos por temas, motivos o personajes, propone una clasificación que tiene en cuenta a estos últimos de una manera particular: los personajes, con sus nombres y sus atributos cambian, lo que permanece son sus acciones, sus *funciones*, eso es lo constante. Y estas funciones son limitadas, y no siguen tampoco una secuencia al azar. Las variaciones no son demasiadas. Todos estos cuentos tienen la misma estructura básica, todos son apenas la variante de un mismo cuento originario (tesis principal de Propp).

Los desvaríos del pensamiento me llevaron de una *Urgeschichte* de la *Morfología del cuento* a la posibilidad de un *Urtraum*⁵. Idea descabellada, sin duda, todos los sueños ocurridos y por ocurrir a partir de cierto momento (1899-1900) son finalmente un mismo sueño repetido con variantes no-infinitas. ¿Cuál sería ese *Urtraum*? Todos y ninguno. Una abstracción, o mejor, una construcción. Un esbozo de ese *Urtraum* se lo podría encontrar, o intuir, entre líneas, en algunas páginas de la *Traumdeutung* de Freud. Bajo este supuesto: ¿Quién sería el soñador? ¿Quién sueña?

Luego, un cabo suelto, Franz, el amigo de Max que anhelaba para sí una vida subterránea, dedicada enteramente a escribir, escritura en la que se incluyen sus sueños propios. Entonces, aquel *Urtraum*, entrevisto entre desvaríos, no podía no tener en cuenta las experiencias de Kafka, aunque todo lo fascinante que había en aquella primera ocurrencia se desvaneciera como un libro de arena.

1- Los amores entre una avispa y una orquídea (y la muerte de un Ser querido) Soñar para Freud

El sueño de A. D.

El 30 de octubre de 1984, Guattari presenta en su seminario el análisis de un sueño propio, *Un olvido y un lapsus en un sueño*⁶. Dicho sueño fue publicado con ciertos cambios cinco años más tarde, en el libro *Cartografías*

5 N. de E.: El autor juega con el prefijo *Ur* que se suele traducir como: original, proto-, primitivo; *Traum* (sueño) y *Geschichte* (historia).

6 F. Guattari, *Un oubli et un lapsus dans un rêve*, 30 de octubre de 1984. Disponible en: <https://www.revue-chimeres.fr/30-10-1984-Felix-Guattari-Un-oubli-et-un-lapsus-dans-un-reve>

*esquizoanalíticas*⁷, bajo el título “Los ritornelos del Ser y el sentido (análisis del sueño de A. D.).”

En la versión que presenta en su seminario, antes del relato de lo propiamente soñado, da cuenta de la imposibilidad de utilizar seudónimos para los nombres propios de los personajes que aparecen en los sueños:

En primer lugar, una observación previa, la naturaleza de este sueño –pero creo que en el fondo lo mismo se aplica para todos los otros sueños– implica que no se pueden encubrir los nombres propios y, a diferencia de lo que intentaron hacer Freud y los otros comentadores, creo que solo se pueden encubrir los nombres propios si se tiene una técnica de interpretación que mutila las singularidades. Y, por el contrario, las dimensiones que se puede hacer aparecer de ombligo existencial [...] implican una posición totalmente singular, y los elementos que vienen a denominarlo no tienen traducibilidad, de paradigma, son absolutamente inalterables, de ahí que (lo digo porque intenté cambiar un poco, de poner seudónimos y es rigurosamente imposible modificar siquiera un tramo del nombre) conservé los nombres propios.⁸

El ejemplo más significativo es el uso de seudónimos en el “sueño de la inyección de Irma” y su posterior análisis, en el cual Freud no pudo sino dar pistas de cuáles son los nombres “verdaderos” de los diferentes personajes, confirmando que estos, tal como lo afirma Guattari, son “inalterables”. Ernest Jones, Didier Anzieu y otros, incluso muy novísimos trabajos, han ido a la caza de ese Snark que es Irma. Guattari, en “el sueño de A. D.”, ha ahorrado ese trabajo, tal vez innecesario, a sus lectores.

En 1989, esa reflexión sobre los nombres propios desaparece (se verá que en el texto no hay uso de seudónimos). El capítulo comienza:

Que los sin-sentidos de los sueños tengan un **uso posible** es algo que se remonta a las más antiguas formas de subjetivación. Rupturas sintagmáticas, proliferaciones semánticas, inducciones pragmáticas: no hay dominio del sueño que no pueda tener un papel de bifurcación con respecto a las significaciones y las normas que dominan el estado de vigilia. [...] El corte, la ruptura del sentido, es sólo una manifestación de una subjetivación en estado naciente. **Es una fractalización necesaria y suficiente por el hecho de que algo ocurre allí donde todo estaba cerrado.** Se trata de una

7 F. Guattari, *Cartografías esquizoanalíticas*, Manantial, Bs. As., 2000.

8 F. Guattari, *Un oubli et un lapsus dans un rêve*, op. cit., p. 1. La traducción es mía en el caso los textos que se encuentran en la página web, *Chimères*, <https://www.revue-chimeres.fr/Felix-Guattari>

apertura desterritorializante. Para ilustrar esta problemática, elegí **uno de mis propios sueños** que comporta, a la manera de un holograma, numerosas sobre-determinaciones que vuelvo a encontrar, desde hace mucho, en todas las encrucijadas de mi existencia.⁹

La primera parte de la cita, “inducciones pragmáticas”, “ruptura del sentido”, “apertura desterritorializante”... “allí donde todo estaba cerrado”, es uno de los planos de este “uso posible”. Su reverso, el otro plano, no está explicitado aquí.

A modo de ilustración, “elegí uno de mis propios sueños”, “numerosas sobre-determinaciones” que Guattari encuentra en todas las “encrucijadas” de su existencia. Gesto más que freudiano y que se lee como un eco de la “Advertencia (a la primera edición)” de *La interpretación de los sueños*¹⁰.

Anverso y reverso, desterritorialización y reterritorialización, producción y anti-producción. Una primera impresión es que este qué-hacer con sus sueños propios, el presentarlo ante el público de su seminario o darlo a leer en las *Cartografías*, no es allí donde mejor podría presentarse eso que llama “inducciones pragmáticas”, “ruptura del sentido” o “apertura desterritorializante”. En esta vuelta sobre sí, sobre las encrucijadas importantes (su nombre propio, un tío muerto en la Batalla de Verdún, el éxodo de 1940), lo que se “busca” o se obtiene es algo más. Y ese algo más se presenta, creo, en otro lugar, en un ejercicio de escritura, si se quiere, íntimo.

El “Texto del sueño” –transcribo la versión publicada en las *Cartografías*:

En compañía de Yasha David y de su esposa salgo de una casa A que da a una gran plaza rectangular, la cual parece pertenecer más a una gran villa de provincia que a una ciudad importante. Las calles que bordean los dos lados más largos de esta plaza son de sentido único orientados de manera opuesta. Las que bordean los dos lados más cortos son mano y contramano. El conjunto constituye un circuito cuyas tres cuartas partes yo recorría en el sueño. Estábamos a punto de separarnos cuando me doy cuenta de que no sé dónde dejé estacionado exactamente mi coche [automóvil, *automobile*]. En un primer momento, me propongo mirar alrededor de la plaza. Yasha cree recordar el lugar en donde está. Su mujer y él me acompañan en mi búsqueda. Llegamos al punto B, situado en la parte derecha de la plaza. Entonces me dan ganas de felicitar a Yasha por el éxito de nuestra empresa común. Pero

9 F. Guattari, *Cartografías esquizoanalíticas*, op. cit., p. 217. Las negritas en esta y otras citas son mías.

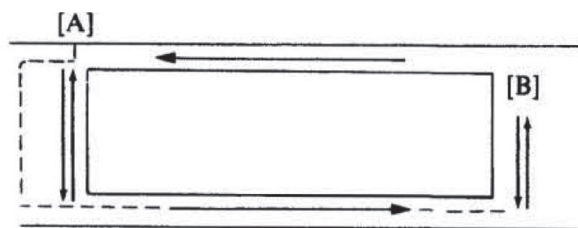
10 Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, *Obras completas*, t. IV., Ed. Amorrortu, Bs. As., 2007.

retengo la frase que estaba a punto de pronunciar, porque me doy cuenta de que iba a llamarlo Gilles. Hablo de los riesgos que corrimos juntos: estábamos al borde de un abismo [*gouffre*]. “Me recupero”, estábamos como colgados a la pared de un abismo pero, a fin de cuentas, logramos salir... En un impulso de simpatía, me dispongo a besarlos a ambos. De nuevo, retengo mi primer movimiento, recordando lo que me dijeron a propósito de los celos de Yasha con respecto a su esposa, me contento con abrazarlos.¹¹

Las principales líneas asociativas de este sueño, según Guattari, son: Yasha David, su esposa (Aléna), la plaza rectangular, el olvido del automóvil, el lapsus en el sueño, el abismo y la inhibición ante los celos.

1-Yasha David y su esposa, ambos checos. Kafka

2- La plaza rectangular



Recorrido del sueño en línea punteada

Las asociaciones se bifurcan en este punto:

2.1 Un recuerdo de infancia: Con asombro, pasados varios días de haber escrito el sueño, Guattari cae en la cuenta de que la casa (A), su ubicación en la plaza, la gran villa de provincia no son otra cosa que su recuerdo de “*hace cuarenta años, en la época de lo que se llamó ‘éxodo’, en que millones de franceses tuvieron que huir ante la invasión alemana*”.¹² Los padres de Guattari pensaban alquilar la casa hasta el fin de la guerra, pero el avance alemán coartó esa posibilidad.

2.2 En el sentido de circulación en torno a la plaza, Guattari reconoce allí dos “componentes formadores”:

a- un sueño anterior, un año con respecto a octubre de 1984, que llamó “el sueño del baile parquet” [*“Le rêve du bal parquet”*]. El sueño que según Guattari data de 1983 es presentado públicamente en su seminario el 4 de octubre

11 F. Guattari, *Cartografías esquizoanalíticas*, op. cit., p. 218.

12 Ibid., p. 219.

de 1984¹³. En esa oportunidad presentaba el sueño como “**un sueño por encargo**”:

Me decía desde hace un cierto tiempo que tenía que ilustrar mis designios teóricos y pensaba hacerlo, ya que se había evocado ya las dimensiones, sobre el tema del sueño. También me pareció interesante tener [hacer] un sueño [*faire un rêve*] –un sueño por encargo [*un rêve sur commande*]– muy cerca de la cosa misma.¹⁴

Las dimensiones y designios teóricos que se pretendían “ilustrar” son las mismas que las de *Cartografías esquizoanalíticas* (1989) y eso es el otro punto con el que está relacionado el sentido de circulación de la plaza.

b- Sus designios teóricos.

Un grafo, igualmente cuadrangular, que propone **una redefinición del inconsciente** a partir de las transformaciones de cuatro entidades de base: los Flujos, los Phylums maquínicos, los Territorios existenciales y los Universos incorporales.¹⁵

3- El olvido de su auto, un Renault (año 1984), lo lleva a recordar otro sueño en el que también olvidaba dónde había dejado su auto, un BMW, “escena que transcurría” en el contexto de los acontecimientos de 1968.

4- Lapsus en el sueño. Yasha David-Gilles Deleuze

Las asociaciones se completan con Adelaïde (A. D.), quien tenía “una relación” con Guattari en la época del sueño (1984), Arlette Donati, su mujer a fines de los años sesenta, y las calles, Mer y Gay-Lussac.

El análisis que Guattari propone para el “sueño de A. D.” son los siguientes cuadros:

Busco mi	Renault	En	Mer	Con	Yasha David
	BMW		Gay-Lussac		Gilles Deleuze

1984	Renault	A. D.	Yasha David
1968	BMW	Arlette Donati	Gilles Deleuze

13 F. Guattari, *A propos d'un rêve: systruc*. Disponible en: <https://www.revue-chimeres.fr/04-10-1984-Felix-Guattari-A-propos-d-un-reve-systruc>

14 Ibid., p. 1.

15 F. Guattari, *Cartografías esquizoanalíticas*, op. cit., p. 220.

Retomemos el punto 3, (el lapsus) pero tal como lo presenta Guattari en 1984.

El lapsus en el sueño: en lugar de Yasha David se presenta el nombre de Gilles Deleuze. La serie de transformaciones que se declina de esta matriz transformacional, antes de enunciarla, debo retomar la cuestión del auto, porque hay **un patrón [schéma] asociativo que dice: ¡la cuestión del autoanálisis!** Y que corresponde a una lectura que hice en la víspera del sueño de **las cartas de Freud a Fliess**.¹⁶

En *Cartografías esquizoanalíticas* (1989), el pasaje de auto → auto-análisis no se da de la misma manera:

En fin, no puedo acallar la asociación mecánica, la más estúpida que existe, que consiste en prolongar la cuestión del olvido bajo la forma de un: **¿dónde está el auto... análisis?** Es cierto que releí en estos últimos tiempos la correspondencia Freud-Fliess y me interrogué por esa curiosa relación homosexual disfrazada a partir de la que se dispuso [agenció, *a agence*] la enunciación de su auto-análisis.¹⁷

En la versión de 1984, se subraya como “víspera del sueño” la lectura de la correspondencia Fliess-Freud, mientras que en 1989 la “víspera del sueño” podría ser otra:

En los hechos, a la salida de la manifestación cultural en el centro Georges-Pompidou¹⁸ en la que había participado Gilles Deleuze, le había propuesto a Yasha David llevarlo a su casa. Partimos juntos al estacionamiento que se encuentra debajo del centro. Me di cuenta de que me había olvidado mi auto. Dimos vueltas un rato largo hasta el momento en que, para mi vergüenza, me di cuenta de que había venido a pie. Esto ocurrió en la realidad, pero solía tener ese sueño de olvido de mi auto.¹⁹

16 F. Guattari, *Un oubli et un lapsus dans un rêve*, op. cit., pp. 2-3.

17 F. Guattari, *Cartografías esquizoanalíticas*, op. cit., p. 221.

18 En 1984 se celebró en el Centre Georges Pompidou una exposición llamada *Le siècle de Kafka* (El siglo de Kafka), en homenaje al escritor nacido en Praga en el año 1883. Según François Dosse, el promotor de tal evento fue Félix Guattari, quien en 1982 le expresó el interés de realizarlo a Jack Lang (por aquel entonces Ministro de Cultura de François Mitterrand), éste último aceptó la propuesta a cambio de que fuera Guattari el que se encargara de los detalles de organización. La exposición se llevó a cabo desde el 7 de junio hasta el 1 de octubre, teniendo a Jorge Luis Borges como presidente de honor. Guattari (presidente ejecutivo) y Yasha David (crítico de arte checo emigrado a Francia), los organizadores. Ver <https://www.centrepompidou.fr/media/document/8b/d6/8bd6e15732f020393b25f76470427f09/normal.pdf>

19 Ibid., p. 224.

Otra cita a propósito del olvido del auto y el lapsus:

El pasaje Renault-BMW me hace transitar de un mundo regresivo-mortífero hacia una suerte de recorrido iniciático. Desciendo por la calle Gay-Lussac, primero a pie, luego en bicicleta. Está evidentemente la homosexualidad “gay” en esta calle, pero sobre todo el recuerdo de las manifestaciones violentas de mayo del ‘68.²⁰

A la lectura hecha por Guattari de su sueño propio agreguemos una tercera entrada:

Busco mi	Renault	En	Mer	Con	Yasha David
	BMW		Gay-Lussac		Gilles Deleuze
	Auto-análisis		Correspondencia		Fliess

1984	Renault	A.D.	Yasha David
1968	BMW	Arlette Donati	Gilles Deleuze
1997	Auto-análisis	?	Fliess

¿Qué falta? Una iluminación freudiana. Prólogo a la segunda edición de *Die Traumdeutung* (1908):

Es que para mí el libro posee **otro significado, subjetivo**, que sólo después de terminarlo pude comprender. Advertí que era **parte de mi autoanálisis**, que era mi reacción frente a **la muerte de mi padre**, vale decir, frente al acontecimiento más significativo y **la pérdida más terrible** en la vida de un hombre.²¹

Aunque muchos descubrimos que en una vida vivida hay muertes seguramente tan o más terribles que la de un padre, Freud sentenció que esa era la más terrible, la de un padre, y no la de un hermano, un hijo, o la de un gato que ya ha gastado sus siete vidas. Guattari, sin lo “terrible” freudiano, “conduce” hacia allí su auto-análisis.

Mi vida fue trastocada cuando saqué mi permiso de conducir –muy tardíamente, ya que tenía treinta y cinco años–. Esto tuvo como consecuencia indirecta una independencia que debía desembocar, entre otras cosas, en un divorcio. Fue mi padre quien, en su lecho de muerte, había insistido particularmente para que sacara mi registro. Se sentía aislado, demasiado dependiente de mi madre y quería que viniera a verlo más seguido. Me acuerdo también que me dio un billete de cincuenta francos para que me inscribiera

20 Ibid., p. 227.

21 S. Freud, *La interpretación de los sueños*, op. cit., p. 20.

en el registro. Esto me había emocionado mucho, porque no se daba cuenta muy bien de que en esa época semejante suma ya no valía nada.²²

Y en el último párrafo sobre el “Análisis del sueño de A. D.”:

En un último análisis, **¿qué profiere el sueño?** [...] más vale no precipitarse y sobre todo no olvidar jamás el **auto-análisis del lapsus y del olvido del sueño**, único medio para **conjurar una angustia de muerte** caracterizada a la vez como esencial e irrisoria por **el gesto del padre agonizante** que me tiende un billete de cincuenta francos.²³

Tesis primera: Félix Guattari sueña un sueño ya soñado (un sueño modelo²⁴), un “patrón asociativo”, con su propio Fliess, su propia correspondencia, su propio padre muerto. “Los Flujos, los Phylums maquínicos, los Territorios existenciales y los Universos incorporales” no intervienen a fin de cuentas en el análisis de su sueño. Sueña con ellos, sus designios teóricos, su grafo de cuatro elementos, pero su *procedimiento* es freudiano. Aquí, la presentación de su “redefinición del inconsciente” necesita, al parecer, de la *escena freudiana*. Es claro que los personajes son otros, pero no las funciones que portan. Correspondencia Guattari → Deleuze, Freud → Fliess, muerte del padre, soñar un sueño paradigmático, en fin, auto... análisis. Esta es la primera vía que toma el qué-hacer de Guattari en relación a un sueño propio. Sigmund Freud.

¿Y dónde está el auto... análisis? *Écrits pour l'Anti-Cédipe*²⁵, 1969-1972.

2- Soñar con Kafka. Escribir – Despertar

Quien tenga cierta proximidad con la obra de Guattari no le sorprendería su anhelo de realizar una exposición sobre Kafka (*Le Siècle de Kafka*). En la correspondencia con Deleuze a propósito de la composición de *El Anti-Edipo*, Guattari cita con frecuencia a Kafka. Kafka marca su paso por La Borda en sus comienzos mismos: “*El caso R. A., mi primer esquizo [...] Identificado*

22 F. Guattari, *Cartografías esquizoanalíticas*, op. cit., p. 224.

23 Ibid. p. 228. En la versión presentada en su seminario, octubre de 1984, este cierre de su análisis del sueño no está presente, aunque sí referencias al padre en el desarrollo del mismo.

24 *Traumusters*. Traducido por Etcheverry como sueño “sueño paradigmático”, y James Strachey lo traduce al inglés como “specimen dream”.

25 F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Cédipe*, Lignes, Clamecy, 2012. [N. de E.: existe versión en español: *Escritos para el Anti-Edipo*, Cactus, Bs. As., 2019]

mal que bien a mi autor preferido le hice copiar El Castillo"²⁶, le escribe a Deleuze. Hace de R. A. una suerte de Pierre Menard kafkiano. Luego, Guattari, comenta lo anterior y publica extractos del diario íntimo de R. A. en *Psicoanálisis y Transversalidad*²⁷, en los capítulos "Monografía sobre R. A" y "El derrumbe de una vida aún no vivida, pérdida del 'Yo'".

2.a- La conjunción de dos máquinas. Kafka-Guattari

En el último apartado de *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, «Notes et journaux»:

Elaborar una técnica de análisis de los sueños sin recurrir a la asociación libre, a las nociones como la de contenido latente-contenido manifiesto, etc. Ejemplo: el análisis del texto de los sueños de Kafka. No considerar como una falta la ausencia del soñador. Lo que cuenta son los desarrollos escritos de diversos índices maquínicos reconocibles. Poco importan los fantasmas.²⁸ (14/10/1972)

Algunas líneas más abajo Guattari escribe: "*Hay conjunción de dos máquinas: la máquina literaria de la obra de Kafka y mi propia máquina de Guattari*". En sus *Diarios* Kafka reiteradas veces se queja de su imposibilidad de escribir, así también lo hará Guattari en diferentes momentos. Conjunción de dos máquinas signadas de cierta manera por el fracaso²⁹ de la escritura, máquinas de escritura a la espera de otra máquina, una máquina-editora (Max Brod /Gustav Janouch /Marthe Robert; Gilles Deleuze/Suely Rolnik/Stéphane Nadaud, etc.)

Una vez más, en cuanto a la relación sueño-escritura, Guattari da cierta pista en *Líneas de fuga*, texto escrito entre los años 1979-1980 (contemporáneo de *Mil mesetas*):

[...] el mero hecho de introducir un modo de semiotización que los concierna de manera particular, el mero hecho de memorizar las potencialidades, de señalar calcos y de escribir mapas iniciará ya efectos diagramáticos: **el mero hecho de decidir escribir sus sueños**, por ejemplo, antes que interpre-

26 Ibid., p. 208.

27 F. Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.

28 F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 499. La traducción de esta y otras citas de *Écrits pour l'Anti-Œdipe* es mía.

29 Es Walter Benjamin quien, en una carta a Gershom Scholem (12/06/1938), hace de Kafka una "figura del fracasado". Cf. W. Benjamin, *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*, Eterna cadencia, Buenos Aires, 2014, pp. 111-116.

tarlos pasivamente, **el mero hecho de dibujarlos o de imitarlos, podrá transformar el mapa del inconsciente.**³⁰

Un esbozo del análisis Kafka-sueño-escritura que anuncia en su *Journal* ocurre en los primeros años de la década del 80. *Sesenta y cinco sueños de Kafka*:

Kafka escribe en su diario que su vida se emparenta con un sueño [...] Si vivía como en sueños también soñaba como escribía, de modo que un rizo literario no dejaba de anudar sus realidades cotidianas y su imaginario onírico [...] Sin lugar a dudas, su transcripción debía constituir para él más que una fuente de inspiración: un instrumento de escritura, un método de elaboración de sus objetos literarios [...] Se recordará para Freud, la escena del sueño era inepta para cualquier creatividad concreta: no era más que una superficie de registración de los metabolismos profundos del inconsciente. El sueño actúa por collage, por cut-up [...] Muy otro es el enfoque kafkista. Se trata entonces, en esencia, de hacer trabajar sus puntos de singularidad. Allí donde la interpretación freudiana se detenía –ante lo que Freud designaba como “el ombligo del sueño”– para Kafka todo comienza. Renunciando a hacer pasar sus puntos de sinsentido bajo el yugo de una hermenéutica cualquiera, los dejará proliferar, amplificarse, para engendrar otras formaciones imaginarias, otras ideas, otros personajes, otras coordenadas mentales, sin ningún tipo de sobrecodificación estructural.³¹

Sueño y escritura, “índices maquínicos reconocibles”, “efectos diagramáticos”, “transformar el mapa del inconsciente”. Tal “uso” de los sueños no se corresponde con lo encontrado en Kafka y la escritura de sus sueños propios. No podríamos hablar de una “*pragmática kafkista del sueño*”³² tal como él parece trabajarlo. Que la transcripción de los sueños podría constituir algo más que una fuente de inspiración (un instrumento de escritura o método de elaboración de objetos literarios), es el punto en el que coincidimos con Guattari, pero, ¿de qué orden sería ese *algo más*?

2.b- Despertar

Para responder a esa pregunta recurramos a *K*³³, libro de Roberto Calasso dedicado a Kafka y que tiene el mérito de lograr una atmósfera propiamente kafkiana.

30 F. Guattari, *Líneas de fuga*, Cactus, Buenos Aires, 2013, p. 229.

31 F. Guattari, *Sesenta y cinco sueños de Kafka*, Nueva visión, Bs. As., 2009, pp. 17-19.

32 Ibid., p. 19.

33 Roberto Calasso, *K*, Anagrama, Barcelona, 2005.

1917. Por dos noches seguidas, 12 y 13 de agosto, Franz Kafka escupe sangre (Hemoptisis). El 4 de setiembre recibe el diagnóstico de tuberculosis. Rápidamente solicita una jubilación anticipada en el Instituto de Seguros para Accidentes de Tránsito, la cual es negada, beneficiándose al menos de una licencia por tres meses. Kafka parte hacia Zürau (Siřem), no lejos de Praga, donde su hermana Ottla y su marido llevan adelante un emprendimiento agrícola (reside ahí unos ocho meses, hasta abril de 1918). El 15 de setiembre escribe en su Diario: “*Doblas la esquina al salir de la casa y en el camino del jardín te sale al encuentro la diosa Fortuna*”³⁴, esta le ha jugado una mala pasada. 19 de setiembre: “*En la paz no avanzas, en la guerra te desangras.*”³⁵ Es en este tiempo que se da la ruptura definitiva con su prometida, Felice Bauer.

Sabemos algo de lo que leyó en su temporada en Zürau: Una colección de cuentos e historias hasídicas. El Antiguo Testamento. Opúsculos de Kierkegaard. Schopenhauer. Maimónides. Dos libros de Martin Buber. Un opúsculo sobre el teatro yidish de su amigo Jizchak Löwy.

Es en este contexto que Kafka se propone, por única vez, transcribir en hojas sueltas parábolas, imágenes, fragmentos narrativos y aforismos propiamente³⁶.

Dice Calasso:

No hay crítico, desde los más banales a los más grandes, que no haya recurrido al *sueño* para hablar de Kafka. Pero «sueño» —igual que «inconsciente»— es en este caso una palabra inerte. Sirve para interrumpir el flujo del pensamiento, más que para guiarlo. A menos que no se trate de aquella forma del sueño que Kafka define una vez en los *Diarios* (y que podría servir también como una excelente descripción de *El Castillo*): “Un sueño muy ramificado que contiene al mismo tiempo mil correlaciones **que se vuelven claras de golpe.**”³⁷

Para Calasso, tanto K como Josef K (*El Proceso* / *El Castillo*) tienen las “revelaciones decisivas” mientras los personajes están sentados al borde de la cama. En *El proceso* Josef K va en busca del pintor Titorelli en su taller (que no es otra cosa que su cuarto, y como se enterará luego, propiedad del Tribunal) quien, debido a su particular relación con los jueces, tal vez podría ayudarlo en su proceso. La habitación es demasiado pequeña, la ventana

34 Ibid., p. 501.

35 Ibid., p. 503.

36 F. Kafka, *Aforismos*, Debolsillo, Barcelona, 2012.

37 R. Calasso, K, op. cit., p. 309. Ver epígrafe.

cerrada, Josef K se siente mareado, se sienta en el borde de la cama, Titorelli lo invita a ponerse más cómodo, hundido “*entre colchas y cojines*”, Titorelli realiza una pregunta no formulada desde la notificación recibida por los guardias: “*¿es usted inocente*”³⁸, “*sí*”, entonces, piensa Josef, “*¿por qué necesitaría de su ayuda?*”. La conversación continúa, en una disensión interminable (nunca hay acuerdo en los diálogos de Kafka).

Titorelli acerca su silla a la cama y continúa, con voz apagada:

Me he olvidado de preguntarle ante todo qué tipo de liberación quiere. Hay tres posibilidades, a saber, la absolución auténtica, la absolución aparente y el aplazamiento indefinido.³⁹
[...] Entonces **¿seré libre?**, dijo K dudando, «*Sí*», dijo el pintor, «pero sólo **aparentemente** libre o, más exactamente, provisionalmente libre».⁴⁰

El Castillo. K en la habitación del secretario Bürgel, sentado en el borde de la cama, K siente que se duerme, y cuanto más dormido, mejor parece escuchar lo que Bürgel le dice: “*hay cosas que se arruinan a causa no de otra cosa, sino de ellas mismas*.”⁴¹

Josef K se despierta, algo inusual, la cocinera de la señora Grubach no ha venido aún con el desayuno. Alguien llama a la puerta.

Si los hechos se desarrollan de otro modo, si dos desconocidos devoran nuestro desayuno, si los mismos desconocidos confiscan nuestra ropa, eso significa que se ha producido un disturbio en el **despertar**, que constituye <**el momento más peligroso**>. Toda la historia de Josef K nos muestra de qué peligro se trata: el de que la revelación se transforme en persecución.⁴²

En cuanto al despertar y el peligro, Calasso se acerca a lo dicho también por Benjamin:

Los pensamientos actúan a menudo menos por lo que dicen que por el momento en que nos vienen [...] Mas, cuando dormimos la mayoría de las veces nos abandonamos en todo a dichas cámaras [oscuras] (aunque sus cerrojos son cerrojos oníricos y ceden a la ligera presión del impulso que se les arrima), al despertar es sin duda cuando más fuertemente nos logran

38 F. Kafka, *El proceso*, Debolsillo, Barcelona, 2012, p. 141.

39 Ibid., p. 144.

40 Ibid., p. 149.

41 Citado por R. Calasso, *K*, op. cit., p. 266.

42 Ibid., p. 249.

sujetar los pensamientos, y lo que estos nos traen, aunque sea una carta de solicitud, o una condena a muerte, ahí queda firmado.⁴³

Calasso, para quien Kafka tuvo una “experiencia singular”, deja ver que su lectura está matizada por otras “experiencias” de las cuales se ocupó en ensayos anteriores. Por un lado, la Bohdi (despertar o iluminación) del pensamiento indio. Según Calasso, el despertar cotidiano, el de nuestra vida de todos los días, es solamente un “bosquejo” de eso otro. No muchos accederían a ese despertar, tal vez afortunadamente. Luego, ¿de qué disturbio se trataría? Tal disturbio atañe al “orden del mundo”. Si ese no fuera el caso, ¿habría existido alguna vez un proceso?

El «gran organismo» [el Tribunal] es consciente, agudamente consciente. Cada ataque que recibe no puede sino exaltar su capacidad de presencia mental. Por eso –y éste es el consejo de Huld– es preciso «sobre todo no llamar la atención». Como los griegos respecto a sus dioses, aquellos que mejor conocen el «gran organismo» se distinguen por su habilidad para pasar inadvertidos.⁴⁴

Kafka advertido.

Este es el “*sueño breve*”, con mil relaciones que se volvían claras de golpe, transcripto el 20 de octubre de 1921:

Mi hermano ha cometido un crimen, un asesinato, creo; en ese crimen hemos participado yo y otros, desde lejos van acercándose el castigo, la disolución, la redención, va creciendo poderosamente, su incontenible acercamiento se nota en muchos indicios; mi hermana, creo, anuncia siempre esos signos, que yo recibo siempre con exclamaciones; mi locura aumenta con ese acercamiento.⁴⁵ Nunca creí que pudiera olvidar, por el mucho sentido que tenían, mis exclamaciones, frases breves y aisladas, pero ahora ya no retengo ninguna. Sólo podían ser exclamaciones, pues hablar me costaba mucho esfuerzo, tenía que inflar las mejillas y, al inflarlas, torcer la boca, como si me dolieran las muelas, antes de proferir una palabra. Mi dicha consistía en que el castigo llegaba y yo le daba la bienvenida con tanto alivio,

43 Walter Benjamin, *Sueños*, Adaba editores, Madrid, 2014, p. 86.

44 R. Calasso, *K*, op. cit., p. 280.

45 En la versión disponible de los *Tagebücher* de Kafka en <http://gutenberg.spiegel.de/buch/tagbucher-1910-1923>, este pasaje se distancia bastante de lo traducido como “mi locura aumenta con ese acercamiento”. En dicha versión en alemán, el pasaje dice “*die Verrückung steigert sich mit dem Näherkommen*”, es decir, “el desorden [desarreglo, desajuste, dislocación] aumenta [se intensifica] con el acercamiento”.

convicción y dicha, que el espectáculo tenía que emocionar a los dioses; también esa emoción de los dioses la sentía casi hasta las lágrimas.⁴⁶

2.c- El sueño del Zeppelin. 15 de marzo de 1972

La apuesta es ahora considerar ese instante en el que algo “se vuelve claro de golpe” —que aparece en el epígrafe y que retoma Calasso— junto con el despertar. Desplazando así el lugar del despertar, ubicándolo como un efecto de la escritura del sueño.

Para intentar trabajar lo anterior (nuestra versión de la “teoría del despertar”) en los sueños propios de Guattari, tomaremos el sueño escrito en la entrada del 15 de marzo de su *Journal* de 1972, que podría ser llamado “el sueño del Zeppelin”. A diferencia del sueño del baile parquet, este otro no es un sueño soñado por encargo, para dar cuenta de ciertos designios teóricos; en todo caso, es soñado para ser escrito. No hay allí, como sí en Kafka, la aclaración previa de que lo que sigue es el relato de un sueño, “*Traum: ...*”.

Un zeppelin gigantesco y después otro. A ras del suelo. Se ven largos tubos, salidas de cañones o lanza-torpedos. El atardecer. Una casa en Normandía pero también las afueras de Blois. O quizás en Montoire. Paso de una ventana a la otra para seguir el Zeppelin. Las ventanas son todavía Saint-Pierre-du-Vauvray. Los atardeceres. Estoy profundamente feliz. Toda mi familia está allí, padre y madre y no sé quién. Un zeppelin da vuelta. Como durante la guerra. No, pasa un poco más lejos. Sus bombas no caerán sobre nosotros. Lo veo como él me ve. Podría dispararnos.

Salgo. Una suerte de **éxodo**. Anochece. La casa está un poco en alto. Faubourg. Casa burguesa opulenta. Los niños dejan la ciudad. Eso me hace pensar en otro sueño donde París había sido destruida. Solamente París. **Desterritorialización** del centro. **Mancha**⁴⁷ **que se transforma en punto-signo**. Un cántico, algo que dice “una nube asciende...”. No sé más. Vuelvo a mi casa. Todo a oscuras. Apagón. Otra vez el corte de luz como en el sueño de la puerta. **Mehr Licht!** Digo lleno de alegría, qué divertido, qué coincidencia, los niños cantaban: “una nube...”, como esa nube de muerte que asciende sobre la ciudad. Sin duda a ellos eso no les parece muy divertido. A mí sí. Medio-**despierto**. Mis padres están muertos. Quedan Jean y

46 F. Kafka, *Diarios*, op. cit., p. 503. Guattari no toma este sueño en su totalidad, apenas un breve pasaje. Cuando señala los “rasgos de singularidad” en los sueños de Kafka en un total de nueve, el punto dos refiere a “los dientes”, y es ahí donde cita de este sueño lo siguiente: “[...] tenía que inflar las mejillas y torcer la boca como si me dolieran los dientes”. Cf. Guattari, *Sesenta y cinco sueños de Kafka*, op. cit., p. 27.

47 Aquí, “mancha” [*tache*] cumple la misma función que el “abismo” [*gouffre*] en el “sueño de A.D.”

Paul⁴⁸. Jean está envejecido. Quizás en bancarrota. Venta de la casa Monbana 92 rue de l'Aigle. Este otro sueño donde yo llegaba demasiado tarde. Todo estaba arrasado. Y al costado los vestigios de una construcción antigua.

Por qué esta alegría profunda en ese contexto de fin del mundo.⁴⁹

Separaremos los comentarios del sueño en dos niveles:

- El “*éxodo*” de 1940

Al igual que *el sueño de A.D.*, este sueño también reenvía al “*éxodo*” de los franceses en 1940 ante la invasión del ejército alemán durante la Segunda Guerra Mundial. En ambos sueños surge la dirección de su casa en La Garenne-Colombes, 92 rue de l'Aigle, la que abandona con su familia para dirigirse a Mer ese año. En este nivel, los dos sueños pertenecen a la misma constelación (encrucijada). Aunque ese hecho “*trastornó*” su vida, lo vivía en ese momento como “*una aventura excepcional*.”⁵⁰ En el sueño de A. D., la mención al *éxodo* surge como asociación respecto a la plaza rectangular. En este otro sueño esto pasa a ser uno de sus temas fundamentales.

Todo a oscuras, ¡**más luz!**!, nube de muerte que asciende sobre la ciudad, **despertar**, alegría ante el fin del mundo. “Medio-despierto. Mis padres están muertos. Quedan Jean y Paul. Jean está envejecido”. No podemos entender este “despertar”, y la afirmación que lo sigue, más que como un efecto de escritura. En lo que hasta aquí se citó de la entrada del 15/03/1971 no hay una distinción clara entre lo que corresponde al tiempo de lo soñado y lo que corresponde al tiempo de la escritura. Hay pequeños esbozos de interpretación (mancha/punto-signo, desterritorialización, “*Mehr Licht*”) pero sin conformar aún un meta-lenguaje. El único tiempo que vale, entonces, es aquel en el que todo se da de una sola vez: la escritura.

- Lacan, Deleuze, los amores difíciles

La referencia a los tres ocurre de un solo golpe, momento al que llamaríamos la “sobrecodificación” del sueño (por utilizar un término propuesto por Guattari más arriba). Lo siguiente es el comentario de Guattari al “sueño del Zeppelin”:

Un texto de Lacan. La agresividad creo. Él habla de un sueño donde **un globo dirigible** representa la vejiga. Ganas de mear señor Deleuze. Siempre tengo ganas de mear. Usted, nunca, ¡según se me ha dicho!

48 Jean y Paul Guattari son sus hermanos mayores.

49 F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, op. cit., pp. 444-445.

50 F. Guattari, *Cartografías esquizoanalíticas*, op. cit., p. 220.

¡Retorno a Lacan! ¿Ruptura con Deleuze que me lleva demasiado lejos? Padre, madre y hermano reencontrados en el instante de la muerte. Felicidad edipiana. La política del padre. Esta brutalidad que me gana en frente de Arlette y que ella no soporta. Voluntad de potencia. Deseo de agarrarla, de controlarla. Aplastamiento de la polivocidad de su deseo. Múltiples pequeñas cosas.⁵¹

En un párrafo elidido en esta presentación del sueño del Zeppelin, anterior al recién citado, Guattari escribe sobre su ruptura con Nicole (la madre de sus tres hijos) y de la posibilidad de que pase lo mismo con Arlette, tema que vuelve en el “sueño de A. D.”, y que en 1989 le da título al mismo.

El recuerdo de “La agresividad en psicoanálisis” de Lacan, y el cambio realizado, *poisson volant* [pez volador] → *allon dirigeable* [globo dirigible], nos hace releer “el sueño del zeppelin” como si este plano estuviera desde el inicio.

Y evocaré el sueño de uno de mis pacientes, en quien las pulsiones agresivas se manifestaban por medio de fantasmas obsesivos; en el sueño, se veía, **yendo en coche con la mujer de sus amores difíciles, perseguido por un pez volador**, cuyo cuerpo de tripa dejaba transparentarse un nivel de líquido horizontal, imagen de persecución vesical de una gran claridad anatómica.⁵²

Mehr Licht”, son las últimas palabras que se supone dijo Goethe antes de morir. Lo que va en concordancia con el tono del “sueño del zeppelin”. Pero, para alguien próximo a Lacan, ¡“*Mehr Licht*”! es también el sintagma con el que Lacan termina su conferencia *El mito individual del neurótico*⁵³ de 1952. Nos ahorraremos los ejercicios (a modo de divertimento) de lectura, en este caso de análisis estructural, buscando estructuras cuaternarias en el “sueño del zeppelin”. Recordemos solamente el lugar que tiene la muerte, imaginada o imaginaria, en el análisis de Lacan sobre el caso del “Hombre de las ratas” y un recuerdo de juventud de Goethe.

2.d- La conjunción de dos máquinas. Una máquina de soñar (lo visible) y una máquina de escribir (lo enunciable)

Mancha [*tache*]/punto-signo. Este par nos remite a “De un signo a otro”, artículo de 1966, posteriormente publicado en *Psicoanálisis y transversalidad*. Tomando el trabajo de Mayette Viltard, “De un signo a otro. Cuando Guattari

51 F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, op. cit., pp. 445-446.

52 Jacques Lacan, La agresividad en psicoanálisis, en *Escritos*, Siglo XXI, Bs. As., 2012, p. 111.

53 J. Lacan, *El mito individual del neurótico*, Paidós, Bs. As., 2010.

comienza a problematizar la enseñanza de Lacan⁵⁴, podemos reenviar este texto a la sesión del 6 de diciembre de 1961 del seminario *La identificación*.

Viltard transcribe una carta dirigida a Lacan, fechada el 8 de diciembre de 1961, y firmada por un tal **Pierre Guattari**⁵⁵. En dicha carta, Guattari da cuenta de su interés por “la naturaleza del signo gráfico”, “las condiciones mínimas capaces de garantizar su existencia”, es decir, las “condiciones” para poder “responder a sus funciones.”⁵⁶ Explicita que lo que se presenta surge a partir de la sesión del 6 de diciembre de 1961 y, en particular, la distinción hecha por Lacan entre signo y significante.

Dice Viltard:

Guattari tiene la posibilidad de objetar porque la cuestión del carácter primario del significante es un hecho para él, es indiscutible, lo que le permite examinar lo que corre riesgo de ser evacuado si este carácter primario no es tratado sutilmente, sigue inquieto por el valor gráfico del trazo, dicho de otro modo, por la visibilidad, el valor de imagen que el trazo guarda, que sólo va a funcionar por el espacio blanco que lo rodea y el gesto que lo traza sobre un soporte material con un instrumento.⁵⁷

El punto-signo es retomado en 1972 por Guattari en relación a otra noción, el “*plan de consistencia*.”⁵⁸ Noción sugerida por Viltard en su lectura, “ese espacio en blanco que lo rodea”, “un soporte material” (instancia de registro – inscripción). Sería difícil darle a la escritura su lugar preciso en este contexto. Sin embargo, es hacia allí donde nos dirigimos, desafortunadamente no “sutilmente”.

La escritura funciona como una cota a ese “mundo infinitamente rico” (producción) del que hablaba Guattari, lo que se quiere escribir tiene que ceder ante las reglas de la sintaxis. Guattari, en “De un signo a otro”, escribe que “sólo en las pruebas del deseo, del sueño y de la muerte arriesgará de nuevo

54 Mayette Viltard, De un signo a otro. Cuando Guattari comienza a problematizar la enseñanza de Lacan, en *Divanes nómades*, N° 2, Córdoba, julio 2015.

55 Pierre-Félix Guattari. Félix, nombre que recibe Guattari en memoria de un tío muerto en la batalla de Verdún (1916). “Félix, un nombre de guerra” (*Journal*, 26/09/1971). En los comentarios al “sueño del zeppelin”, Guattari escribe: “Zeppelin. La guerra del 14” (*Journal*, 15/03/1972).

56 Ibid., p. 52.

57 Ibid., p. 53.

58 F. Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, op. cit., pp. 461-486.

una mirada furtiva más allá del espejo de las significaciones."⁵⁹ Y de nuevo, tales pruebas son solo subjetivables si hay una instancia de registro (anti-producción) que las pueda asir (por ejemplo, la escritura).

Este podría ser un ejemplo particular del juego, del sistema, que Deleuze-Guattari no han parado de pulir. Un primer tiempo en los primeros escritos de Guattari en el que se presentan las categorías de "producción" y "anti-producción", y luego ya con Deleuze en *El Anti-Edipo*⁶⁰ una complejización de las mismas (teoría de las síntesis o de las máquinas) con el uso de la tríada: "producción-registro-consumo". Es en ese texto donde se presenta dicha "teoría de las síntesis": síntesis conectiva o producción de producción, síntesis disyuntiva o producción de registro, síntesis conjuntiva o producción de consumo. Y estas síntesis están en relación directa con otro concepto clave: las máquinas (deseantes). Estas, definidas como "sistemas de cortes" o como "lo que corta y es cortado", no funcionan más que conectadas con otras máquinas, bajo tres modos distintos. El primer modo es el de la síntesis conectiva, una máquina A corta lo que otra máquina B produce, y a su vez, esta máquina A que corta está en relación a otra máquina C. Segundo modo: la síntesis disyuntiva de registro, en la cual se limitan las conexiones entre las máquinas de acuerdo a un "código". El tercer modo: la síntesis conjuntiva (consumo), *"es el corte-resto o residuo, que produce un sujeto al lado de la máquina, pieza adyacente de la máquina."*⁶¹ Deleuze y Guattari ponen el acento repetidas veces sobre los fallos o las averías del funcionamiento de dichas máquinas, estas *"no funcionan más que estropeadas, estropeándose sin cesar."*⁶²

¿Y quién no duda a propósito de la transmisión de un sueño cuando, en efecto, es manifiesto el abismo entre lo que uno vivió y el relato que hace de ello?

J. Lacan

Lo anterior nos permite, por un lado, una suerte de desontologización del sueño, *"el estado vivido [producción] es primero con respecto al sujeto que lo vive [registro-consumo]"*⁶³, el sueño como algo pre-personal y pre-individual. Por otro lado, nos permite pensar las relaciones entre los siguientes dos pares: experiencia-Saber, y particularmente, sueño-transcripción.

59 F. Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*, op. cit., p. 171.

60 F. Guattari y Gilles Deleuze, *EL Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1995.

61 Ibid., p. 46.

62 Ibid., p. 17.

63 Ibid., p. 28.

Proponemos la siguiente analogía:

Producción ↔ Anti-producción (registro)

Experiencia ↔ Saber

Sueño ↔ transcripción

Foucault, en su introducción a *Sueño y existencia* de Ludwig Binswanger dice al pasar: “*En la filigrana de esta experiencia onírica según las transcripciones que nos ofrecen de ella la literatura, la filosofía, la mística...*”⁶⁴ Así dicho, no parece claro aún el posicionamiento de Foucault en cuanto a la no posibilidad de dar cuenta de una experiencia “salvaje” o “pura”, tal como presenta el problema en *La arqueología del saber*⁶⁵. O, dicho de otra manera, en el pasaje citado, Foucault deja abierta la posibilidad para pensar en una experiencia “pre-discursiva” u “originaria”. Deleuze, en su lectura de Foucault, es asertivo al respecto, “*no hay experiencia que no esté captada en un saber*”⁶⁶, definiendo el Saber como la conjunción de lo visible y lo enunciable según sus respectivas reglas de formación.

Comparemos, finalmente, dos citas de procedencias distintas (*El Anti-Edipo* y el curso sobre Foucault de Deleuze). Importa porque se encuentra allí una continuidad que le da sentido a la analogía planteada anteriormente por medio de una noción que recorre toda la obra de Deleuze y Guattari: la de “procedimiento”. En *El Anti-Edipo* se dice lo siguiente: “*El proceso como proceso de producción se prolonga en procedimiento como procedimiento de inscripción.*”⁶⁷ En su curso sobre Foucault, Deleuze dirá: “*el saber es un procedimiento. La verdad no existe independientemente del procedimiento, y el procedimiento es la combinación del proceso visible y el proceder [método] enunciativo.*”⁶⁸ Luego, redefinirá el procedimiento como la relación entre dos prácticas, una que opera sobre lo visible y otra que opera sobre lo enunciable.

Entonces, llevando este asunto al campo que ahora nos interesa, no es el mismo sueño el que se cuenta en la mañana a alguien a la hora del desayuno, que el sueño contado por la tarde al analista, o el que luego se utilizará en una película (en el caso de que fuéramos Buñuel).

64 Michel Foucault, *Entre literatura y filosofía*, Barcelona, 1999, p. 97.

65 M. Foucault, *La arqueología del saber*, Siglo XXI. Buenos Aires, 2002.

66 G. Deleuze, *El Saber. Curso sobre Foucault*, Cactus, Buenos Aires, 2013, p. 41.

67 F. Guattari y G. Deleuze, op. cit., p. 21.

68 G. Deleuze, *El Saber. Curso sobre Foucault*, op. cit., p. 34.

En este juego entre experiencia y Saber, el sueño y su transcripción, ¿cómo intentar ubicar la falla y las averías del funcionamiento de las máquinas?

Hay una frase en el Diario, por lo que recuerdo, que expresa una especie de iluminación presente en toda la creación de Kafka, algo así: **“Nosotros podemos escribirlo todo”**. Y creo que lo que interesaba a Kafka era esto: nosotros podemos siempre escribir todo lo que ocurre en nuestra existencia. Y cuando conseguía demostrarse a sí mismo que podía captar en un enunciado algo que desde el comienzo no le parecía semiotizable, en ese momento la obra se caía literalmente de sus manos.⁶⁹

Es importante que este montaje (rudimentario) de máquinas falle, presente ciertas averías: una máquina de soñar (pariente arcaico del cinematógrafo) y una máquina de escribir. Si en la primera algo del orden de una “imagen-sueño” ocurre, es porque ha habido una falla en el circuito que prolongaba una “imagen-percepción” en una “imagen-acción” (esquema sensorio-motor⁷⁰). Si no se puede escribir todo, es porque ha habido una falla también en la segunda máquina, la escrituraria. Y existe una falla, un desarreglo, más fundamental aún, en la conjunción misma de las dos máquinas, debido a la condición irreductible de dos planos: lo visible y lo enunciable⁷¹.

Es importante que este montaje falle, porque en las fallas del funcionamiento de estas máquinas se encuentran los límites de lo semiotizable, los puntos-signos, y en ellos la fuga, la posibilidad de algo nuevo, una ocurrencia quizás.

Tesis segunda: Pierre-Félix Guattari escribe sus sueños (en su *Journal*) con Franz Kafka.

Corolario: Guattari, al abordar un sueño propio, o sigue la vía abierta por Freud (asociación libre - “patrón asociativo”), o sigue la vía de Kafka (escritura). Aunque en acto las dos vías se den al mismo tiempo, es esa la distancia, mínima y fundamental, que separa a un sueño soñado para un público (A.D.) y un sueño soñado para escribirse en un cuaderno de notas (Zeppelin). Los nombres de Kafka y Freud vienen a marcar dos *procedimientos* distintos del qué-hacer con los sueños.

69 F. Guattari y S. Rolnik, *Micropolítica*, op. cit., p. 163.

70 G. Deleuze, *Estudios sobre cine 1. La imagen-movimiento*, Paidós, Barcelona, 1984.

71 G. Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 2015.

Las páginas de *Écrits pour l'Anti-Œdipe* donde se encuentra el “sueño del Zeppelin” están desbordadas por mis anotaciones, comentarios, links con otros textos, signos de interrogación, signos de exclamación, asteriscos, palabras envueltas en círculos, subrayados. Miro de nuevo, el libro abierto, nada a leer. Manchas y puntos-signos. Agujeros negros sobre una pared blanca. Rostridad. Alguien o algo me mira.

“En rigor, una anamorfosis⁷² sobre el gastado tema de “engaña la vista” [Trompe-l’œil] en compañía de “engaña la muerte” (Trompe-la-mort).”⁷³

4- A modo de (no) conclusión. Atlas onírico - ¿quién sueña?

*“¡Devuélvanos la muerte!”, tal podría haber sido el título de este film.
Sin embargo: ¡No! ¿Pues a quién podría estar dirigida semejante súplica?
¡Ya no existirá jamás el mismo interlocutor en el número que usted llama!”*

Félix Guattari, *Un amor de UIQ*

“Nosotros podemos escribirlo todo”, dice Guattari, apoyándose en Kafka. Afirmación con la cual ninguno de los dos cumplió. “No podemos escribirlo todo” resumiría bien *Sueños*, de Walter Benjamin. El editor del libro, Burkhardt Lindner, cita una carta de Benjamin a Gershom Scholem, fechada el 3 de marzo de 1934. En dicha carta, escribe Benjamin, comentando sus últimos sueños: “tienen casi siempre contenido político. Deseo poder contártelos un día. Son todo un atlas de imágenes sobre la historia oculta del nacionalsocialismo.”⁷⁴ La pregunta que se hace Lindner, ¿por qué Benjamin nunca escribió estos sueños cuando sí lo hizo en muchas otras ocasiones? Conocemos los sueños del flâneur y la ciudad, no los del descenso al *Maelström*. El anticipo del *Maelström* lo podemos encontrar diseminado por toda la *Traumdeutung*, en los sueños propios de Freud (particularmente en los “sueños de Roma”). El *Maelström*, desde el punto de vista de un niño, es lo que encontramos en los sueños propios de Guattari.

En favor de los sueños como parte del “archivo audio-visual” (lo que se puede ver y decir) de una época, Benjamin escribe lo siguiente:

72 Anamorfosis: Del gr. ἀναμόρφωσις, anamórphōsis 'transformación'. f. Pintura o dibujo que ofrece a la vista una imagen deforme y confusa, o regular y acabada, según desde donde se la mire. RAE.

73 F. Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*, op. cit., p. 176.

74 W. Benjamin, *Sueños*, op. cit., p. 132. Los subrayados son míos.

Tomamos los sueños 1) como fenómeno histórico, 2) como fenómeno colectivo. Iluminar los sueños del individuo con la doctrina de los sueños históricos de los colectivos. Enseñamos que la realidad no se radica en las capas oníricas, sino que irrumpe en el que sueña [...] Coleccionar en tanto que categoría profana de la cercanía; el coleccionista como intérprete de los sueños que sueña el colectivo.⁷⁵

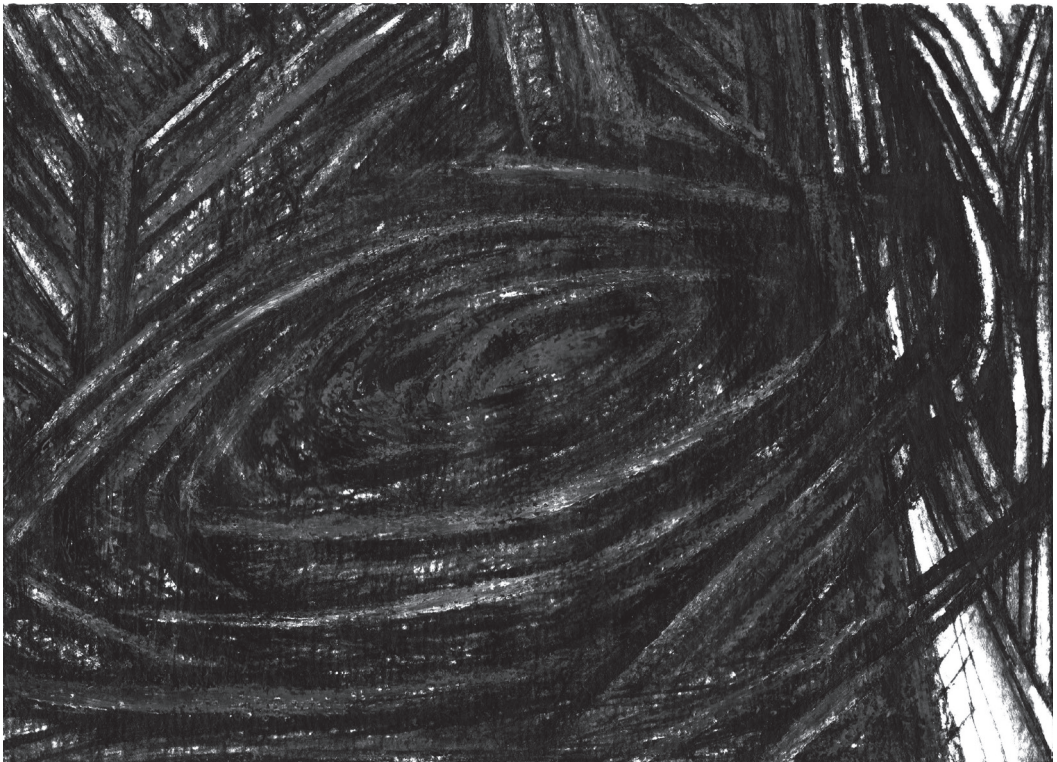
1917. Por dos noches seguidas, 12 y 13 de agosto, Franz Kafka escupe sangre. La certeza de su muerte lo llevará a escribir lo que luego se conocerá como *Aforismos de Zürau*. En ellos, enunciados crípticos, se ritman y se dan paso entre sí, términos como: lo indestructible, el dios personal (o doméstico), el mal, la salvación, la muerte, el mundo.

¿Quién habla? ¿Quién sueña? No importa quién habla. No importa quién sueña. Y si la pregunta insistiera, ¿quién sueña?, la respuesta sería: quien sueña es el mundo.⁷⁶

P. D.: ¿Para qué alguien se tomaría su tiempo en tomar nota de sus sueños? ¿Qué habría de interesante en tal ejercicio? Una lectura de Félix Guattari que lo traiciona. De allí se puede extraer una solución profana posible a la “teoría del despertar” en Benjamin y, en parte, Calasso. Soñar - escribir - despertar. El que escribe busca una ocurrencia (que le permita seguir escribiendo).

75 Ibid., p. 93. Quizás parte ese atlas se dio a conocer luego de la muerte de Benjamin con la publicación de *Soñar bajo el Tercer Reich*, de Charlotte Beradt.

76 Una invitación a leer los *Aforismos* de Kafka.



Onirocríticas

Sensación

Marcelo Real

Autor-crítica

El borrador del siguiente artículo fue escrito unos años atrás en una posición en la que el autor ya casi no se reconoce. Si bien aún podría sostener lo que en el texto intenta mostrar, el estilo o la forma en que está escrito no es la que hoy sueña.

En aquel entonces, este planteo surgía en medio de la incipiente tentativa de problematizar la cuestión de la sensación bajo la rúbrica de una “analítica de la sensación”. Nombre que, si bien pretendía dar cuenta de una lectura psico-analítica evitando el lado “psico” del asunto, contenía aún resabios de la estética kantiana. Por eso, al tiempo que este escrito puede llegar a poner en evidencia una dimensión poco atendida por los analistas, ¿logrará que algo de la experiencia sensible en el sueño y en su “análisis” pase al texto? Hoy en día, es el camino de la estética el que cede su paso al de una politización de la sensación, que por cierto requiere otros modos de articulación.

¿Por qué no reescribirlo, entonces? A decir verdad, hubo varios intentos, recortes y reorganizaciones del escrito. La versión final goza de algunos tráficos e infiltraciones de ideas más recientes. ¿Por qué no desecharlo, pues? Porque el planteo, en virtud de la escasez de este tipo de problematizaciones en las lecturas predominantes de los textos freudianos, a pesar de todo, mantiene vigencia en la medida que desplaza el acento de las relaciones ampliamente estudiadas entre la imagen onírica y la letra hacia algo irreductible a ese binario: lo sensible. Se sabe que con la publicación de un texto, quien lo escribe se puede librar de algo que le permitiría pasar a otra preocupación, a una nueva forma de escritura, o vaya a saber qué. Esto no acontece en solitario —quizá sí en cierta soledad—, pues el intercambio con los otros lectores y escritores es crucial. Además, para reorientar un trabajo, se necesitan puntos de referencia que marquen “por aquí sí”, “por ahí no (más)”. De allí el valor heurístico de esta contribución: es decir, algo puede hacerse público no para mostrar por dónde se está marchando, o hasta dónde se ha llegado en un

camino que proseguiría de forma continua y en próximas entregas, sino también para sentar las encrucijadas en las que alguien se ha visto envuelto, los obstáculos con los que se ha topado, los cambios de ruta que se imponen como necesarios, la muda de piel que ha dejado a un lado.

En fin, estos reparos de último momento no serán en vano si efectivamente, imprimiéndole al texto una nueva fuerza, logran hacer posible que funcione de otro modo.

Planteo

Al lado de la gran división conciencia-inconsciente que atañe al deseo cumplido en el sueño, hay una línea poco destacada, que le es adyacente, y que insiste entre los estratos binarios del sistema freudiano con que está edificada *La interpretación de los sueños*¹: la línea de la sensación. En efecto, en torno al sueño como cumplimiento de deseo sexual, hay una serie de problemas que incumben a la experiencia sensible y que se juegan tanto a la hora de soñar como a la de analizar un sueño. Por debajo de la entrada del deseo, pues, hay todo un umbral de la sensación que unas veces aparece allí desdeñado, otras bajo la rúbrica del enigma, adquiriendo por momentos incluso un carácter incuestionable o una relevancia decisiva. Hay zonas en la que estos términos irreductibles entre sí divergen, se repelen o se alejan, pero también territorios en que se encuentran, se cruzan, se solapan o se compenetran de acuerdo a los problemas que el análisis plantea.

Ahora bien, en *Más allá del principio de placer*² la sensación también presente allí en el análisis del sueño, no solo reenviará al deseo, sino a una diferencia que se situará allende ese plano. Quisiera mostrar, entonces, que hay dos onirocríticas freudianas de la sensación: una en la que imperaría el principio de placer de la psicología fechneriana y otra que se situaría más allá; una en la que primaría el plano del deseo, y otra en la que se pondría en primer plano la repetición³. En cada una de éstas, y según sus diferentes lógicas, habrá que discernir lo que muestra la sensación, lo que con ella pasa, o lo que vuelve a pasar, y que solo gracias a ella se hace perceptible: sea un deseo cumplido, o un infortunio repetido.

1 Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]), *Obras completas*, vols. IV-V, Amorrortu, Bs. As., 1992.

2 S. Freud, *Más allá del principio de placer* (bilingüe). *Manuscritos inéditos y versiones publicadas*, Mármol Izquierdo, Bs. As., 2015.

3 Repetición en el sentido en que comienza a teorizarse en S. Freud, Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II) (1914), *Obras completas*, vol. XII, Amorrortu, Bs. As., 1992, pp. 145-158.

El terreno de lo sensible

La cuestión de la sensación es lo suficientemente amplia en los textos de Freud como para abarcar distintos niveles: la actividad sensorial (*Sinnestätigkeit*) de los órganos de los sentidos (los datos del color⁴, el olfato⁵, etc.); la sensibilidad (*Sensibilität*) (sensaciones de caer, flotar, por ejemplo); y las sensaciones de placer y displacer (*Lust- und Unlustempfindungen*), con toda la gama de “cualidades de sensación” (*Empfindungs-Qualitäten*)⁶ que puede encontrarse entre unas y otras, desde la sensación de voluptuosidad hasta la de terror.

A su vez, Freud emplea tres términos en alemán: *Sensation*, *Empfindung*, y *Gefühl*⁷. No contamos con un estudio dedicado a la historia de estos términos en la época de Freud y a los préstamos o tráficos en sus escritos pero, de hacerse, serían ineludibles, en primer lugar, los textos de la neurología, y luego las investigaciones de Gustav Fechner, Ernst Mach⁸ y, seguramente, las obras de Goethe. En la lengua común y moderna estos dos últimos suelen ser traducidos al español como “sensación” y “sentimiento” respectivamente. Pero no son exactamente equivalentes: son intraducibles. Ninguno de ellos se encuentra como entrada en los diccionarios de psicoanálisis, lo cual indica que no se le ha brindado definición conceptual en ese campo. De entre los posibles motivos de este vacío doctrinal, conjeturaré dos. En primer lugar, por razones de jurisprudencia: al ser considerada por la psicología, fundamentalmente de corte experimental, desde aquella que surgía con la estética de Gustav Fechner más o menos en la época de Freud⁹ hasta

4 S. Freud, Observación de un caso severo de hemianestesia en un varón histérico (1886), *Obras completas*, vol. I, Amorrortu, Bs. As., 1992, p. 29. Freud realiza allí un pormenorizado análisis de las alteraciones de la sensación colorante (*Farbenempfindung*) del órgano de la vista en el caso de August P.

5 Ver el estudio de las sensaciones olfatorias subjetivas (*subjektiven Geruchsempfindungen*) de Lucy en Josef Breuer, S. Freud, Estudios sobre la histeria (1893-1895), *Obras completas*, vol. II, Amorrortu, Bs. As., 1992, pp. 124 ss.

6 S. Freud, Proyecto de psicología (1895), *Obras completas*, vol. I, Amorrortu, Bs. As., 1992, pp. 323 y ss.

7 Cf. Adrian Johnston, Affekt, Gefühl, Empfindung, Rereading Freud on the Question of Unconscious Affects, *Qui Parle*, Vol. 18, No. 2 (Spring/Summer 2010), pp. 249-289.

8 Cf. Ernst Mach, *Análisis de las sensaciones* [Die Analyse der Empfindungen], Alta Fulla, Barcelona, 1987. Cf. también Paul-Laurent Assoun, « La géométrie inconsciente. Métapsychologie de la limite corporelle », 2006, disponible en: <https://www.cairn.info/les-limites-du-corps-le-corps-comme-limite---page-17.htm>

9 Ver dossier Gustav Fechner: <http://www.revistanacate.com/dossier-fechner/> Freud también se nutrió de los textos de Taine y Herbart: cf. el artículo de Jean-Paul Abribat « Pourquoi Taine plaisait-il tant à Freud ? » y el dossier preparado por Xavier Leconte

las actuales neurociencias, algunos suponen que la sensación pertenece únicamente al campo disciplinar de la psicofísica, sin relación alguna con el psicoanálisis. Se desconoce así tanto la larga tradición filosófica que ha problematizado lo sensible antes que la ciencia positiva, como el papel que la sensación ha jugado en el análisis freudiano. En segundo lugar, por razones de dispositivo: presente desde los comienzos en los textos psicoanalíticos, la sensación rápidamente será reagrupada junto a elementos tan diversos como los comportamientos, las imágenes, las pulsiones y, fundamentalmente los deseos, siendo interpretada junto a éstos dentro de un conjunto, una noción global, mayor, una entidad única, una experiencia que es la de la sexualidad¹⁰ en sus relaciones con la enfermedad mental.

Podemos así rastrear la problematización de la sensación desde los primeros textos freudianos. En primer lugar, en la investigación pre-psicoanalítica sobre los usos principalmente analgésicos o anestésicos de la cocaína¹¹: como dirá más adelante también respecto a otras sustancias, su ingesta no solo nos produce placer sino que altera nuestras condiciones de sensación (*Empfindungsbedingungen*)¹². Seguidamente, podría mencionarse su breve interés por las sensaciones del estado hipnótico (*die Empfindungen des hypnotischen Zustandes*)¹³ y fundamentalmente por las perturbaciones de la sensibilidad (*Störungen der Sensibilität*)¹⁴ en la histeria: una serie de sensaciones anómalas y de irregularidades a nivel de los órganos de los sentidos a las que Freud presta una particular atención a la hora de trazar el llamado

sobre Johan Friedrich Herbart en la revista *L'Unebvue : Il n'y a pas de père symbolique*, Nº 8/9 Primavera/verano, 1997, pp. 165-186 y 187-230, respectivamente.

- 10 Foucault ha mostrado cómo, para los modernos, debajo de la “sexualidad” —o de la “carne” para los cristianos— hay unas sensaciones que son tomadas bajo esas experiencias, figuras o nociones que se refieren a una entidad única y que permiten “reagrupar —por ser de la misma naturaleza, por derivar de un mismo origen o porque juegan con el mismo tipo de causalidad— fenómenos diversos y aparentemente alejados unos de otros: comportamientos y también sensaciones, imágenes, deseos, instintos, pasiones”. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, 2- *El uso de los placeres*, siglo XXI, México, 1984, p. 35. Cf. también “En la distancia de la carne, la sensación”, *Spy* 2018. *Revue de l'école lacanienne* de psychanalyse, Paris, EPEL, noviembre de 2018.
- 11 S. Freud, *Escritos sobre la cocaína*, Anagrama, Barcelona, 1980.
- 12 S. Freud, El malestar en la cultura (1930 [1929]), *Obras completas*, vol. XXI, Amorrortu, Bs. As., 1992, pp. 75 y 78 respectivamente.
- 13 S. Freud, Hipnosis (1891), *Obras completas*, vol. I, Amorrortu, Bs. As., 1992, p. 139. Los términos en alemán que cito a lo largo de este artículo ya que, por lo general, no son expresiones con las que los lectores de Freud en español estén familiarizados, fueron tomados de S. Freud, *Gesammelte Werke. Chronologisch Geordnet*, b. 14, Imago Publishing Co., Ltd., London, 1952.
- 14 S. Freud, Histeria (1888), *Obras completas*, vol. I, Amorrortu, Bs. As., 1992, p. 48.

“cuadro de la histeria”¹⁵: desviándose de la sensibilidad llamada nada más y nada menos que “normal” (*normaler Empfindlichkeit*), encontramos tanto sea la insensibilidad (*unempfindlichen*) como las sensaciones de aura (*Auraempfindungen*) previas al “ataque”, que componen no solo una sensación compleja, al decir de Charcot, sino un verdadero complejo de sensación (*Empfindungskomplexes*)¹⁶.

En este panorama Freud escribe a Fliess:

Las perversiones por regla general desembocan en zoofilia y tienen carácter animal. No se explican por un funcionar de zonas erógenas después resignadas, sino por el efecto de unas *sensaciones* erógenas [*erogener Sensationen*] que después pierden este poder. A raíz de esto, uno recuerda que en el animal el sentido rector (también para la sexualidad) es el olfato, que es depuesto en el ser humano. Mientras gobierna el olfato (o el gusto), los cabellos, la caca y toda la superficie del cuerpo, y hasta la sangre, producen el efecto de excitar sexualmente. El acrecentamiento del olfato en la histeria sin duda está conectado con ello. Que estos grupos de sensación [*Sensationsgruppen*] tengan mucho que ver con la estratificación psicológica, es algo que surge de la distribución en el sueño y sin duda guarda relación directa con el mecanismo de las anestias histéricas.¹⁷

No es extraño entonces que, habiendo pasado casi desapercibida para los posfreudianos, o quizá considerada como un tema menor, la sensación resurja en ese mismo dominio de lo mórbido: asistimos hoy a la reciente construcción de una “clínica psicoanalítica de la sensorialidad” que al tiempo que redescubre lo sensible, lo encierra en una normativa de la sensación vinculada a la nosología del saber psicomédico (del autismo, las enfermedades psicosomáticas, los delirios somáticos, la hipocondría, los trastornos de la alimentación). Esta empresa tiene la virtud de poner de relieve la cuestión de la sensación con relación al objeto y la transferencia, pero la arruina al reconducirla a sus “destinos patológicos”¹⁸.

15 Al respecto, cf. también Georges Didi-Huberman, Sensibilidades “especiales”, *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 238 ss.

16 François Dachet analiza las diferencias entre la neurología de Freud y la de Charcot. Cf. F. Dachet, *Esthétique du neurone, Superflux no. 7 : Quel avenir pour l'hystérie?*, L'Unebêvue, Paris, 2014.

17 S. Freud, Carta 55 a Fließ (11 de enero de 1897), *Obras completas*, vol. I, Amorrotu, Bs. As., 1992, p. 282. Los términos en alemán fueron extraídos de S. Freud, *Briefe: Über 1600 Briefe von und an Freud (German Edition)*, Heptagon, Berlin, 2013 (versión Kindle).

18 Así Myriam Boulbi, Alberto Konicheckis (dirs.), *Clinique psychanalytique de la sensorialité*, Dunod, Paris, 2002; y AA.VV., *Sensations, Revue française de psychanalyse*, t. LXXX - 4, PUF, octubre 2016.

Desde una perspectiva despatologizante, y en el terreno de las sustancias también explorado por Freud, a fines de 2014 la revista de psicoanálisis *L'Unebêvue* junto con *Chimères*, revista fundada por Deleuze y Guattari, organizó la jornada “Los herejes de la sensación”, en alusión a una expresión con la que concluye el ensayo de Henri Michaux sobre el problema de Eros en las drogas psicodélicas¹⁹. Es más bien por esta vía, reabierto con *La lógica de la sensación* escrita por Gilles Deleuze²⁰, que encontramos una referencia fundamental para pensar la sensación que aparece en los escritos de Freud y que, por cierto, tampoco tiene nada de sensiblería ni de sensacional, ni se confunde con ese sentimentalismo romántico que la ensalza por sobre la lógica y lo racional. Si hay un diálogo posible con lo que el filósofo despliega en ese texto, la discusión no puede sortearse la manera en que la cuestión de la sensación ha estado en debate al interior del psicoanálisis mismo.

Más que por su valor clínico, es por su alcance ético y micropolítico que, a mi juicio, cobran sentido ciertas onirocríticas de la sensación. El análisis freudiano de la sensación tal como aparece en la producción onírica que aquí nos ocupa constituye, como veremos, un terreno privilegiado para entablar dicha conversación, tanto sea por la forma en la que colaboran algunos estímulos sensoriales en la formación del sueño, como por la manera en que el soñante experimenta ciertas sensaciones durante el dormir o la relevancia de tal o cual sensación para determinar el sentido de un sueño.

Presentaciones de la sensación

¿A qué nivel entonces la experiencia de lo sensible se vuelve un problema oniroanalítico y a qué nivel cae por fuera del campo freudiano? ¿En qué momento la sensación se vuelve algo medianamente comprensible y cuándo adquiere para Freud el carácter de una incógnita que escapa al modelo que construye su texto *princeps*, desestabilizando la doctrina del sueño como cumplimiento de deseo sexual?

Para responder a estas preguntas, hemos de tener en cuenta que la presentación de la sensación en *La interpretación de los sueños* es multiforme. Se pueden distinguir varias modalidades bajo las cuales es allí abordada con

19 Henri Michaux, *Le problème d'Éros dans les drogues hallucinogènes, L'infini turbulent*, Gallimard, Paris, 1964, p. 235. Ver : <http://lesilencequiparle.unblog.fr/2014/11/14/les-heretiques-de-la-sensation-revues-chimeres-et-lunebevue-samedi-22-novembre-salle-de-lageca-paris/>

20 Gilles Deleuze, Francis Bacon. *Lógica de la sensación*, Arena Libros, Madrid, 2002.

relación al resto diurno, la imagen onírica, la diferencia de intensidad, el órgano de la conciencia, el signo del deseo, la identidad de percepción y la interrupción del dormir. Abordaré, en primer lugar, entonces esta presentación polimorfa de la sensación en la vida onírica tal como la introduce Freud allí como por debajo del plano del deseo.

Veremos pues que en la primera teoría freudiana del sueño la sensación se volverá un problema específicamente analítico no al proponerse la explicación de la causa del sueño (orden explicativo o genético) sino recién cuando se intente resolver el enigma, el sentido del sueño (orden interpretativo o de esclarecimiento). Allí la sensación se convertirá en señal del deseo.

Restos de sensación

Respecto a las fuentes somáticas del sueño, Freud distingue, por un lado, las excitaciones sensoriales subjetivas (*subjektiven Sinneserregungen*): es decir, las excitaciones interiores de los órganos de los sentidos como, por ejemplo, las excitaciones subjetivas lumínicas de la retina, o el zumbido de oídos, que hasta pueden provocar alucinaciones hipnagógicas. A diferencia de ciertos psiquiatras de su época, no les concede a éstas el rango de una fuente onírica particular, sino que las explica por la reanimación regrediente de los recuerdos que operan tras el sueño²¹.

Por otro lado, la excitación, mientras se duerme, de los órganos sensoriales, los estímulos sensoriales (*Sinnesreize*) objetivos o exteriores, como olores, ruidos, luces, temperatura²². Aunque no basta con que haya un estímulo sensorial para que éste sea fuente de un sueño: hay algunos que le resultan indiferentes al soñante, otros más significativos, pues durante el dormir se conserva cierta capacidad de discernimiento de las sensaciones.

El estímulo sensorial puede ser introducido como contenido en el sueño e interpretado de tal modo que la sensación actual (*aktuelle Sensation*) aparezca como parte de una situación deseada y compatible con el dormir –tal como aparece en la ilustración donde se dibuja la secuencia del sueño que desarrolla una niñera mientras el bebé que está a su cargo llora²³. Allí se

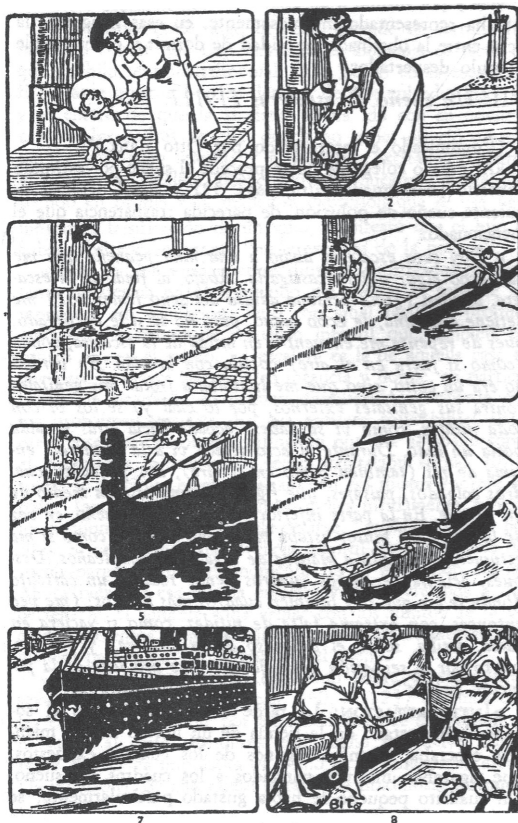
21 Cf. en este artículo el apartado sobre la “Sensación de identidad”.

22 S. Freud, *La interpretación...*, op. cit., vol. IV, pp. 48 y ss.

23 La ilustración ha sido tomada de una tira humorística húngara que Ferenczi le había enviado a Freud con un comentario. Incorporada en 1914, esta es la primera y única puesta en imágenes de un sueño en la *Traumdeutung*. S. Freud, *La interpretación...*, op. cit., vol. V, p. 373.

aprecia una relación entre la intensidad creciente de la sensación y la necesidad de dormir.

El sueño, dice Freud, traspone el estímulo sensorial a las dimensiones del símbolo.



Por último, las sensaciones orgánicas internas más o menos pronunciadas (estar inhibido, caer o flotar), las cuales constituyen un material intensivo²⁴ disponible en todo momento, del cual el trabajo del sueño se sirve para ex-

24 La estética trascendental ya relacionaba la sensibilidad con un campo de intensidades: *"Toda tensión se experimenta en una caída. Kant ha despejado el principio de la intensidad cuando la ha definido como una amplitud aprehendida en el instante: concluía que la pluralidad contenida en esa amplitud no podía ser representada más que por su aproximación a la negación = 0"* G. Deleuze, op. cit., p. 49. Pero será Fechner quien desarrolle esta cuestión a nivel experimental en sus *Elementos de psicofísica*. Aunque más que Kant, es Fechner la fuente de la cual Freud se nutre de primera mano (Ver dossier Gustav Fechner, op. cit.)

presar los pensamientos oníricos cada vez que le sea necesario. La fuente principal de este último grupo, escribe Freud apoyándose en la teoría sobre la génesis de los sueños y de la locura preferida por la medicina²⁵, no es el estímulo orgánico sexual, sino la cenestesia²⁶. Ahora, si bien Freud es prisionero de esta idea clásica, que se remonta hasta el saber psi contemporáneo, de que habría una relación estrecha entre sueño y locura²⁷, pondrá en cambio el acento, como Wilhelm Griesinger²⁸, no tanto en la cenestesia sino en el deseo.

Para Freud entonces lo sensible no colma la explicación de la producción onírica. No necesariamente porque haya un estímulo sensorial, éste será

-
- 25 Freud rastrea esta idea en la psiquiatría francesa (principalmente en Alfred Maury). De esta última, cita a August Krauss, quien deriva la génesis del sueño (normal) y del delirio (anormal) de lo que llama “la sensación orgánicamente condicionada” (*die organisch bedingte Empfindung*) y que abarca tanto la cenestesia como las sensaciones específicas del sistema vegetativo (musculares, neumáticas, gástricas, sexuales y periféricas). Krauss describía así un proceso de transustanciación de las sensaciones en imágenes oníricas (*Transsubstantiation der Empfindungen in Traumbilder*). Por esta vía la interpretación se reduciría a reconducir la imagen onírica a la sensación correspondiente que la habría causado. Obviamente Freud criticará esta teoría en la que queda sin explicar la arbitrariedad –que, por otro, lado para él es tan solo aparente ya que responde a una sobredeterminación psíquica, no somática– en la selección de las imágenes oníricas. Cf. S. Freud, *La interpretación...*, op. cit., vol IV, p. 114.
- 26 Ibid., p. 248. La cenestesia es el conjunto vago de sensaciones que un individuo posee de su cuerpo, sensaciones principalmente relacionadas con la interiocepción, dadas por sus órganos internos, y en las cuales no intervienen ni el sentido del tacto, ni el olfativo, ni el auditivo, ni el de la vista. Se define también como la sensación general de la existencia del propio cuerpo. Lacan recuerda que la teoría que vinculaba la cenestesia en la génesis de la psicosis, aducida entre otros por Hesnard y Guiraud, estaba de moda en las primeras décadas del siglo XX. Cf. Jacques Lacan, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* (1932), siglo XXI, México, 2005, p. 114. Por esa época, Paul Sollier, discípulo de Charcot, distinguirá la autoscopia externa en la que alguien ve su doble, sintiéndose allí afuera (cenestesia), y la autoscopia interna, en la cual los órganos o partes del cuerpo internos de alguien aparecen afuera y ese alguien los siente allí donde son vistos y no en sí mismo. Cf. P. Sollier, *Les phénomènes d'autoscopie*, Félix Alcan, Paris, 1903. Deleuze extraerá de Sollier el término “vigilámbulo”. Cf. G. Deleuze, op. cit., cap. VII – La histeria.
- 27 La relación entre sueños y psicosis será retomada en S. Freud, 29ª conferencia. Revisión de la doctrina de los sueños. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1932). *Obras completas*, vol. V, Amorrortu, Bs. As., 1992, pp. 7-28. Para deshacer el parentesco sueño-locura, cf. M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*, FCE, México, 1998, parte II, cap. 2, p. 374, y M. Foucault, *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, FCE, Bs. As., 2007, clase del 30 de enero de 1974, pp. 325-329.
- 28 S. Freud, *La interpretación...*, op. cit., vol. IV, p. 113.

fuente de un sueño. En última instancia, son los pensamientos inconscientes las fuentes oníricas genuinas²⁹, en la medida que se asocian a un deseo que pugna por realizarse y se realiza en el sueño: por sí mismas, las sensaciones, aunque colaboran en su formación (como los restos diurnos), no provocan el sueño. Se trata entonces de la sensación tomada como resto diurno, un resto al servicio del deseo.

Imágenes de sensación

Dejando a un lado el estímulo sensorial en tanto determinante del sueño, otra modalidad de la sensación será abordada respecto a lo que constituye el sueño mismo: un pensar por imágenes de sensación.

El sueño piensa no mediante conceptos, sino de manera predominante por imágenes, “*el sueño alucina, reemplaza pensamientos por alucinaciones*”³⁰. Trabaja de forma predominante con imágenes visuales, pero también con imágenes auditivas y, en menor medida, con las impresiones de los otros sentidos. Y mediante esas imágenes el sueño crea una situación, figura algo como presente, “*dramatiza una idea*”³¹.

Fina precisión de Freud: mientras que en estado de vigilia se piensa y representa por “imágenes de palabra”, es decir, por el lenguaje, en el sueño se piensa por “imágenes de sensación reales” (*wirklichen Empfindungsbildern*)³², más cercanas a las percepciones que a las representaciones mnémicas.

Coordinación lógica de las sensaciones

En 1914 Freud hará unos agregados a *La interpretación de los sueños*. Entre ellos, cita a unos franceses que señalarían la elaboración secundaria como modo de trabajo del pensamiento de vigilia. En primer lugar, la tesis de Justine Tobowolska sostiene que

El espíritu se esfuerza por someter estas sucesiones incoherentes de alucinaciones al mismo trabajo de coordinación lógica [*coordination logique*] que lleva a cabo durante la vigilia con las sensaciones [*sensations*]. Él une entre

29 Ibid., p. 194.

30 Ibid., p. 73.

31 Ibid., p. 74. Cabe recordar que en filosofía las sensaciones clásicamente se han entendido como “presentaciones”, mientras que las ideas como “re-presentaciones”.

32 Este punto será retomado en S. Freud, 11ª conferencia de Introducción al psicoanálisis, Parte II. El sueño (1915-16), *Obras completas*, vol. XV, Amorrortu, Bs. As., 1992, p. 165.

sí, mediante un lazo imaginario, todas esas imágenes deshilvanadas, y cierra las brechas demasiado grandes que hay entre ellas.³³

Freud cita también a Henri Delacroix quien dice que la “*función de interpretación no es específica del sueño; es el mismo trabajo de coordinación lógica* [coordination logique] *a que sometemos nuestras sensaciones* [sensations] *durante la vigilia*”³⁴. Apoyándose en estas citas Freud argumentará que las imágenes de sensación (es decir, el contenido manifiesto) del sueño no tendrían una lógica propia, sino que la forma lógica vendría dada después, en un segundo tiempo, en la elaboración así llamada secundaria, que permite recomponer el sueño para presentarlo en forma de un guion medianamente coherente e inteligible. La coordinación lógica entre las imágenes sensibles vendría dada desde otro lugar: Freud, forzando los planteos de estos autores³⁵, no reconocerá pues una organización propia de la sensación en el sueño.

Intensidades sensoriales

Las sensaciones reales (*wirkliche Sensationen*) o actuales que experimenta el soñante durante el dormir son parte del material onírico con el que se forma el sueño. Éstas pueden engendrar elementos del texto o contenido del sueño. Pero entre esos elementos hay “diferencias de intensidad sensorial”³⁶ (*Unterschiede in der sinnlichen Intensität*) que no se cuentan como contenido del sueño, sino como su forma. De este modo, se dirá que un producto onírico singular es más o menos borroso o, por el contrario, más o menos

33 S. Freud, La interpretación..., op. cit., vol. V, p. 497.

34 Ídem.

35 En efecto, Tobowolska cuestiona en parte el clisé de la incoherencia del sueño. Señala, en realidad, un trabajo de pseudo-coordinación lógica que comienza durante el sueño mismo: ciertas imágenes se repiten mientras que otras varían, el individuo se figura que unas y otras están bordadas sobre la misma tela, y forman un todo, mientras que no hay ante él sino un ensamblaje más o menos confuso de recortes. Cf. Justine Tobowolska, *Étude sur les illusions de temps dans les rêves du sommeil normal*, Georges Carré et C. Naud, Paris, 1900, p. 93. Delacroix también discute que todos los sueños funcionen de esa manera inorganizada y cuestiona que la lógica del sueño venga únicamente en un segundo tiempo: los sueños recurrentes giran en torno a una imagen, un tema, una organización preestablecida, y el sentido de la imagen o su interpretación, está dado en la imagen misma; el deseo, el temor, o lo que llama “emociones-tendencia” (como la angustia), son los que organizan y asocian esas imágenes heterogéneas, con sentidos diferentes, pero con igual coeficiente afectivo. Cf. Henri Delacroix, Sur la structure logique du rêve, *Supplément à la Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 6, Librairie Armand Colin, Paris, 1904, p. 930.

36 S. Freud, La interpretación..., op. cit., vol. IV, p. 333.

realzado o vivaz³⁷. Ahora bien, las sensaciones reales sobrevenidas mientras se duerme no hacen que los elementos oníricos que engendran tengan una mayor intensidad (sean más vivaces) respecto al resto del contenido del sueño; por tanto, aquello que en el sueño tiene mayor intensidad (o realce) tampoco se debe a tales sensaciones reales. Es decir, la intensidad de una imagen onírica no se corresponde con la intensidad de la sensación real³⁸.

Pues al lado de la intensidad sensorial (la intensidad de lo representado en el contenido del sueño), Freud distingue la intensidad o valencia psíquica (el interés que recae sobre una representación en los pensamientos oníricos por los cuales circula el deseo). A nivel del contenido del sueño, y tal como sucedía con las sensaciones actuales del durmiente, la intensidad sensorial o vivacidad de las imágenes oníricas singulares tampoco guarda relación con la intensidad psíquica de los elementos que les corresponden dentro de los pensamientos oníricos. En estos últimos, intensidad coincide con valencia psíquica: los elementos más intensos son los más significativos.

¿A qué viene entonces este minucioso análisis freudiano de los distintos órdenes de intensidad? A explicar que una imagen del contenido del sueño sea muy intensa desde el punto de vista sensorial no quiere decir que esté ligada directamente a un pensamiento onírico intenso desde el punto de vista psíquico. Entre material onírico (fuentes psíquicas y sensoriales) y sueño ocurre de hecho una total “subversión de todos los valores psíquicos”. Y lo que, en definitiva, va a determinar para Freud esta subversión, no será otra cosa que la tendencia al cumplimiento de deseo en el sueño. Se figuran con particular intensidad aquellos elementos por los cuales se expresa ese cumplimiento. Aunque aquí no hay una relación directa pues es necesario que se dé otra condición: que las imágenes sensibles del sueño estén sobre-determinadas por los pensamientos inconscientes. Las imágenes con mayor intensidad sensorial, es decir, los elementos más vívidos del sueño son, al mismo tiempo, los más determinados, o los que reenvían a mayor número de deseos que buscan satisfacción.

No es, por lo tanto, en el orden de las explicaciones de la formación del sueño donde la intensidad de la sensación será puesta de relieve.

37 También son parte de los caracteres formales las diferencias de nitidez entre distintos sueños o entre partes de un mismo sueño. Pero diferencias de intensidad sensorial y diferencias de nitidez no deben ser confundidas ya que suponen escalas diferentes. Respecto a las diferencias de nitidez, un sueño entero, o una parte o tramo del sueño, se recordará como más o menos oscuro (confuso) o, en cambio, más o menos claro.

38 S. Freud, *La interpretación...*, op. cit., vol. IV, p. 334.

Sensación indicio de deseo

Nos topamos ahora con otra modalidad de lo sensible: la sensación-signo³⁹, señal de deseo. La sensación aparece aquí como algo a interpretar.

Tomemos de entre los “sueños típicos”⁴⁰ el de turbación por estar desnudo o mal vestido en presencia de un extraño. En una carta a Fliess, Freud escribía:

[...] soñé que poco vestido subo una escalera, “eso anda” como el sueño lo destaca “expresamente” muy ágil (co-razón - ¡tranquilizamiento!); pero de repente noto que una mujer viene detrás, y ahí se produce el quedar-pegado-en-el-sitio, el estar paralizado, tan frecuente en el sueño. El sentimiento [*Gefühl*] acompañante no era angustia, sino excitación erótica. Ves tú, entonces, cómo la sensación de parálisis [*Lähmungsempfindung*] propia del dormir es usada para cumplir un deseo de exhibición.⁴¹

El sueño es el presente y “hace mucho tiempo”. Para mí ese tiempo que es a la vez presente y hace mucho tiempo, no es un tiempo histórico sino un tiempo de metamorfosis.

Barbara Glowczewski.

De tal modo, el soñante se quiere escapar u ocultar y en eso sufre una extraña inhibición: no puede moverse de su sitio y se siente impotente para modificar la situación penosa. Allí la sensación se vuelve clave para una lectura diferencial que permite orientar la interpretación del sueño en un sentido o en otro: pues para Freud solo se vuelve sueño típico cuando se siente vergüenza y turbación, lo cual indicaría que allí hay un deseo de exhibición; cuando esta sensación penosa (*peinliche Empfindung*) no acompaña el sueño de desnudez, se lo desecha de los sueños típicos ya que su interpretación será diferente en cada caso.

La sensación penosa del sueño es la reacción ante el hecho de que el contenido de la escena de exhibición haya alcanzado figuración en el sueño. Para evitar esa sensación, la escena no habría debido reanimarse. La sensación de parálisis (*Empfindung des Gehemmtseins*), sirve para figurar el *conflicto de la voluntad*, el *no* (en este caso, Freud interpreta que eso no debe mostrarse). De acuerdo con el propósito inconsciente, la exhibición debe continuarse, pero de acuerdo con la exigencia de la censura, debe interrumpirse.

39 S. Freud, La interpretación..., op. cit., vol. V, p. 592.

40 S. Freud, La interpretación..., op. cit., vol. IV, pp. 252 y ss.

41 S. Freud, carta del 31 de mayo de 1897, *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Amorrortu, Bs. As., 1986, p. 267.

Se trata de un Freud que, por un lado, cierra la interpretación en una especie particular de simbolismo: si se da la condición de la turbación por desnudez, entonces el sueño se transforma en sueño típico y simboliza linealmente una oposición de fuerzas —entre, lo que más tarde llamará el yo y el ello—, un conflicto de la voluntad respecto al deseo; pero, por otro, abrirá un mismo contenido, o parecido, a varias interpretaciones posibles.

Freud se volverá a interrogar por el significado de la sensación de no poder moverse, ahora fuera del contexto de ese sueño típico, es decir, en los sueños en general. Pregunta: “¿*Qué significa la sensación [Sensation], que tantas veces se produce en sueños, de no poder movernos, y que tanto se aproxima a la angustia?*”⁴². Y lo que esa sensación va a significar, o mejor, indicar, es algún deseo. Esta sensación que se engendra en todo momento mientras dormimos sirve a distintos fines de la figuración, y solo se la convoca cuando el material onírico necesita ser figurado de esa manera.”⁴³ De este modo, habría sensaciones que, como otros elementos imaginarios (retazos de la imagen) y simbólicos (texto inconsciente) que están destinados a la figurabilidad en el sueño, sirven también a los fines de la figuración onírica.

Entre la figurabilidad y la textualidad de los sueños, Freud se detiene a analizar así la sensibilidad del soñante; entre los elementos discretos de la escritura del jeroglífico y el juego del rebús (lectura a la letra), aparecen las diferencias de cualidad e intensidad de la sensación (lectura en intensidad).

Escribiré más adelante que una sensación es susceptible de distintas figuraciones, distintas imágenes, o representaciones. ¿Habría que distinguir entonces dos tipos de figurabilidad: la de los pensamientos oníricos y la de las sensaciones? Si esto fuese así, sería porque la sensación en sí carece de figura propia: es necesaria la introducción de una operación, el trabajo de sueño, que produzca la transformación de la sensación en figuración, es decir, que dé figuración a la sensación. No es casual que, siguiendo a Karl Scherner, Freud describa la actividad onírica en términos de pintura: la fantasía en juego en el sueño, es una actividad pictórica⁴⁴, y la sensación algo a partir de lo cual en el sueño se producen distintos cuadros. Sus signos han de transferirse al lenguaje de los pensamientos del sueño ligados al

42 Cf. VI. El trabajo del sueño, C. Los medios de figuración del sueño, S. Freud, La interpretación..., op. cit., vol. IV, p. 340.

43 Freud también acota que el no poder moverse puede presentarse en el sueño sin el acompañamiento de la sensación, sino como mera situación.

44 S. Freud, La interpretación..., op. cit., vol. IV, pp. 106-107.

deseo: según Freud, dichos signos no deben leerse según su “valor figural” sino según su “referencia signante”⁴⁵.

Respecto a otro tipo de sueños típicos, los sueños de la muerte de personas queridas, Freud distingue de entrada dos clases: una en la que el duelo no afecta al soñante, de modo que al despertar éste se asombra por no sentir nada, y la otra en que la sensación de dolor (*schmerzliche Empfindungen*) por esa muerte fatal es profunda y aun dormido rompe en llanto amargamente. Como en el caso anterior, Freud descarta de los sueños típicos los sueños en que falta el dolor puesto que significan algo diverso en cada caso, y están destinados a ocultar algún otro deseo. En cambio, en el segundo grupo, el deseo en juego es el deseo de muerte que se vuelve a despertar desde la infancia hacia el padre, o la madre, los hermanos, etc., que han sido vividos como rivales –la famosa cantarola... triste Edipo de la sensación.

A este nivel del signo de deseo, la sensación tampoco es tomada en cuanto tal: cobra valor aquí solo en cuanto reenvía al plano del deseo, colaborando así en la interpretación del sentido del sueño.

Figuras de la sensación de cara al deseo

Bajo estas diferentes modalidades podemos extraer de *La interpretación de los sueños* una doble Figura de la sensación.

Por un lado, cuando se aborda el problema de la causa del sueño, la sensación aparece como exterior al plano del deseo: a la hora de explicar la formación del sueño, Freud concede a la sensación (bajo las formas del estímulo sensorial que opera como resto diurno, de la imagen sensible, y de la intensidad sensorial) un papel secundario respecto al resto psíquico, la imagen de palabra y la intensidad psíquica que remiten al plano deseante. La sensación como afuera del deseo, como su más acá, será desdeñada, relegada, o incluso desechada. En cambio, cuando se aborde ya no la etiología sino la interpretación propiamente dicha del sueño, la sensación será aquello que indique el deseo y de lo cual éste se sirva para realizarse.

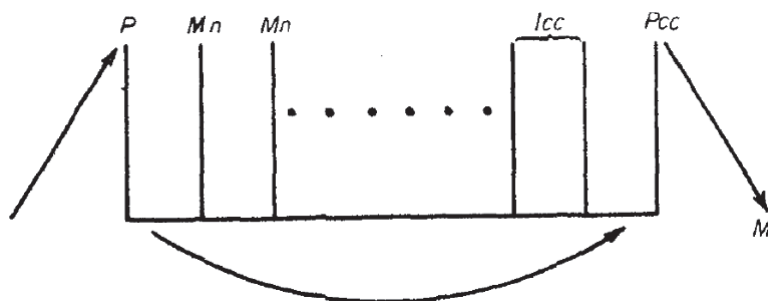
Pero al lado de esta exterioridad, que por cierto no deja de definir a la sensación en relación con un deseo que mantiene la jerarquía, veremos constituirse un polo sensible también al interior mismo del deseo, como aquello que incluso lo regula: será el deseo ahora el que reconducirá a la

45 Punto ampliamente desarrollado en *Litoral 5/6: La instancia de la letra*, La torre abolida, Córdoba, 1988.

sensación como su propia meta. Nos topamos así con una circularidad entre sensación y deseo, o un círculo vicioso: pues para Freud el deseo va a estar regido por la búsqueda de la sensación de identidad (de placer).

Semiótica del (dis)placer y órgano sensorial de la conciencia

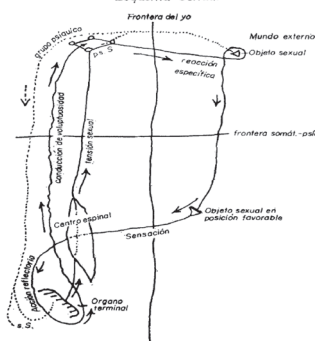
Llegados a este punto nos encontramos en *La Interpretación de los sueños* con un diagrama cuyo primer término involucra la línea de la sensación.



No es novedad que Freud asigna al aparato psíquico un extremo sensorial y un extremo motor; *“en el extremo sensorial [sensiblen Ende] se encuentra un sistema que recibe las percepciones, y en el extremo motor, otro que abre las esclusas de la motilidad”*⁴⁶. El sistema P-Cc es así la más externa pieza de superficie

46 S. Freud, *La interpretación...*, op. cit., vol. V, p. 531. Ver también el diagrama en el que la sensación (*Sensation*) se produce en un punto del eje vertical de la frontera de pasaje entre el yo y el mundo exterior, por debajo del eje de la frontera somato-psíquica y que corresponde al cuerpo, en el “Manuscrito G” de la carta 52 a Fliess, de enero de 1895. Allí Freud se pregunta por el papel que la anestesia sexual o falta de sensación voluptuosa (*Wollustempfindung*) desempeña en la melancolía. S. Freud, *Fragmentos de la correspondencia con Fließ*, (1950 [1892-99]), *Obras completas*, vol. I, Amorrortu, Bs. As., 1992, pp. 239 y ss. Los términos en alemán fueron extraídos de S. Freud, *Briefe...*, op. cit.

Esquema Sexual



del aparato anímico; el sistema *P* brinda a la conciencia toda la diversidad de las cualidades sensoriales⁴⁷: signos de cualidad (*Qualitätszeichen*), es decir, signos de placer y displacer –así los llama Freud: *Lustzeichen/Unlustzeichen*. Signos que escapan al mero análisis lingüístico. Los procesos psíquicos no serán objeto de la conciencia mientras no ofrezcan una sensación de placer o displacer para su percepción⁴⁸.

El ejemplo básico es bien conocido: la nutrición infantil. Junto con la vivencia de satisfacción aparece la percepción del pecho y su pezón en visión frontal cuya imagen mnémica (*Mn*) queda asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad. La próxima vez que el niño sienta hambre, se suscitará un deseo que querrá invertir de nuevo la imagen-recuerdo de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, restableciendo la situación de la satisfacción primera. Como esta alucinación termina resultando inapropiada para producir el cese de la sensación de hambre y, por tanto, el placer ligado con la satisfacción de la necesidad, será necesaria una segunda actividad que, en lugar de hacer que la investidura del recuerdo avance hasta la percepción, conduzca, en cambio, la excitación que partió del estímulo del hambre por un rodeo que finalmente, por vía de la motilidad voluntaria, modifique el mundo exterior (por ejemplo, con un llanto o grito) de modo tal que pueda sobrevenir la percepción real del objeto de satisfacción (si es que alguien responde alimentando al bebé).

A fin de posibilitar operaciones más finas surge entonces la necesidad de volverse más autónomo de los “signos de displacer”. Con este propósito, el sistema *Prcc* requiere cualidades propias que puedan atraer a la conciencia, y las consigue, según Freud, por el enlace de los procesos preconcientes con el sistema de la memoria (desprovisto de cualidad) de los “signos del lenguaje”. Por medio de las cualidades de este sistema, la conciencia, que antes era solo un órgano sensorial para las percepciones, pasa a ser también el órgano sensorial para una parte de los procesos de pensamiento: es decir, a partir de ese momento hay una superficie sensorial volcada al percibir y otra a los procesos de pensamiento preconcientes.

Freud despliega así toda una semiótica de la sensación, a la vez que asigna a la conciencia el papel de un órgano sensorial (*Sinnesorgans*): la operación propia del sistema *Cc* es la percepciónconciencia (*Bewusstseinswahrneh-*

47 Cf. S. Freud, Proyecto de psicología, op. cit.

48 S. Freud, La interpretación..., op. cit., vol. V, p. 566.

mung). Conjetura que el material de excitaciones afluye desde dos lados al órgano sensorial Cc: desde el sistema P, cuya excitación condicionada por cualidades probablemente atravesase por un nuevo procesamiento antes de convertirse en sensación conciente (*bewußten Empfindung*), y desde el interior del propio aparato, cuyos procesos cuantitativos son sentidos toda vez que los alcanzan ciertas alteraciones, como serie de cualidades de placer y displacer⁴⁹, que resultan de las transposiciones de energía ocurridas en el interior del aparato⁵⁰.

Ahora bien, ¿cómo operaría esto en el sueño?

Sensación de identidad

Como ya decía en el *Proyecto*, la meta del deseo (oral, en el caso de la nutrición del *infans*) es regresar a aquello que se echa de menos, y desencadenar la sensación de identidad (*Identitätsempfindung*)⁵¹: nueva forma de presentación de la sensación y término cercano al de identidad de percepción (*Wahrnehmungsideutität*) que empleará en *La interpretación de los sueños*⁵². Pues el sueño funciona de esa manera.

Freud llama “regresión” al hecho de que en el sueño las representaciones, los pensamientos, vuelven a mudarse en imágenes sensoriales (visuales, por ejemplo), en la percepción sensorial (*sinnlichen Wahrnehmungen*)⁵³ de la que alguna vez se partió. En el diagrama de Freud ilustrado más arriba, el sistema de las percepciones (P) se inviste hasta la plena vivacidad sensorial en la dirección inversa, partiendo de los pensamientos. Si el sueño alucina es porque la excitación toma un camino de reflujo. En lugar de propagarse hacia el extremo motor del aparato (carácter progrediente), lo hace hacia el

49 S. Freud, *La interpretación...*, op. cit., vol. V, p. 603.

50 Freud no establece una clara distinción entre sensación y percepción. Sin embargo, en *El yo y el ello* hará una precisión que viene al caso: “*De entrada, son cc todas las percepciones que provienen de afuera (percepciones sensoriales) [Sinneswahrnehmungen]; y, de adentro, lo que llamamos sensaciones y sentimientos [Empfindungen und Gefühle]*.” S. Freud, *El yo y el ello. Manuscritos inéditos y versión publicada*, Mármol Izquierdo, Bs. As., 2011, p. 381.

51 “*La meta es regresar a la neurona b, que se echa de menos, y desencadenar la sensación de identidad [Identitätsempfindung] [...]*”. S. Freud, *Proyecto...*, op. cit., pp. 374-375. Esto que Freud expresa en términos de neuronas en el *Proyecto*, aparecerá reformulado en el cap. VII de *La interpretación de los sueños*, aunque conservando el mismo esquema.

52 S. Freud, *La interpretación...*, op. cit., vol. V, p. 558.

53 S. Freud, *El chiste y su relación con lo inconciente* (1905), *Obras completas*, vol. VIII, Amorrortu, Bs. As., 1992, p. 156.

extremo sensorial, alcanzando el sistema de las percepciones (carácter regrediente). El proceso onírico culmina cuando el contenido de pensamiento que se mudó en sentido regresivo y se retrabajó como fantasía de deseo deviene conciente en calidad de percepción sensorial. El deseo onírico es así alucinado⁵⁴ y el cumplimiento de deseo no es más que la reaparición de una percepción. En esta teoría del deseo solo parece haber un único acontecimiento mítico y originario, solo esta primera sensación habría producido una modificación. Singularidad que ha dejado una huella de una importancia tal que el deseo no sería otra cosa que su alucinación. En definitiva, el soñante está sujeto a volver a aquel efecto de sensación. Freud llama así “deseo” a una corriente producida dentro del aparato, que lo mueve, y que arranca del displacer y apunta al placer. El deseo está conducido así por el placer: dicho de otro modo, la sensación de placer es elevada –o más bien, a nuestros ojos, rebajada– a la categoría de “principio” –tal como lo formulara Fechner⁵⁵– convirtiéndose, de esta forma, y en lo más íntimo del deseo, en su ley.

Sensación-causa del despertar

Llegamos así entonces a una séptima presentación de la sensación en el sueño como función del deseo: la sensación causa, ya no del sueño mismo, sino del despertar. Freud se da cuenta de que si una sensación es demasiado intensa (la angustia en la pesadilla, el placer en el sueño de polución) interrumpirá el sueño. En este sentido, sostiene que el mayor interés teórico recae sobre los sueños que tienen esa capacidad de despertarnos en mitad del dormir⁵⁶. Y si entre la variedad de sueños que despiertan al soñante Freud se detiene en el sueño de angustia, es porque podría llegar a contradecir su doctrina de que finalmente lo único que encarna el sueño es un deseo cumplido.

Un cumplimiento de deseo tendría sin duda que brindar placer [...] Ahora bien, sabemos que el soñante mantiene con sus deseos una relación sumamente particular. Los desestima, los censura; en suma, no le gustan. Por tanto, un cumplimiento de ellos no puede brindarle placer alguno, sino lo contrario.⁵⁷

54 S. Freud, *La interpretación...*, op. cit., vol. V, p. 228.

55 Fechner, op. cit.

56 S. Freud, *La interpretación...*, op. cit., vol. V, p. 368.

57 Ibid., p. 572.

Vaya paradoja la de un deseo que no tiende más que a la sensación de identidad (de placer) pero que, de momento que dicha identidad es lograda, la sensación que surge sea angustiante, por ende, no placentera.

Como en una novela policial que comienza con un crimen y que todo su desarrollo versa sobre la resolución del caso, pareciera que toda la exposición de *La interpretación de los sueños* se encaminara a explicar la incógnita del sueño de angustia. Freud roza una y otra vez el problema del sueño de angustia, que reconoce como “caso límite” en cuanto a la operación onírica. Sin embargo, el caso queda irresuelto, permanece abierto. Freud solo se aproxima a su explicación dando meras indicaciones. No llega más lejos que eso, su promesa expuesta en reiterados anuncios a lo largo del texto resulta incumplida. El sueño de angustia, la causa de la sensación de angustia que perturba al soñante, es así la grieta de ese edificio levantado con *La interpretación de los sueños*.

Del deseo a la repetición: dos lógicas de la sensación

Como se sabe, habrá que esperar hasta *Más allá del principio de placer* para que el psicoanálisis freudiano renuncie a interpretar la vida onírica meramente en términos de sueños de deseo: Freud no podrá cuestionar su primera teoría del onirismo hasta no tomar en cuenta la compulsión a la repetición de vivencias que provocan sensaciones de displacer. Al hacerlo, descubrirá que los sueños de las llamadas “neurosis de guerra”, o de las “neurosis traumáticas”, que reconducen reiteradamente a la situación en que el soñante sufrió el accidente, no están al servicio del cumplimiento de un deseo sexual reprimido y preexistente; no se obtiene placer en tales sueños.

Si esto reviste para nosotros cierto interés no es debido a las observaciones sobre el estrés postraumático definido en el campo de los trastornos mentales, es decir, por su valor diagnóstico, sino porque, de este modo, Freud relativiza la teoría de que toda acción está determinada por la búsqueda del placer, lo cual significa ir un paso más allá del principio fechneriano. Aunque esto no quita que Freud siga encontrando en la psicofísica de su época los planteos sobre la sensación (de placer y displacer) más cercanos al psicoanálisis. En efecto, en el primer capítulo de *Más allá del principio de placer*, como bien dirá Deleuze, Freud explícitamente rendirá culto a Fechner⁵⁸ al recordar la fineza de “sintomatologista” con que este experi-

58 G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Bs. As., 2002, cap. 2. “La repetición para sí misma”, p. 171. Con ese más allá del principio de placer que inaugura Freud,

mentador buscaba las mínimas diferencias perceptibles de la sensación.

No es que Freud niegue a partir de ahora el supuesto del principio de placer; es su imperio, su omnipresencia lo que cae. Pues sin contradecir tal principio, postula que la repetición es, no obstante, independiente de él y más originaria que la tendencia a ganar placer y evitar displacer. Por eso, con decir que al comienzo el sueño está al servicio de la repetición “*no se contradice su función posterior*”⁵⁹, a saber, cumplir un deseo.

*La memoria es el
enemigo del sueño*

Sarane Alexandrian

En la neurosis traumática –excepto la de guerra, dice Freud– el centro de gravedad de la causación se situaría en el factor sorpresa, es decir, en el terror⁶⁰ que se experimenta cuando se corre un peligro sin estar predispuesto. Así pues, Freud llama “traumáticas” a las excitaciones externas que poseen fuerza suficiente para abrir una brecha en la barrera contra-estímulo⁶¹ y que el organismo no pudo ligar, por falta de expectativa frente al peligro y preparación para él (léase: disposición a la angustia) o debido a una “intensidad” que sobrepasa todo apronte posible. En ese contexto, la tarea planteada en los “sueños de accidentes” (*Unfallsträume*)⁶², con la renovada sensación de terror que conllevan, no es ya la búsqueda de identidad de sensación con la experiencia (*Erfahrung*) de placer –como en la alucinación del pecho nutricio–, sino el intento de ligar psíquicamente las grandes cantidades de estímulo (la excitación) que penetraron violentamente los órganos de los sentidos o la conciencia como órgano sensorial, a fin de conducirlos a su resolución⁶³, por medio de un desarrollo de angustia cuya omisión causó el

Deleuze formulará una suerte de estética diferente a la de las condiciones a priori de la sensibilidad de Kant. Ibid., p. 157.

59 S. Freud, *Más allá...*, op. cit., p. 483.

60 Freud distingue angustia, miedo y terror, por su relación con el peligro. Ibid., p. 419. Cf. también la 25ª Conferencia de introducción al psicoanálisis (1916-1917, sobre la angustia) en S. Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis (1916-1917, Parte III)*, *Obras completas*, vol. XVI, Amorrortu, Bs. As., 1992, p. 360; y S. Freud, *Inhibición, síntoma y angustia (1925)*, *Obras completas*, Vol. XX, Amorrortu, Bs. As., 1992, p. 154.

61 Recordemos que para Freud la brecha en esta barrera también provoca dolor.

62 *Unfall* es un sustantivo que significa: accidente, incidente, suceso desagradable e imprevisto.

63 S. Freud, *Más allá...*, op. cit., p. 477. Hay que tener en cuenta que para Freud los procesos no ligados (energía de investidura libremente móvil, energía fluyente), los procesos primarios, provocan sensaciones mucho más intensas que los ligados, los del proceso secundario.

trauma⁶⁴ —se trataría de producir ya no una identidad sino una diferencia, diferencia de repetición, como en el juego del carretel del nieto de Freud.

En consecuencia, y a través de la repetición, la onirocrítica de la sensación muta: pues la sensación ya no puede ser tomada como signo de deseo. La sensación (de terror) durante el sueño, entonces, deja de ser presentada en relación con los juegos de la representación del deseo y es menester repensarla ahora respecto al plano de la diferencia y repetición del acontecimiento (*Vorkommnis*). Y no es un simple detalle que dicho acontecimiento sea del orden de la guerra —a menos que adscribamos a una concepción psicologicista e individualista de la sensación que borre toda su dimensión política⁶⁵, encerrándola en no sé qué interioridad y desligándola de toda su conexión con las fuerzas del afuera.

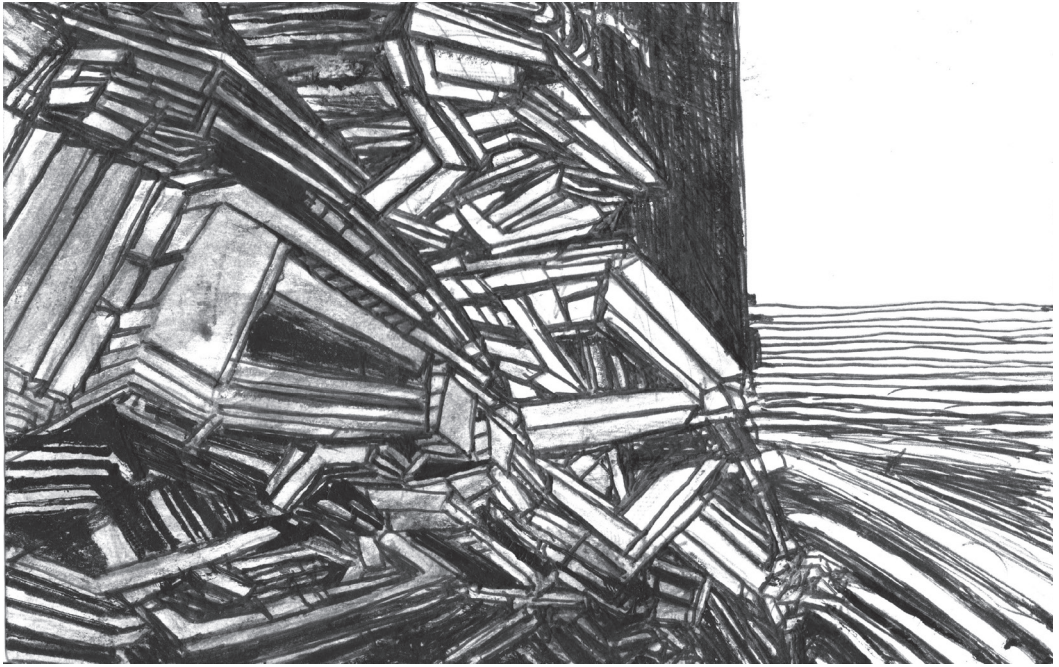
Lo cierto es que, tanto en una como en otra onirocrítica freudiana, la experiencia sensible tiende a ser codificada dentro de los límites de una semiótica que vuelve a la sensación signo de unas fuerzas en sí mismas insensibles: ya sea la fantasía de un antiguo deseo, ya sea la repetición demoníaca de un peligro.

Y si los juegos de la sensación presentes tanto en los sueños como en sus análisis fuesen tomados por la novedad de las transformaciones que producen —y no tanto que representan— en la vida del soñante y en el sueño del viviente, ¿a qué otras onirocríticas nos conducirían?

64 Cuando Freud explica esto, parece referirse a la repetición de un hecho bruto y desnudo, especie de original detrás de toda máscara, olvidando aquel estatuto que en la teoría de la fantasía cobraba el acontecimiento al encontrarse siempre derivado y disfrazado, máscara detrás de otra máscara.

65 Dimensión especialmente destacada por Éric Alliez en La condición CsO, o de la política de la sensación, *Revista Laguna*, 15; septiembre 2004, pp. 91-106. Disponible en: <https://frenteprecario.files.wordpress.com/2013/03/110313795-la-condicion-cso-o-de-la-politica-de-la-alliez-eric-copy.pdf> Cf. también Alain François, L'esthétique chez Deleuze : une théorie politique des sensations, en J. de Bloois, S. Houppermans, F.-W. Korsten, *Discernments. Deleuzian Aesthetics*, New York, 2004, pp. 237-255.





UN mundo sin paredes Diarios nocturnos

Gustavo Castellano

Alemania, 1934. Ha pasado un año solamente desde que –contradiendo la afirmación de Moeller van den Bruck¹– el Tercer Reich ha comenzado su atronadora marcha hacia un abismo de horror. Hitler, el NSDAP² y toda la cohorte, como una oscura araña, empiezan a desplegar sus patas en todos los rincones del aparato del Estado, dando comienzo a uno de los peores capítulos de la historia de la humanidad.

Todos conocemos –al menos tengo la esperanza de que así sea– el programa. La impresionante manipulación de las masas y la efectiva propaganda liderada por Joseph Goebbels y sus equipos que modificó –o potenció– las creencias de los alemanes, repitiendo mentiras una y otra vez, hasta transformarlas en verdad, fiel al adagio que el propio *Herr Doktor* habría acuñado³. La implantación de un Estado de Terror que controlaba todos y cada uno de los movimientos de los ciudadanos, conducidos con férrea mano desde la RSHA (*Reichssicherheitshauptamt*), desplegando un abanico de siglas que aún hoy nos provocan temblor: *Gestapo*, *SD*, *SIPo*, *KRIPo*, todas ellas conducidas por Himmler y su mano derecha, el hombre del “corazón de hierro”, Reinhard Heydrich. Los registros raciales para defender la pureza de la estirpe aria ante la “amenaza” que significaba el *Untersmensch*⁴. Estos “seres

1 Arthur Moeller van den Bruck –quien publicó en 1923 la novela *Das Dritte Reich*– dudaba que Hitler pudiera ser alguien idóneo para volver a colocar a Alemania en papeles protagónicos en el concierto europeo.

2 Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán.

3 En rigor, no se sabe si tal frase –“una mentira repetida mil veces se convierte en verdad”– fue efectivamente dicha por Goebbels; no obstante, su práctica era consistente con esa idea. Los discursos de Hitler eran repetidos una y otra vez en emisiones radiofónicas, lo mismo ocurría con las noticias, la publicidad callejera, los folletos, etc.

4 Aunque suele atribuirse a los nazis el origen de esta denominación, con este sentido

inferiores” en una primera instancia serán conducidos a los *lager* para ser utilizados como mano de obra esclava y posteriormente –a partir de la conferencia de Wannsee, el 20 de enero de 1942– se decidirá e instrumentará la *Solución Final*, el exterminio de once millones de judíos europeos⁵. A manera de avanzada, los primeros pasos dados en lo que refiere a la eliminación de un sector social, tuvo como objetivo a los locos y a los discapacitados, a los homosexuales y a los gitanos, que significaban una carga económica innecesaria y una amenaza para la pureza racial⁶.

Es con ese decorado que un médico de cuarenta y cinco años, tiene el siguiente sueño:

Cerca de las nueve de la noche, después de mis consultas, cuando quiero es-tirarme tranquilamente en el sofá, con un libro sobre Matthias Grünewald, mi habitación y mi apartamento se quedan repentinamente sin paredes. Miro aterrado a mi alrededor y, hasta donde mis ojos alcanzan a ver, todos los apartamentos están sin paredes. Oigo una voz que grita desde un megáfono: “De acuerdo con el edicto sobre la eliminación de las paredes, fechado el día 17 de este mes...”⁷

Completamente impactado con el sueño producido, decide anotarlo. Reflexionando a propósito de lo soñado, encuentra una razón muy clara: un acontecimiento mínimo del día le acerca la referencia histórica de donde viene su “propio” sueño.

El vigilante nazi del cuartel, llegó preguntando por qué no había izado la bandera. Lo tranquilicé y le serví un trago, pero pensé: “En mis cuatro paredes... en mis cuatro paredes”. Nunca leí un libro sobre Grünewald ni siquiera tengo libros sobre Grünewald, pero por lo visto, como habitualmente ocurre,

fue utilizado originalmente por un norteamericano –Lothrop Stoddard– en un opúsculo aparecido en 1922 que se titulaba *The Revolt Against Civilization. The Menace of the Under Man* (La revuelta de la civilización. La amenaza del subhumano).

- 5 Las cifras aceptadas hablan del exterminio de seis millones de judíos. Los once millones que se mencionan en el texto fue la propuesta de Heydrich en la conferencia mencionada.
- 6 Sobre ese punto, véase Götz Aly, *Los que sobran*, Crítica, Barcelona, 2014, así como Alice Platen-Hallermund, *Exterminio de enfermos mentales en la Alemania nazi*, Nueva Visión, Bs. As., 2007. Capítulo aparte merecen las experimentaciones “médicas” llevadas a cabo primero con esta población, más adelante en los campos y ciertamente –más allá de la locura cientificista que pudieran contener– apoyadas por los grandes laboratorios que fueron parte importante del equipo económico del nazismo.
- 7 Charlotte Beradt, *Sonhos no Terceiro Reich*, Três Estrelas, São Paulo, 2017, pp. 43-44 (la traducción es mía).

usé *El retablo de Isenheim*⁸ como símbolo del más puro germanismo. A pesar de no interesarme en política, todos los elementos de mi sueño y de mis fantasías, son políticos.⁹

Este médico concluirá –ya que las casas se han vuelto un lugar público y a la vista de todos– que la única posibilidad que queda es vivir en el fondo del mar para hacerse invisible. La circunstancia hace resonar una vez más la aterradora frase del jefe de Organización del NSDAP y líder del Frente Nacional del Trabajo:

En Alemania ya no hay asuntos privados. Si usted se duerme, ese es un asunto privado, pero desde el momento en que despierta y entra en contacto con otra persona, debe recordar que es un soldado de Adolf Hitler.¹⁰

Al finalizar el primer capítulo de su libro, Charlotte Beradt se verá forzada a reconocer que Robert Ley había subestimado las posibilidades y los alcances del Tercer Reich, en tanto máquina productora de servidumbre: hasta los sueños de los habitantes de Alemania dejarán de estar en la esfera de la vida privada.

A modo de corolario de esta primera muestra, consignemos que, como consecuencia, el médico del sueño en cuestión, algunos días después soñará haber sido acusado de “anotar sueños”.

* * *

Buenos Aires, primavera de 1994. Varios uruguayos cruzamos el río para ir a escuchar a Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière quienes nos regalarán un removedor seminario, *Locura y lazo social*. Alumnos de Lacan en la época de la *École Freudienne de Paris*, llegados al hospital psiquiátrico desde la cátedra de Alain Touraine, tejerán un lazo indisoluble entre la experiencia de la guerra, las desapariciones forzadas, la gran historia, el silencio, la pequeña historia de cada quien y la locura. Pero destaco especialmente ese paisaje en donde la guerra siempre es un telón de fondo.¹¹ Y tal vez nuestros tiempos

8 Cuadro pintado por Matthias Grünewald (1480-1528), pintor renacentista alemán y considerado su obra maestra.

9 C. Beradt, op. cit., p. 44.

10 Citado en Jean-Max Gaudillière, *Soñar en situación totalitaria*, Revista *Critique*, Agosto-Septiembre 1997, N° 603-604. Traducción al español de Carla Sandoval y Roberto Aceitu.

11 Françoise Davoine relató en más de una ocasión que habían descubierto con sorpresa que la red de hospitales a la que habían estado concurriendo, dibujaba un mapa en

son menos ajenos a ese cuadro de lo que podemos advertir. Cuando comenzaba a escribir este pequeño artículo –que se ha venido postergando desde hace bastante tiempo– fue la primera vez que caí en la cuenta de que cuando tuvo lugar el seminario de Davoine y Gaudillère, hacía apenas unos meses que una o varias bombas –hasta hoy no se ha podido determinar, así como tampoco han sido hallados los responsables– hacían volar la AMIA en pleno barrio de Once de la Capital Federal¹², con un saldo de ochenta y cinco muertos y más de trescientos heridos. Será en esa ocasión que escucharé hablar por primera vez del libro de Charlotte Beradt y como el tema no me es ajeno, justo será que –aunque hayan pasado unos cuantos años– esté hoy aquí sentado, escribiendo a propósito de los sueños durante el nazismo.

* * *

*Los sueños son también
una forma de vida.*

P.B. Preciado

Nacida como Charlotte Aron, creció en el seno de una familia de comerciantes judíos de Berlín. Muy joven comenzó a trabajar como periodista *freelance* para diferentes diarios y revistas. A partir de la toma del poder por Hitler –entre otras cosas por su antigua vinculación con el KPD–, le fue prohibido ejercer su profesión. En 1938 se casó con el escritor Martin Beradt con quien al poco tiempo saldría de Alemania, radicándose en los Estados Unidos, donde la situación de ambos fue –al principio– extremadamente precaria. Una vez terminada la guerra, pudo volver a publicar en Alemania, no obstante siguió viviendo en Nueva York. Sus contribuciones aparecieron en varios periódicos de aquel país y además dedicó parte de su tiempo a trabajar en programas para la *Westdeutscher Rundfunk* de la ciudad de Köln. Fue también traductora de algunos de los ensayos políticos de Hannah Arendt a quien frecuentaba en los años en que la filósofa alemana cubría el juicio a Adolf Eichmann en Jerusalén, tras el cual instalaría la noción de *banalidad del mal*.

* * *

donde habían ocurrido hechos de guerra, desde 1870 a 1945.

- 12 El atentado a la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina), ocurrió el 18 de julio de 1994 y es considerado el mayor ataque sobre objetivos judíos ocurrido después de la Segunda Guerra Mundial. Hasta 2018 se siguieron más de trescientas pistas y surgieron setenta causas satélites, se llevaron adelante dos juicios que pusieron de relieve los encubrimientos y los desvíos de investigación realizados por los servicios de inteligencia de la Argentina, así como también por parte de la Justicia. Hasta el día de hoy no hay un fallo firme.

Si, como alguna vez afirmó Walter Benjamin, para informar sobre una época hay que reflejar los propios sueños, el libro de Charlotte Beradt es una puesta en acción de esa máxima benjaminiana. Desde 1933 a 1939, decide recopilar las producciones oníricas que algunos ciudadanos alemanes, hombres y mujeres que vivían bajo el espanto del terrorismo de Estado, le relataron en condiciones de extrema inseguridad. Con un enorme coraje y con la capacidad de anticipar lo que se vendría, Beradt comenzó a preguntar y recopilar sueños de unas aproximadamente trescientas personas quienes no eran desconocedoras del inmenso peligro que corrían si esos escritos iban a dar a manos de los organismos de seguridad¹³. A esos sueños, Beradt los llamará “sueños dictados por la dictadura”, y a partir del momento en que cae en la cuenta de que éstos eran mucho más comunes que lo que hubiera sospechado en un principio, comenzó por preguntarle a los amigos más cercanos. Luego fue agrandando el círculo, inquirendo a la costurera, los vecinos, al lechero. En esta tarea le fue de invalorable ayuda la colaboración de un amigo médico¹⁴, quien con cierta cautela, podía preguntarle a algunos de sus pacientes si “por casualidad” habían tenido algún sueño parecido a aquellos que Beradt venía recopilando. Es así que finalmente –y al cabo de casi seis años de trabajo metódico– logra reunir un conjunto de aproximadamente trescientos relatos oníricos.

El trabajo realizado por la periodista germana nos pone en la vía de una cierta manera de tratar la cuestión de los sueños bastante ajena a su época, donde en los círculos de la intelectualidad judía tenían toda su gravitación las ideas introducidas por Sigmund Freud a inicios del siglo: a saber, que los sueños debían ser interpretados como la realización del deseo inconsciente.¹⁵ Beradt era absolutamente sabedora de que su trabajo podía chocar de frente con algunas de las teorías psicológicas que “explicaban” las producciones oníricas, pero tenía la explícita intención de mostrar “*un nuevo camino en la documentación de los sueños*”¹⁶ que podría dar cuenta de ciertas

13 Se puede tomar como referencia la “razón” que condujo al borramiento de Lídice tras el asesinato de Heydrich: la Gestapo que carecía de pistas precisas sobre los autores del ajusticiamiento, a partir de una carta –que podía aludir a hechos de diverso carácter– interpretó que de esa ciudad habían salido los ejecutores.

14 Uno tiene la sospecha de que ese médico podría no ser otro que el del sueño “la vida sin paredes”.

15 No quiero perder de vista que las formulaciones de Sigmund Freud en *Más allá del principio del placer*, toman una dirección divergente con lo postulado en la *Traumdeutung*, no obstante los post-freudianos y una amplia gama de lo que llamamos “el psicoanálisis” siguió exclusivamente tras la huella de los deseos.

16 C. Beradt, op. cit., p. 37.

reacciones y comportamientos de los individuos, como la resultante directa de los efectos del totalitarismo sobre ellos¹⁷. Otro punto interesante es que la autora remarca que históricamente en tiempos de guerra, se han producido sueños que refieren a situaciones bélicas –muertos, heridos, hambrientos, incendios, saqueos, etc., son algunos de los contenidos que aparecen–, aunque no sería posible establecer con qué guerra se corresponden esas imágenes; finalmente todas se parecen. En cambio, en la recopilación de sueños que realiza en la Alemania de Hitler, es imposible dudar de cuál es el marco histórico de donde proceden los sueños, es tal la pregnancia de las imágenes icónicas y de la lengua del nazismo¹⁸ que no hay forma de errar a la hora de decir que se trata de sueños que produce ese período histórico y no otro.

En todo momento destacará la dimensión política de su trabajo y que no se trata de buscar significados latentes sino que están allí a la vista; en estos sueños no hay que afanarse buscando entrelíneas: se trata de leer las líneas. Casi con pudor, Beradt afirma que no son sueños que den cuenta de un pasado doloroso, de situaciones infantiles, sino que están directamente anclados en el presente –incluso en una proyección hacia el futuro, como veremos más adelante–, como si no hubiera caído en la cuenta de que justamente ese es uno de los aspectos más potentes de su trabajo.

La recopilación será un verdadero acto de resistencia y de creación en medio de una situación en la que muchos fueron forzados a ser testigos de las peores barbaries y a callar ante ellas. En esas condiciones, soñar se vuelve un acto subversivo. Beradt transcribirá los sueños bajo un código que pudiera reconocer más adelante. La palabra “familia” sustituía a “partido”; “tío Hans”, “Gustav” y “Gerhard”, eran la manera de escribir Hitler, Göring y Goebbels, respectivamente. “Gripe” era la palabra usada para hablar de la “prisión” y así otras tantas que fueron conformando un pequeño y personal cifrado de historias clandestinas.

En el inicio, escondí esas extrañas historias de familia en una amplia biblioteca, detrás de algunos libros, sin esperar que, con ese pobre disfraz,

17 Quizá no sea un comentario lateral, consignar que Beradt se alejó del KPD por lo que consideró “una creciente estalinización” del mismo, asunto con el que tenía un absoluto desacuerdo. De hecho, luego del libro sobre los sueños, se abocará a la escritura de una biografía de Paul Levi que fue el primer dirigente comunista alemán que a partir de 1921 se rebeló contra la dictadura que se imponía en la entonces Unión Soviética y fue uno de los primeros “purgados” por el comunismo en Alemania.

18 Cf. mi artículo “Tiempo de cristal/izado”, en *revista ñacate* N° 3: *En el cristal de la lengua*, Montevideo, 2011, pp. 55-71.

resistiesen alguna situación de emergencia. ¿Qué, en ese entonces, podía resistir a las situaciones de emergencia?¹⁹

Más adelante, y dado que las paredes habían desaparecido, intercalará los papeles con los relatos entre las hojas de algunos libros inofensivos para, finalmente, enviar esos textos al exterior a distintos países y a distintas direcciones, donde la esperarían hasta que pudiera reencontrarse con ellos, algo que habría de ocurrir luego de que Beradt y su marido se exiliaran en 1939, el año en que comenzó la Segunda Guerra Mundial.

Una pequeña recopilación de ese material aparecerá en 1943, en la revista *Free World* de los Estados Unidos, bajo el título de “*Sueños en dictadura*”. La publicación carecía de todo comentario o interpretación ya que la autora consideró inoportuno decir más que los propios textos de los sueños. En 1965, por invitación del director de la *Westdeutscher Rundfunk*, Roland H. Wiegenstein, Beradt realizará un programa de radio al que tituló *Sueños del Terror*. Esa intervención radial captó el interés del escritor Martin Gregor-Dellin quien la impulsó a reunir todo el material recopilado en Alemania en épocas del nazismo que, unido a los comentarios de la propia Beradt de los que se había abstenido en 1943, fue el punto de partida del escrito que redactaría y publicaría en 1966. El libro apareció en primera instancia en Alemania y posteriormente en los Estados Unidos, incluyendo dos pequeños ensayos sobre su trabajo escritos por Bruno Bettelheim y por el historiador alemán Reinhart Koselleck.²⁰ La intervención de este importante investigador será el espaldarazo que necesitaba el trabajo de Beradt para alcanzar su justo lugar.

El otro comentarista, Bruno Bettelheim, parecía ser el más indicado desde las tiendas del psicoanálisis en razón de que él mismo había conocido directamente la experiencia de los campos de concentración y que, ya instalado en los Estados Unidos, extrajo enseñanzas de su experiencia en el *lager* para aplicarlas en su práctica psicoanalítica con niños llamados esquizofrénicos y autistas. Bettelheim comentará que el trabajo de recopilación de Beradt no puede ser tomado más que como “contenidos manifiestos” por fuera de la transferencia y, por lo tanto, no permiten prejuzgar los contenidos laten-

19 C. Beradt, op. cit., p. 36.

20 Koselleck (1923-2006), formado en Heidelberg y en Bristol, fue uno de los más importantes historiadores alemanes del siglo XX. Su propia familia se vio atravesada por las divisiones trágicas del nazismo y la resistencia a éste. Se hizo conocer en los años cincuenta por sus estudios sobre los universitarios de Heidelberg durante el período nazi.

tes que hubieran podido emerger en el marco de un tratamiento analítico. Incluso aventura la hipótesis de que el Hitler de esos sueños podría ser la representación del padre castrador. Una vía diferente a la que propone Beradt, indudablemente, aunque para nada sorprendente²¹.

* * *

El libro acerca un conjunto de sueños que uno se siente tentado de tildar como anticipatorios, como si se tratara de producciones oníricas que dicen con suficiente claridad lo que sucederá en poco tiempo más²². Sin embargo, parece más acertado conjeturar que hay quienes en ciertas situaciones –particularmente, en tiempos de persecución– realizan lecturas mucho más acertadas del momento que el común de la gente, incluso al punto de que esas lecturas solo se producen en la esfera de los sueños y durante la vigilia no se puede sopesar la brutal dimensión de lo que el material onírico está queriendo transmitir. Los sueños parecen penetrar el presente de una manera que la conciencia no está aún apta para recibir. Se trata de una vertiente intuitiva de los sueños, una verdadera oniro-crítica del presente: el soñante sabe más y mejor lo que ocurre en su entorno, aunque –paradójicamente– aún no pueda entenderlo.

Es el caso del pintor George Grosz que soñaba reiteradamente que un amigo le aconsejaba huir lo antes que le fuera posible a los Estados Unidos. Grosz finalmente seguirá la indicación de ese mensaje nocturno y se exiliará en América. Tiempo después admitirá que haber seguido esas directivas –que adjudicaba a mensajes de un poder superior– lo había salvado de un seguro aniquilamiento.

En 1934, la mujer de un hombre cuya actividad clandestina había sido descubierta y que había tenido que huir de Alemania, sueña lo siguiente:

Sueño que alguien me obliga a contar los castigos más monstruosos que existen. En el sueño los invento. (En aquella época los detalles de las atrocidades eran todavía desconocidos).²³

21 Beradt dirá, casi al pasar en la presentación del libro, que tal vez las teorías psicológicas de Bettelheim, no puedan ser aplicables en un Estado totalitario.

22 Ciertamente es que –conociendo el discurso y sobre todo las prácticas que habían llevado a cabo Hitler y las SA de Ernst Röhm desde 1921– no se podía augurar un futuro muy promisorio para las libertades individuales.

23 C. Beradt, op. cit., p. 112.

Esta mujer, que también tenía una pequeña actividad secreta, que estaba plenamente consciente de los riesgos que corría a pesar de actuar simplemente como correo para algunas publicaciones clandestinas y aunque el miedo no le impedía seguir actuando, recreará en su sueño algunas torturas que todavía se desconocían pero que ya estaban siendo aplicadas por los servicios de seguridad y que más tarde serán el pan de cada día en los interrogatorios.

En una carta dirigida a Ernst Jones, Freud –al enterarse en 1933 de que sus libros han sido quemados en las plazas públicas de Alemania por orden de Hitler– escribe con dolidia ironía: “Hemos progresado, en la Edad Media me hubieran quemado a mí, hoy se contentan con quemar mis libros”. La frase se revelará años después tan justa como los sueños de los que habla Beradt. Al momento de escribir esas líneas aún no se había instrumentado la *Solución Final* y nadie podía imaginar los crematorios funcionando ni la siniestra chimenea de Auschwitz, triste símbolo del exterminio y de la industrialización de la muerte, por tanto, era imposible imaginar para Freud la dimensión anticipatoria de sus palabras, tanto en lo singular de su historia como en los acontecimientos de la Europa de unos años más adelante: tres de sus hermanas –Marie, Pauline y Rosa– serían deportadas en 1942, conducidas a Treblinka, morirían en las cámaras de gas y serían incineradas en los crematorios. Como en la Caza de Brujas, como en la Europa en tiempos del totalitarismo, como en la ex-Yugoslavia, en Ruanda o en México, la muerte en cadena de producción.

* * *

La propaganda machacona y sostenida –también innovadora y brutalmente creativa, ¿por qué no?– que puso en marcha el nazismo, va a producir efectos peculiares, más que nada en aquello que Beradt llamará “la desaparición del hombre”, vale decir, una cierta forma de despersonalización, de borramiento subjetivo en donde lo único que pasa a tener relevancia es ser parte de la masa; pero aún más: ni siquiera revelarse como parte, antes bien quedar subsumido en lo colectivo. Al punto de que se registran sueños que no tienen un guión dramático, sino que funcionan bajo la misma estructura que la propaganda: una frase que se repite hasta el cansancio. Por ejemplo, un hombre muy sensible a los ruidos tiene sueños en los que

Es por eso que es muy importante decir que la noción de sueño, de los ancestros del sueño, del tiempo del sueño, no es simplemente el tiempo de los orígenes, sino que es el espacio, a la vez del pasado, del presente y del futuro donde son almacenados todos las combinaciones posibles entre los elementos de la existencia.

Barbara Glowczewski

solamente escucha gritar en la radio: “*En nombre del Führer... en nombre del Führer...*”.²⁴ Sueño que le ocurre frecuentemente luego de haber escuchado los discursos de Hitler, algo de lo que era absolutamente imposible mantenerse al margen!

Una muchacha soñará con una imagen aislada, un cartel donde reza: “*El bien común está antes que el interés personal*”.²⁵ Los efectos de la repetición constante de la propaganda nazi parecen haberse instalado en el mundo de los sueños mediante esas imágenes sonoras y visuales, y la pobreza de los contenidos. El sueño pasa a tener la estructura de un slogan.

Alguien relatará a propósito de un sueño que se le repite –asunto nada infrecuente en la recopilación de Beradt: “*Sueño que no puedo hablar más sola, solamente en coro, con mi grupo*”.

En este borramiento, en esta desaparición, cualquier cosa, por más absurda que sea, puede caer dentro del universo de lo prohibido.²⁶

Se prohíbe, bajo amenaza de muerte, escribir cualquier cosa que tenga que ver con las matemáticas. Me refugio en un bar (nunca en mi vida entré en un lugar así). Los borrachos se tambalean, las camareras se manosean y el sonido de la orquesta retumba. Tomo de una bolsa un papel bien fino y, con un miedo mortal, anoto con tinta invisible algunas ecuaciones.²⁷

Asimismo, se inscribirán en lo social y en lo comportamental una serie de rituales que deben ser cumplidos so pena de ser tomado por un opositor al régimen. Estos rituales tendrán un valor iniciático en la dirección de la deshumanización. Un hombre mayor, socialdemócrata, dueño de una fábrica, tiene un sueño que Beradt llamará una verdadera “tortura mental”.

Goebbels viene a mi fábrica. Ordena a los trabajadores alinearse en dos filas, una a la derecha, otra a la izquierda. Yo debo ponerme en medio de ellas y hacer con el brazo el saludo a Hitler. Me lleva cerca de media hora levantar el brazo apenas unos milímetros. Goebbels observa mi esfuerzo como si asistiese a un espectáculo, sin expresar aprobación o desagrado. Cuando finalmente consigo erguir el brazo hasta lo alto, él pronuncia apenas cuatro

24 C. Beradt, op. cit., p. 60.

25 Idem.

26 En Uruguay, durante la dictadura cívico-militar (1973-1985), en el Penal de Libertad, en los dibujos que los niños llevaban a sus padres presos, estaban prohibidos los pájaros, las mujeres embarazadas, el color verde, el color rojo. El oficial del S2 que controlaba tan peligrosos contenidos normalmente vociferaba: “pájaro, no pasa”.

27 C. Beradt, op. cit., p. 54.

palabras: “No deseo su salud”. Se da media vuelta y se va en dirección a la puerta de salida. Quedo expuesto de esa manera en mi propia fábrica, ante mis propios trabajadores, con el brazo levantado. Entonces fijo mi mirada en el pie torcido de Goebbels, mientras se retira, rengueando. Y permanezco en esa misma posición hasta despertar.²⁸

Aunque la mirada fijada en el pie deforme de Goebbels parece señalar un pequeño acto de resistencia, para Beradt este sueño queda enmarcado en una serie de experiencias tales como la autoalienación, la pérdida de las raíces, un rotundo aislamiento, la pérdida de identidad y una interrupción de la continuidad de la existencia. De ese modo, el individuo quedará totalmente sujetado hasta en sus sueños. Pero fundamentalmente destacará el papel que juega la humillación en este ritual de iniciación, a tal punto que la vergüenza permanece viva hasta en el propio momento en que S. –tal el nombre con que figura este soñante en el libro– hace ante Beradt el relato del sueño: la situación de humillación se vuelve a producir, destacará que S. queda “todo colorado”, avergonzado de haber actuado de esa manera... ¡en un sueño! A tal extremo ese sueño refleja los actos a los que los ciudadanos estaban obligados en su día a día.

Este soñante más adelante volverá a soñar lo mismo, con pequeñas variaciones –algo convengamos bastante frecuente en sueños que dejan marcas, particularmente ocurre con las pesadillas. En una ocasión su humillación se verá redoblada en la medida que el esfuerzo que hace por levantar su brazo le hace transpirar copiosamente. El sudor corre por sus mejillas, lo que lo lleva a pensar que Goebbels debe haber creído que está llorando frente a él, algo que lleva su humillación al paroxismo. Beradt se interrogará si el señor S. se volvió un hombre quebrado tras tener este sueño o si el sueño sobrevino porque ya era un hombre quebrado.

* * *

Una escena ocurrida en la jefatura de policía de Berlín será el elemento de la vida cotidiana que dará argumento para otro sueño. Un grupo de mujeres espera noticias de sus maridos, unos obreros que llevan varios días presos, sin saberse exactamente dónde y en qué condiciones están. En el corredor –en plena jaula de los leones– una de ellas, harta de tantos atropellos, grita a los policías, señalando hacia los estandartes: “*Vamos a sacar las esvásticas de allí y las banderas volverán a ser rojas*”.²⁹

28 Idem, p. 30.

29 Idem, p. 109.

Una de estas mujeres producirá un sueño que podríamos nombrar como la resistencia de Penélope³⁰, solo que al revés:

Cada noche, me esfuerzo todo el tiempo para remover la esvástica de una bandera nazi, algo que me deja orgullosa y feliz, pero cuando llega la mañana, está allí de vuelta, cosida en la bandera.³¹

Un sueño que da cuenta del sentimiento que se fue apoderando de la población opositora o hasta neutral: el régimen es indestructible, no se lo puede golpear porque cada vez resurge más fuerte que en la ocasión anterior, llevándolos a una mecánica posición de absoluta impotencia. Así, por ejemplo, se desatará la polémica en 1942, si el ajusticiamiento de Heydrich valió la pena, con las represalias, los altos costos y el endurecimiento de la represión que trajo después.

* * *

Charlotte Beradt, entre tantos hallazgos que produjo en la dirección de otra lectura posible a propósito de los sueños, encontró un precioso sintagma para definir aquello que recopiló: “diarios nocturnos”. Los sueños que los ciudadanos alemanes se vieron obligados a soñar durante el régimen de Hitler son la inquietante evidencia de los efectos de una estrategia de dominación que se implanta en los cuerpos al modo de un goteo insistente –en muchos momentos una verdadera bomba de alta presión–, continuo e ininterrumpido que se va adueñando de la vida cotidiana de las personas comunes. Sueños que parecería descabellado leer bajo un aparato interpretativo que los atribuyese a fantasías sexuales, a representaciones obsesivas o a novelescos guiones familiares. Antes bien, se trata de la notable expresión –apenas privada– de la violencia instalada en el tejido social. Será a tal punto la uniformización que tendrá el tramado social que Beradt constatará que los sueños que recopiló se repiten sin poder diferenciar entre franjas etarias, origen social y/o cultural: todos los entrevistados parecen prácticamente soñar un mismo sueño, como si se hubieran convertido en las pequeñas repetidas ruedas del engranaje de la máquina totalitaria.

30 Penélope, esposa de Odiseo –quien, tras la guerra de Troya, será condenado a errar diez años antes de poder retornar a Ítaca– es conminada por sus múltiples pretendientes a definirse por alguno de ellos ya que suponen que el esposo ha perecido. La reina les dice que escogerá marido cuando termine la manta que está urdiendo en su telar, pero ella –para ganar tiempo y en honor a la fidelidad– cada noche desteje lo tejido y así le da largas al asunto.

31 C. Beradt, op. cit., p. 109.

A mi entender, el trabajo realizado por Beradt pone en cuestión la división en categorías estancas como *el individuo* o *lo social*, dándole otra complejidad que quizá sea más apropiado entender como una banda de Moebius en la que en rigor no hay cara interior ni cara exterior. La imposición de los guiones oníricos no tiene solución de continuidad entre lo que ocurre “fuera” y lo que ocurre “dentro”, haciendo tambalear esas categorías, y es una especie de estallido donde la ejemplificación más fuerte está en ese sueño donde se combinan lo escópico y lo auditivo: hasta donde se mire –y más allá del horizonte– no hay paredes que puedan separar y dar una mínima privacidad para sentirse resguardado, mientras en los oídos atonan los megáfonos “*En nombre del Führer... en nombre del Führer...*”, y cualquier acción que se pueda llevar a cabo para darle otro orden a ese mundo en extremo ordenado –en los dos sentidos de la palabra– una vez hecho, vuelve a su estado anterior.

Se trata obviamente de sueños a los que no les cabe la adjetivación de atemporales, mucho menos que refieran a un pasado remoto de la historia individual; son sueños directamente tramados, producidos o auspiciados por los hechos políticos que están ocurriendo e incluso, aquellos que aún no acontecieron pero que pronto sucederán.

Los sueños recogidos en el trabajo de Charlotte Beradt ofrecen, a su vez, una eficaz ayuda para interpretar la realidad y, quizá, son hasta una advertencia para mantenernos alerta en tiempos de mayor y mayor vigilancia. En cierta medida, se trata una vez más de una situación próxima a lo trágico –en las tragedias antiguas siempre se trata de algo que está de algún modo relacionado con la guerra– y la guerra parece ser un paisaje constante y cercano.

* * *

Para concluir, quisiera no obstante creer que es posible encontrar o inventar grietas en los muros, al modo de pequeños actos de sublevación, así, en minúsculas. Me empeño en afirmar que en un pequeño parpadeo, en lo que dura ese cerrar y abrir de los ojos, algo puede escaparse. Quizá escribir –tal como hace la mujer que sueña que anota con tinta invisible algunas ecuaciones– sea uno de esos pequeños actos y porte una tenue belleza. Quisiera entonces terminar retomando un gesto de algunos años atrás y que –a mi modo de ver– sigue teniendo toda su potencia. En esa ocasión escribí que hay un recorrido posible de lo trágico a lo cómico³², un recorrido que de

32 G. Castellano, *De la tragedia a lo cómico: un recorrido posible*, “Depresión”, Cuaderno de la Coordinadora de Psicólogos del Uruguay, Mvdeo., agosto 2000, pp. 41-57, reeditado en “Contextos” N° 2, Mvdeo., setiembre 2018, pp. 12-25.

alguna manera, si es que eso se torna viable, podría permitir que algunas situaciones viraran hacia otra cosa. Entonces –quizá sea solo un intento de exorcizar algunos demonios–, me permitiré terminar este trabajo con una situación cómica, esbozada en medio de una agobiante tragedia. El testimonio, según lo que he podido saber, viene de *Mendelssohn está sobre el tejado*, una novela de un narrador checo, Jiří Weil.

Reinhard Heydrich –quien ya ha aparecido varias veces en estas páginas, lo que no es fruto de la casualidad–, experto en música clásica y recientemente nombrado protector de Bohemia-Moravia, estamos en el año 1941, ha dado una orden a los obreros checos que trabajan en el techo de la Ópera de Praga: deben tirar abajo la estatua de Mendelssohn por tratarse de un judío. Pero, pequeño detalle, el *Obergruppenführer* no les ha indicado con exactitud cuál de todas las estatuas que decoran el frontispicio del edificio es la del músico en cuestión. Aparentemente ninguno de los alemanes a excepción de Heydrich sabe exactamente cuál es la estatua que ofende la vista del jefe ario. ¿Y quién se atrevería a molestarlo con tan estúpida consulta? ¿Qué horrendo castigo no sufriría el que le vaya con esa tontera? Es de sobra conocida la frialdad y la creatividad para los correctivos que tiene el Protector. El SS alemán que está a cargo de la operación finalmente se decide por lo obvio: indica a los obreros que tiren abajo la estatua que tiene la nariz más grande ya que no puede ser otro que el *jüdisch* Mendelssohn. Los obreros asienten y tiran abajo... ¡la estatua de Richard Wagner!

*A mi vieja, una guerrera.
Montevideo, agosto de 2019*

Guerras

Y capital



Clausewitz (a) NO CONOCÍA el objeto

Marcelo Real

Octubre de 2016. “Vivimos en el tiempo de la subjetivación de las guerras civiles.”

Así comienza el primer párrafo de *Guerras y capital*¹, libro escrito a dúo por Éric Alliez y Maurizio Lazzarato. Las experiencias que tienen en vista son múltiples, no haremos aquí la lista. Mencionemos, en cambio, otras, las más recientes, posteriores, por tanto, al tiempo de aquella publicación: los chalecos amarillos, las revueltas en Líbano, Hong Kong, Chile, Haití, Ecuador... Sirva esta alusión como signo de la actualidad, o mejor, de la urgencia de esta problemática de las guerras –en plural– y el capital.

Entre los diversos capítulos y subcapítulos –entre otros: “La guerra contra las mujeres”, “El racismo y las guerras de razas”, “La revolución francesa de Clausewitz”, “La revolución negra”, “El secuestro temporal de la clase obrera (y de la sociedad entera)”, “Los juegos de estrategia de la Guerra Fría”, “Las guerras fractales del Capital”, “La guerra del Antropoceno (aún) no tuvo lugar”–, escogimos traducir el que lleva por título “Clausewitz y el pensamiento del 68” ya que nos parece absolutamente fundamental. En primer lugar, porque da cuenta del cambio que a partir de 1968 se ha producido en la forma de las guerras y en los discursos que las acompañan. En efecto, se agota el discurso de la guerra que desde el siglo XIX se había transmitido a través del célebre texto del oficial general y teórico militar prusiano Carl von Clausewitz²: pues, como afirman los autores, de Lenin a Mao, de Mao al general Giap y a la guerra de Vietnam, la relación táctica y estratégica de la guerra ha pasado por la obra de Clausewitz. Con Foucault, por un lado, y con Deleuze y Guattari, por otro, se produce una mutación: cuestionando justamente la fórmula clausewitziana de la guerra como continuación de la política por otros medios, ellos darán cuenta de, o mejor, producirán otros

1 Éric Alliez y Maurizio Lazzarato, *Guerres et capital*, Éditions Amsterdam, Paris, 2016, p. 13. La traducción es mía.

2 Carl von Clausewitz, *De la guerra*, Ed. Ejército, Madrid, 1980.

discursos, ya no de la guerra –en singular– sino de las guerras. Su punto de vista, a diferencia del texto militar, no es precisamente el del Estado. Se trata ahora de un pensamiento que intenta hacer visible y de intensificar las diversas formas de lucha que se libran alrededor del poder, de elucidar los focos de resistencia a ciertos juegos de poder.

Pero, en segundo lugar, la elección de ese capítulo responde a cierto recorrido por los seminarios y textos lacanianos, recorridos que fueron motivados tanto por la lectura de ese libro como por la vivencia y la proximidad de las luchas a las que hace referencia. Nuestra época, la subjetividad que le es propia, nos fuerza a pensar no sólo la dimensión de lo político en psicoanálisis, sino también la dimensión de la guerra. Lacan lo supo plantear tanto al finalizar la Segunda Guerra Mundial como en los albores del mayo francés.

Enero de 1968. Intentando instaurar las coordenadas del acto analítico³, Lacan comenta el libro *El discurso de la guerra*⁴ de André Glucksmann, filósofo comprometido durante su juventud en el maoísmo y que, a mediados de los años 70, escribirá algún libro elogiado por Foucault, y formará parte de la corriente llamada de los “nuevos filósofos” –a la que Deleuze duramente criticará. En ese texto donde Lacan mismo es citado, algunos capítulos sobre la “estructura”, los “juegos”, “lógica” de la guerra y, sobre todo, “El momento de concluir”, hablan un poco en lacanés.

Para ese entonces, la cuestión de la guerra no era nueva para Lacan. Bien conocido es su artículo “La psiquiatría inglesa y la guerra”, escrito dos décadas antes, donde, apoyándose en los textos de Wilfred Bion y, principalmente de John Rawlings Rees, escribía sin tapujos que “*la psiquiatría ha servido para forjar el instrumento con el que Inglaterra ha ganado la guerra. Inversamente, la guerra ha transformado la psiquiatría en Inglaterra.*”⁵.

Unos años más tarde, criticando el análisis de las defensas de la técnica psicoanalítica, hizo referencia explícita a Clausewitz:

3 Jacques Lacan, *El acto psicoanalítico (1967-1968)*. Disponible en: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/18%20Seminario%2015.pdf>

4 André Glucksmann, *El discurso de la guerra*, Editorial Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona, 1969. Este texto será citado en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo*, Paidós, Barcelona, 2004, p. 389.

5 J. Lacan, “La psiquiatría inglesa y la guerra [1947]”, *Otros escritos*, Paidós, Bs. As., 2012, p. 130.

¿No sabemos acaso que en los confines donde la palabra dimite empieza el dominio de la violencia, y que reina ya allí, incluso sin que se la provoque?

Si llevan pues allí la guerra, sepan por lo menos sus principios y que se desconocen sus límites si no se la comprende con un Clausewitz como un caso particular del comercio humano.

Es sabido que fue reconociendo, bajo el nombre de guerra total, su dialéctica interna, como éste llegó a formular que exige ser considerada como el prolongamiento de los medios de la política.

Lo cual permitió a ciertos practicantes más adelantados en la experiencia moderna de la guerra social, a la que él preludiaba, sacar el corolario de que la primera regla que observar sería no dejar escapar el momento en que el adversario se hace otro que lo que era -lo cual indicaría proceder rápidamente a ese reparto de las apuestas que funda las bases de una paz equitativa. Ustedes pertenecen a una generación que ha podido comprobar que este arte es desconocido de los demagogos que no pueden desprenderse de las abstracciones más que un psicoanalista vulgar. Por eso las guerras mismas que ganan no hacen sino engendrar las contradicciones en las que apenas hay ocasión de reconocer los efectos de ellas que prometían.

Entonces se lanzan a la desesperada en la empresa de humanizar al adversario que ha caído bajo su cargo en su derrota -llamando incluso al psicoanalista al rescate para colaborar en la restauración de las *human relations*, en lo cual éste, al paso que llevan ahora las cosas, no vacila en extraviarse.

Todo esto no parece desplazado para volver a encontrar a la vuelta de la esquina la nota de Freud sobre la que me he detenido ya en el mismo escrito⁶, y tal vez esto ilumina con una luz nueva lo que quiere decirnos con la observación de que no habría que inferir, de la batalla que se encarniza a veces durante meses alrededor de una granja aislada, que ésta represente el santuario nacional de uno de los combatientes, ni siquiera que, albergue una de sus industrias de guerra. Dicho de otra manera, el sentido de una acción defensiva u ofensiva no debe buscarse en el objeto que le disputa aparentemente al adversario, sino más bien en el designio del que participa y que define al adversario por su estrategia.⁷

Sin afán de comentar esta cita, retengamos simplemente algunos puntos: el término “dialéctica”, la fórmula de Clausewitz, las acciones defensivas

6 Cf. Sigmund “Freud, sobre la dinámica de la transferencia”, *Obras completas*, vol. XII, Amorrortu, Bs. As., 1992, p. 101.

7 J. Lacan, “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre *La Verneinung* de Freud”, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2003, pp. 360-361.

y ofensivas, la estrategia. Más que la fórmula clausewitziana de la guerra como prolongación de la política por otros medios, es la cuestión de la “estrategia” la que aparece destacada. En ese sentido, hay otra referencia indirecta a Clausewitz en un pasaje célebre de “La dirección de la cura” sobre la estrategia con relación a la táctica y la política del analista⁸.

En 1968 Lacan insiste con que en “nuestra época” se ha de pensar al sujeto y al acto, a las “relaciones de acto” (*rappports d’acte*), con relación a la guerra⁹. En este sentido, pone en serie acto analítico y acto político, al acto analítico y acto revolucionario –la referencia a Marx es explícita¹⁰:

Atravesar el Rubicón no tenía para César una significación militar decisiva; sino que por el contrario, atravesarlo era entrar en la tierra-madre, la tierra de la República, aquella que abordar era violar. Es acá que había atravesado algo, en el sentido de esos actos revolucionarios que acabo de perfilar –no sin intención– detrás de esto que: el acto está en el momento en que Lenin da tal orden o en el momento en que fueron largados sobre el mundo los significantes que dan a este suceso preciso en la estrategia su sentido de principio ya trazado, algo donde la consecuencia de una cierta estrategia podrá llegar a ocupar su lugar tomando de allí su valor de signo. [...] sobre ese campo del acto hay también un cierto atravesamiento por evocar esta dimensión del acto revolucionario y abrocharlo diferente en esto a toda eficacia de guerra y que se llama suscitar un nuevo deseo.¹¹

El acento está puesto sobre el “sentido estratégico” de tal franqueamiento, y luego sobre su “carácter inaugural”, “creador”. La cuestión del deseo, de la producción de un nuevo deseo, está ubicada en el foco del problema de la eficacia de la guerra. Un poema de Rimbaud viene a ilustrarlo:

Un golpe de tu dedo sobre el tambor descarga todos los sonidos e inicia la nueva armonía.

Un paso tuyo. Y es el alzamiento de los hombres nuevos y su caminar.

Tu cabeza se vuelve: ¡el nuevo amor! Tu cabeza gira, – ¡el nuevo amor!

“Cambia nuestros lotes, criba las plagas, empezando por el tiempo”, te cantan esos niños. “Eleva no importa adónde la sustancia de nuestras fortunas y nuestros anhelos”, te ruegan.

8 J. Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, *Escritos II*, Siglo XXI, México, 2003, p. 569.

9 Cf. J. Lacan, *El acto psicoanalítico*, op. cit., sesiones del 17 y 24 de enero de 1968.

10 Ídem. Cf. también sesión del 20 de marzo de 1968.

11 Ibid., sesión del 10 de enero de 1968.

Llegada desde siempre, tú que irás por todas partes.¹²

En su comentario del texto de Glucksmann, Lacan comienza por señalar:

la influencia del discurso de la guerra sobre la guerra, influencia que no es para nada, como verán leyendo ese libro, la que responde a una cierta manera de tomar el discurso de Hegel, en tanto que es discurso de la guerra, pero donde se ve hasta qué punto, tiene sus límites en el aspecto técnico, en el aspecto militar; y, además, al lado, el discurso de un militar.¹³

Primer aspecto: existe no solo la guerra en tanto que tal, sino también un discurso de la guerra, y un discurso que tiene efectos sobre la guerra misma. En segundo lugar, el discurso de Clausewitz –*De la guerra* fue redactado entre 1816 y 1830– es distinto al discurso de Hegel –*La fenomenología del espíritu* fue publicada en 1807–, es decir, a la dialéctica del amo y el esclavo. Y, en seguida, Lacan acentúa el límite del discurso hegeliano con relación al del militar.

El discurso de Clausewitz, en tanto que nos es recordado [por Glucksmann] en conjunción con el de Hegel para aportar su contrapartida, podrá darles [...] una idea de lo que quizás, en esta línea, mi discurso podría aportar de una relación que permitiría creer que en nuestra época hay un discurso válido fuera del discurso de la guerra; que quizás podría también dar cuenta de cierta diferencia entre Hegel y Clausewitz precisamente a nivel del discurso de la guerra.¹⁴

¿En qué consiste esta separación entre Hegel y Clausewitz? ¿Por qué el discurso de Clausewitz sería la contrapartida de la dialéctica hegeliana? El psicoanálisis, ¿sería, entonces, un discurso por fuera del discurso de la guerra? Lacan continúa:

Obviamente Clausewitz no conocía el objeto (**a**). Pero si por azar fuese el objeto (**a**) lo que permitiera ver un poco más claro en algo que Clausewitz introduce como la disimetría fundamental de las dos partes en la guerra, a saber, lo que tiene de absolutamente heterogéneo y esa disimetría llega a dominar toda la partida entre la ofensiva y la defensiva [...]¹⁵

12 Arthur Rimbaud, “A una razón”, *Iluminaciones*. Disponible en: <https://lyricstranslate.com/es/illuminations-%E2%80%9310-%E2%80%93%C3%A0-une-raison-%C3%A0-una-raz%C3%B3n.html> Lacan vuelve sobre este poema en el seminario *Aún*, sesión del 19 de diciembre de 1972.

13 Cf. J. Lacan, *El acto psicoanalítico*, op. cit., sesión del 24 de enero de 1968.

14 Ídem.

15 Ídem.

¡Clausewitz y el objeto *a*! Punto fundamental y, a la vez, de lo más complejo. Cuestión nueva con relación a lo que ya había comentado sobre Clausewitz en 1954 en *Los escritos técnicos de Freud* —el objeto *a* había sido inventado en 1962. Objeto *a* que en esta época funciona como “*causa del deseo*” que está “*al principio del acto*”¹⁶ y “*del lugar de lo inconsciente*”, es decir, de un no-saber: el sujeto no sabe cuál es este objeto —de allí la diferencia con la “conciencia de sí” de Hegel. Pero, ¿cómo se articularían el discurso de la guerra y el objeto *a*? Para intentar abordar esta cuestión vayamos al libro de Glucksmann.

Para Glucksmann los libros más importantes del texto de Clausewitz son el libro I (“La naturaleza de la guerra”), donde desarrolla las relaciones entre defensa y ataque, y el libro VIII (“El plan de guerra”), donde desarrolla las relaciones entre fin (*Zweck*) político y meta (*Ziele*) militar.

Glucksmann extrae dos axiomas del discurso de Clausewitz¹⁷:

Primer axioma: la ascensión o escalada a los extremos (*ascension aux extrêmes*). La guerra tiene dos metas: ofensiva (desarmar al adversario) y defensiva (no ser desarmado). Como en los juegos de estrategia, cada uno decide en función de la respuesta que hará el adversario a su propia decisión. Con esta lógica, se produce una ascensión a los extremos que conduce a la lucha a muerte según un “principio de polaridad”. Pero entonces, ¿cuál es la causa de la suspensión del acto de guerra? Es Clausewitz quien planteó la pregunta¹⁸, respondiendo con lo que Glucksmann llama el segundo axioma.

Segundo axioma: la disimetría de la ofensiva y la defensiva. Hay dos formas disimétricas del acto de guerra (defensa y ataque): gracias a este axioma la lógica de la polaridad se neutraliza. El equilibrio no resulta de la “simetría cuantitativa” sino de la “disimetría cualitativa”: hay una superioridad de fuerza de la defensa, un privilegio de la defensa. Quien se mantiene en la defensa puede forzar al otro a perder su intención ofensiva. No estamos más en la dialéctica de la amenaza y la contra-amenaza o contragolpe. La superioridad de la ofensiva no comporta la superioridad defensiva. La fuerza del más fuerte no es directamente proporcional a la debilidad del más débil, uno puede ser más fuerte en el ataque y el otro en la defensa. La disimetría entre la ofensiva y la defensiva, es decir, la superioridad de la defensa, frena

16 Ibid., sesión del 10 de enero de 1968.

17 A. Glucksmann, op. cit., pp. 103-114.

18 Cf. Clausewitz, *De la guerra*, op. cit., libro III, cap. XVI.

la ascensión a los extremos y permite a la defensa equilibrar una potencia ofensiva más grande que ella¹⁹.

Entonces, ¿qué tipo de rectificación podría producir en el discurso de Clausewitz la consideración del objeto *a*? ¿El objeto *a* es un verdadero punto de elucidación de aquella axiomática? ¿Se tratará de algo más que de un simple forzamiento del discurso de la guerra para llevar agua al molino de Lacan? A fin de cuentas, ¿podrá leerse esta heterogeneidad absoluta entre la ofensiva y la defensiva con el esquema de la disimetría subjetiva en juego en la producción de subjetividad, sobre todo en el análisis, disimetría entre \$ (sujeto de lo inconsciente) y *A* (Otro), cuyo objeto *a* es el resto de una operación de división entre \$ y *A*?

No intentamos aquí hacer exégesis de esas referencias a Clausewitz y su discurso de la guerra que, por cierto, han pasado prácticamente inadvertidas²⁰. Más allá de cómo comprendamos la indicación de Lacan, tal vez sea más importante que permanezca allí en su forma enigmática, como contexto y clave de la lectura de un seminario que será interrumpido por los acontecimientos políticos de 1968. Situar ese seminario en medio de tales acontecimientos –y hay que recordar que el público del seminario estaba compuesto por maoístas, marxistas, trotskistas, militantes diversos que estuvieron directamente implicados en el mayo francés, entre ellos Félix Guattari, quien participara en una viva discusión en dicho seminario²¹– nos

19 El análisis de esta disimetría será comentado en el capítulo VI de la segunda parte del libro de un antiguo amigo de Lacan, con el que iba al curso de Kojève sobre Hegel: Raymond Aron, *Pensar la guerra, Clausewitz 1: La era europea*, Centro Naval, Bs. As., 1988 (texto que será citado en G. Deleuze y F. Guattari, *Mil mesetas*, Pre-textos, Valencia, 2004, p. 430, nota 97. Aron explica que la defensa apunta a conservar: consiste en esperar, en resistir. Es la defensa el punto de partida de la guerra, no el ataque. La guerra se impone al defensor más que al conquistador, pues es la irrupción de este último lo que ha provocado la defensa y, así, la guerra. El conquistador penetraría tranquilamente en un Estado; para que no pueda hacerlo, es necesario que el adversario se defienda y prepare la guerra. El ataque tiende a conquistar, no lleva consigo la idea de lucha, tiene por fin la toma de posesión de un objeto cualquiera. El concepto de guerra nace con la defensa. El defensor fija las primeras leyes de la guerra: obliga al atacante a establecer su plan en función de los preparativos anteriores de su enemigo. El defensor conserva también la ventaja de jugar en segundo lugar.

20 A pesar de las referencias a Clausewitz en la publicación de la revista *La clinique lacanienne*, « Pourquoi la guerre ? », n° 27, érès, Paris, 2016, ningún artículo cita los pasajes donde Lacan comenta la teoría de Clausewitz.

21 Cf. J. Lacan, *El acto psicoanalítico*, op. cit., 31 de enero de 1968. Allí Guattari habla: i- de

impide leerlo como un seminario clínico –cuando no de policía del acto– cerrado en los muros del análisis –o del pase–, sin relación con las fuerzas del afuera. Las relecturas de Clausewitz que advendrán con el pensamiento del 68 nos hacen repensar el acto.

la fundación lacaniana de la École Freudienne de Paris en ruptura con toda una larga tradición del movimiento psicoanalítico: Lacan ha renovado el psicoanálisis después de Freud (aunque Guattari denuncia también la inhibición de los miembros de esta escuela con relación a la enseñanza de Lacan); ii- del objeto *a* como acto de creación de un nombre.

Clausewitz ^{del 68}

Éric Alliez y Maurizio Lazzarato¹

Y EL PENSAMIENTO

Traducción: Beatriz Rama

Revisión: Marcelo Real

Después de la Segunda Guerra mundial y la desaparición de las fronteras entre tiempos de guerra y tiempos de paz, los movimientos revolucionarios siguen dependiendo de la teorización y de la práctica leninistas a la hora de captar la nueva relación entre “guerra y capital”. Aplicando esta inevitable gramática al ciclo de luchas que atravesó toda la década de 1960, la hipótesis revolucionaria no logrará pensar la guerra a la altura del acontecimiento “68” poniendo en contacto todas las partes del mundo en lo que se ha podido llamar “guerra civil fría”.²

Problematizar la guerra y su relación con el capital ha sido un ejercicio obligado para todos los revolucionarios. De esta forma, de Lenin a Mao, de Mao al general Giap y a la guerra de Vietnam, la relación estratégica y táctica de la guerra pasa por la obra de Clausewitz.

En la primavera de 1915, Lenin leyó y cuidadosamente comentó con anotaciones la gran obra del general mayor prusiano, *De la guerra (Vom Kriege)*, a quien considera “uno de los más grandes historiadores militares”. Un poco exageradamente, Carl Schmitt ubica estas notas como “*uno de los documentos más grandiosos de la historia universal y de la historia de las ideas.*”³

- 1 N. de E.: Este texto es la traducción del capítulo “Clausewitz et la pensée 68” del libro de Éric Alliez y Maurizio Lazzarato, *Guerres et capital*, Éditions Amsterdam, Paris, 2016, pp. 304-329. Con la expresión “pensamiento del 68” los autores hacen referencia al meollo de la filosofía francesa contemporánea tal como se ha desarrollado desde 1968 al pensar la revolución “extraña” o “imposible” del 68 –extraña e incluso imposible respecto a la codificación marxista-leninista (es decir, dialéctica) de “revolución” (centrada alrededor de la clase obrera como sujeto de la historia). La referencia al ‘68 pone de relieve el concepto de “acontecimiento” presente tanto en Deleuze y Guattari, como en Foucault, Lyotard, Rancière, Badiou, etc.
- 2 Carl Schmitt, *La Notion de politique (1932). Théorie du partisan*, Champs-Flammarion, Paris, 1992, p. 257 [en español: *Teoría del partisano*, Trotta, Madrid, 2013].
- 3 Cf. André Fontaine, *La Guerre civile froide*, Paris, Fayard, 1969.

Lenin encuentra confirmada la teoría marxista en la famosa “Fórmula” de Clausewitz. “*Acercamiento al marxismo*” escribe en el margen de su ejemplar: Marx y Engels, ¿no considerarían acaso “toda guerra como la prolongación de la política de las potencias”? Sería necesario que la lucha de clases se convierta en el verdadero motor de la guerra. La “política” no puede, por lo tanto, ser reducida a la política del Estado que representa los intereses de toda la sociedad (el interés general), como lo pensaba Clausewitz (y los que serán denominados los “social-traidores” de la II Internacional). Pero en la medida en que la revolución se dé en el seno de las “guerras imperialistas”, la función y el desarrollo de estas últimas pueden ser reconducidos en el marco trazado por Clausewitz. La síntesis entre Marx y Clausewitz está también presente en los opúsculos sobre la *autodeterminación de los pueblos*: “una guerra se convierte en nacional, incluso en la época del imperialismo, desde el momento en que un pueblo, grande o pequeño, combate por la libertad.”⁴

Lo más importante a los ojos de Lenin es que con la guerra no se interrumpen “las relaciones políticas formadas históricamente entre los pueblos y las clases”, persisten, se continúan por otros medios. La guerra de 1914 es, por tanto, bien decididamente una guerra imperialista. En cuanto a la “guerra irregular” llevada adelante por la clase obrera, se podrá prolongar e intensificar como movimiento insurreccional siguiendo la teoría clausewitziana de la “pequeña guerra” (guerra de partisanos, guerrilla) y de los “medios de defensa” que al mismo tiempo son “*formas de resistencia*”. Se entiende que las referencias a Clausewitz se mantengan hasta la toma del poder (y más allá, durante la guerra civil).

Los escritos “militares” de Mao Tsé-tung —especialmente *Sobre la guerra prolongada* (1938) convertido en un clásico del “marxismo-leninismo” sobre el tema de la guerra— dan lugar a varios desarrollos que remiten a Clausewitz. Pero Mao remite a los folletos de Lenin y nunca cita directamente *De la guerra*. El capítulo “La guerra y la política” comienza, en el punto 63, bajo la Fórmula “La guerra es la continuación de la política”. Fórmula que es completada en el punto 64: “La guerra es una simple continuación de la política por otros medios”. Solo más recientemente, con la publicación de los cuadernos en los que Mao tomaba notas de sus lecturas, se ha podido establecer con certeza que había leído el tratado en 1938 y que incluso había organizado un seminario en relación con el libro, en el que participaron

4 Según el resumen que de esto propone Raymond Aron en *Penser la guerre, Clausewitz*, T. II : *L'âge planétaire*, Paris, Gallimard, 1976, p. 75 [en español: *Pensar la guerra, Clausewitz*. T. II: *La era planetaria*, Ministerio de Defensa, Madrid, 1993].

altos dirigentes del partido comunista⁵. No obstante, retoma lo esencial de la interpretación leninista de Clausewitz, imprimiéndole un giro más militante en el que nunca se separan acción política de acción militar. La guerra está estrictamente subordinada a la política (“*No es posible separar ni por un minuto la guerra de la política*”), la política se objetiva en una política revolucionaria de “clase” que permite diferenciar “guerras justas” de “guerras injustas”. El principio supremo de la estrategia maoísta se basa en la *dialéctica* ofensiva/defensiva que privilegia el ataque en la defensa (esencialmente nacional y popular) para obtener los triunfos tácticos en el “aniquilamiento de las fuerzas del enemigo”.

El general Giap cuenta en sus memorias que, entre la batalla de Hanói y la de Dien Bien Phu, su esposa y su secretario particular le leían pasajes del tratado:

Escuchándolos, tenía a menudo la impresión de que Clausewitz estaba sentado delante de mí para exponer sobre los sucesos en curso [...] Particularmente me gustaba el capítulo titulado “El pueblo en armas” [...] Su teoría se correspondía con lo que preconizaban nuestros antepasados: afrontar con sus propios medios a un adversario superior en armas y en número. Algunos autores militares entendieron la “pequeña guerra” como aquella que utiliza fracciones pequeñas que pueden pasar por todos lados, aprovisionarse por sí mismas, desplazarse rápidamente [...] Todo lo que hacíamos en ese momento ¿no se parecía en parte a la “pequeña guerra”?⁶

Reconfortados por las victorias vietnamitas sobre la Francia colonial (1954) y la máquina de guerra estadounidense (1975), los movimientos revolucionarios de los años 1960-1970 no hacen más que retomar la experiencia de las revoluciones soviética y china cuando incluyen las luchas por la independencia nacional (“el FLN⁷ vencerá”) en la política revolucionaria de la “guerra del pueblo” (la *Volkskrieg* proclama: “la guerra del pueblo es invencible”). De esta forma, la guerra puede seguir siendo entendida dentro del marco del pensamiento clausewitziano traducido en una dialéctica de clase que en un principio había encontrado su aplicación en la “guerra imperialista”, en tanto guerra civil interestatal (Lenin) y que después siguió su curso en el Yangtsé (la idea de Mao Tsé-tung: “El imperialismo es un tigre de papel”).

En los años 1970, no serán pues los “revolucionarios profesionales” quienes se comprometan en una renovadora problematización de la guerra. Mientras

5 Cf. T. Derbent, “Clausewitz, Mao y el maoísmo”, 2013. Disponible en: <http://www.agota.be/t.derbent/articles/MaoClausESP.pdf>

6 Citado por T. Derbent, *Giap et Clausewitz*, Bruselas, Aden, 2006, p. 47.

7 N. de E.: Frente de Liberación Nacional en Argelia.

que florece el discurso de la “crisis” (en la época termonuclear “la hora de la verdad está en la crisis, no en la guerra”) al que, al parecer, solo se le opone un discurso de la “guerra prolongada” que retoma la cantinela maoísta de una “estrategia clausewitziana generalizada”⁸, corresponde, por un lado, a Foucault y, por otro, a Deleuze y Guattari, haber producido una ruptura radical en la manera de concebir la guerra como constituyente del capitalismo. De manera bastante excepcional dentro del pensamiento crítico de la época, retoman la confrontación con Clausewitz para invertir la célebre Fórmula: la guerra *no es* la continuación de la política (que fija sus fines), por el contrario, la política es un elemento, una modalidad estratégica del conjunto constituido por la guerra. La ambición del pensamiento del 68 se afirma en el proyecto de no hacer de la inversión una simple permuta de términos. Se trata de elaborar una crítica radical de los conceptos de “guerra” y de “política” tal como están presupuestos por la Fórmula de Clausewitz: la guerra *es/no es más que* la continuación de la política por otros medios.

En acuerdo con su perspectiva genealógica, Foucault procura fundar las razones de esa inversión en una reconstrucción estratégica de lo que Marx llama la acumulación primitiva y se aventura muy tímidamente en la época de las guerras nominadas “totales”; por el contrario, Deleuze y Guattari se enfocan directamente en la relación de la guerra y el capitalismo en el siglo XX y, en forma privilegiada, pasada la Segunda Guerra Mundial.

1. Distinción y reversibilidad del poder y de la guerra

El pensamiento del 68 produjo, por lo tanto, dos versiones diferentes pero complementarias de la inversión de la Fórmula que desplazan radicalmente el punto de vista clausewitziano centrado en el Estado. Foucault acomete contra la Fórmula desde una problematización absolutamente nueva de la cuestión del poder, mientras que Deleuze y Guattari realizan su inversión desde un análisis de la naturaleza de los movimientos del capital.

Sin duda es Foucault quien irá más lejos en su confrontación con Clausewitz, pero también será quien más dude multiplicando, a veces en forma contradictoria, las versiones de la inversión. A partir de 1971, y a pesar de que por un buen tiempo haya desaparecido, la guerra vuelve sistemáticamente en su trabajo con intensidades diferentes hasta el final de su vida

8 Cf. André Glucksmann, *Le discours de la guerre*, París, UGE, 1974, p. 389 (“Autour d’une pensée de Mao Tsé-toung”) [en español: *El discurso de la guerra*, Anagrama, Barcelona, 1969 (“En torno a un pensamiento de Mao Tsé-tung”).]

(donde la vemos reaparecer en la *parrhesía* militante y guerrera del Cínico –el “filósofo en guerra”– del último curso de 1984, al que el filósofo dio como título *El coraje de la verdad*. No obstante, la crítica foucaultiana es prácticamente unánime: si Michel Foucault ciertamente “intentó” hacer de la guerra la matriz de las relaciones de poder entre 1972 (*La sociedad punitiva*) y 1976 (*Defender la sociedad*), el proyecto será definitivamente “abandonado” después en favor del ejercicio del poder por la “gubernamentalidad”.

Entre 1971 y 1976 Foucault problematiza la inversión de la fórmula de Clausewitz restituyendo la realidad de la “guerra civil” como condición de inteligibilidad efectiva de las relaciones de poder. La renovación de la cuestión del poder a la que se dedica cuando concibe la política como una continuación de la guerra es, de esta forma, llevada a cabo a partir de “la más desacreditada de las guerras, [...] la guerra civil”. Es la matriz de todas las estrategias del poder y, en consecuencia, también de todas las luchas contra el poder.

La inversión de la fórmula de Clausewitz se acompaña de un distanciamiento respecto a tres concepciones clásicas de la guerra. “Ni Hobbes, ni Clausewitz, ni lucha de clases”, escribe Foucault en una carta en 1972⁹. A diferencia de Hobbes, para quien no se trata nunca de guerras reales¹⁰, el poder no sobreviene después de la guerra civil, no adviene como pacificación del conflicto; a la inversa, la guerra civil tampoco es el fruto de la disolución del poder. La guerra civil es el “estado permanente” del capitalismo. La guerra civil no tiene, entonces, nada que ver con la ficción hobbesiana del individualismo exacerbado de la “guerra de todos contra todos” proyectada en el estado de naturaleza. Por el contrario, siempre se trata de enfrentamientos entre entidades colectivas calificadas, incluyendo: “*la guerra de los ricos contra los pobres, de los propietarios contra los que no tienen nada, de los patrones contra los proletarios.*”¹¹ Lejos de ser ese momento de desagregación atómica que necesita la intervención de una mediación constitutiva y pacificadora

9 Citado por Daniel Defert, “*Chronologie*” en Michel Foucault, *Dits et écrits*, T. I, Gallimard, Paris, 2001, p. 57.

10 Con la “guerra de todos contra todos”, “estamos en el teatro de las representaciones intercambiadas, se está en una relación de temor lo que es una relación temporalmente indefinida; no se está efectivamente en la guerra”, es lo que explica Foucault en el curso del Collège de France de 1976. Cf. M. Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1976)*, Gallimard/Seuil, Paris, 1997, pp.79-80 [en español: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1976)*, FCE, Bs. As., 2000].

11 M. Foucault, *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*, Gallimard/Seuil, Paris, 2013, p. 23 [en español: *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*, FCE, Bs. As., 2016].

(el soberano como principio instituyente del cuerpo social), la guerra civil es el proceso mismo por el cual se construyen las nuevas colectividades y sus instituciones. No se limita a ser la expresión de un poder constituyente temporalmente limitado, porque ella está permanentemente en curso. La división, el conflicto, la guerra civil, la *stasis*, estructuran y desestructuran el poder, conforman “una matriz en cuyo interior los elementos del poder se ponen en juego, se reactivan, se disocian.”¹²

Monarquía absoluta y liberalismo están obligados a negar la existencia de la guerra civil para afirmar al sujeto jurídico y/o al sujeto económico. “La afirmación de que la guerra civil no existe es uno de los primeros axiomas del ejercicio del poder.”¹³ La economía política es por excelencia la “ciencia” de esta denegación. Se entiende como una doble negación: negación de la guerra y negación de la soberanía. El interés económico y el egoísmo individual reemplazan a las pasiones guerreras mientras que la autorregulación de la mano invisible vuelve al soberano inútil y superfluo. En la ideología liberal el capitalismo no tiene necesidad de guerra ni de Estado.

La guerra civil foucaultiana tampoco podría encontrar un lugar en la guerra interestatal de Clausewitz ya que es irreducible a la guerra como puro acto de soberanía e instrumento de equilibrio entre los Estados europeos. Es, a la vez, el objeto y el sujeto de la microfísica del poder y de la macrofísica de las poblaciones:

El ejercicio cotidiano del poder debe poder ser considerado como una guerra civil: ejercer el poder es, en cierta forma, hacer la guerra civil; y todos esos instrumentos, esas tácticas que se pueden detectar, esas alianzas deben ser analizables en términos de guerra civil.¹⁴

Mientras que el punto de vista de Clausewitz es el del Estado (de allí que siempre sea posible la hegemonización del Tratado), Foucault se propone una crítica radical de esto con su inversión de la Fórmula: el Estado no es el origen ni el vector de las relaciones de poder. Contornear el Estado, desinstitucionalizar y desfuncionalizar las relaciones de poder sustituyendo instituciones y funciones por estrategias y tácticas, es lo que constituye el método foucaultiano.¹⁵

12 Ibid., p. 33.

13 Ibid., p. 14.

14 Ibid., p. 33.

15 La explicación que en esa oportunidad da Foucault es particularmente interesante para nuestro tema: “Ejemplo del ejército, se puede decir que la disciplinarización del ejército se debe a su estatización. Se explica la transformación de una estructura de poder por la intervención de otra institución de poder. El círculo sin

Lo que se realizará en dos tiempos. Foucault comienza por hacer valer los límites históricos de la conceptualización clausewitziana cuya fuente es la tradición europea del “derecho de gentes” y cuyo marco histórico es “la guerra del Estado, de la razón de Estado”. Enunciando su fórmula (“la guerra es la política continuada por otros medios”), “*no hacía más que constatar una mutación que se había dado desde principios del siglo XVII con la constitución de la nueva razón diplomática, de la nueva razón política a la ocasión del tratado de Westfalia.*”¹⁶ A su manera, entonces, Clausewitz conceptualiza la expropiación y captura por parte del Estado de las diferentes máquinas de guerra que asolaban en la época feudal (la “guerra privada”) a través de su centralización y de su profesionalización en un ejército. El Estado *estatiza la guerra*, lleva la guerra al exterior de sus fronteras para aumentar su potencia de Estado, en un marco reglado por la constitución del derecho internacional a iniciativa de los Estados europeos. “*Otra vez allí, se ve hasta qué punto ese principio de Clausewitz [...] tuvo un sostén, un sostén institucional preciso: la institucionalización de lo militar*”, es decir, la existencia de un “*dispositivo militar permanente, costoso, importante, e instruido al interior del sistema de la paz.*”¹⁷ Pero en esta paz en la que reina la organización de los Estados y la estructura jurídica del poder, en esta paz en la que “la guerra es expulsada a los límites del Estado, a la vez centralizada en su práctica y reprimida en su frontera”, se sigue escuchando el retumbar de una guerra silenciosa que es objeto, “*al mismo tiempo que esta transformación (o quizás un poco después)*”, de un discurso

muy diferente del discurso filosófico-jurídico que se solía sostener hasta ese momento. *Y ese discurso histórico-político [sobre la sociedad] que aparece en ese momento es [...] un discurso sobre la guerra entendida como relación permanente, como fondo indeleble de todas las relaciones y de todas las instituciones de poder.*¹⁸

exterioridad. Siendo así que esta disciplinarización [puesta (?)] en relación, [no] con la concentración estatal, sino con el problema de las poblaciones flotantes, la importancia de las redes comerciales, las invenciones técnicas, los modelos [varias palabras ilegibles] gestión de comunidades, toda esta red de alianzas, apoyos y comunicaciones es lo que constituye la ‘genealogía’ de la disciplina militar. No la génesis: filiación.” M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, p. 123, nota [en español: *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, FCE, Bs. As., 2004].

16 Ibid., p. 309.

17 Ibid., p. 313.

18 M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », op. cit., p. 42 (lección del 21 de enero de 1976) [en español: *Defender la sociedad*, op. cit.]. El resaltado es nuestro. Se habrá notado que este primer discurso sobre la “sociedad” dice lo contrario del discurso liberal sobre la “sociedad civil” que eclipsó completamente al primero en *Nacimiento de la biopolítica*.

El poder político no comienza, por lo tanto, cuando cesa la guerra a la que le pone fin, sino que es la guerra el motor de las instituciones y del orden políticos, es ella *que debe (re-)convertirse en el analizador de las relaciones de fuerza*. De allí la inversión a la que da lugar la inversión de la Fórmula de Clausewitz: el problema ya no es dar vuelta el principio de Clausewitz que subordina la guerra a la política, sino comprender el principio que el mismo Clausewitz dio vuelta en favor del Estado¹⁹...

Incluso si a mediados de los años 1970 está en muchos aspectos “extrañamente cerca” del marxismo, Foucault no pasa por alto la debilidad estratégica del mismo²⁰. En el concepto de lucha de clase, los marxistas ponen el acento en la clase, más que en la lucha. Esto explica el fatal declive que amenaza empujar al marxismo hacia una sociología de las clases sociales o hacia el economicismo de “la producción y el trabajo”. La lucha de clase para nada es, pues, otra forma de nombrar la guerra civil foucaultiana. Esta última es una “guerra civil generalizada” irreductible a la mera relación capital/trabajo. Conciérne a la sociedad en su conjunto, implica una multiplicidad de “sujetos”, de dominios, de saberes. Es ante todo “guerra de subjetividades” por su irreductibilidad a la constitución dialéctica, “*a través de la historia, de un sujeto universal, de una verdad reconciliada, de un derecho en el que finalmente todas sus partes tendrían su lugar asignado*” en términos de una lógica más totalizante que contradictoria.

Pienso que la dialéctica hegeliana y todas las que le siguieron –concluye Foucault– deben ser entendidas como la colonización y la pacificación autoritaria, por parte de la filosofía y del derecho, de un discurso histórico-político que ha sido a la vez una constatación, una proclama y una práctica de la guerra social.²¹

La irreductibilidad de la guerra social a la lucha de clases *que la pacifica* condiciona el análisis del poder político como guerra.

19 Ibid., p. 41.

20 Según la fórmula de Étienne Balibar « Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme » [Foucault y Marx. La apuesta del nominalismo] en *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale* (Paris, 9, 10, 11 de enero de 1988), Paris, Seuil, 1989, p. 68. Balibar detecta perfectamente que “la ‘disciplina’, el ‘micropoder’ representan [...] a la vez el otro lado de la explotación económica y el otro lado de la dominación jurídico-política de clase, cuya unidad permiten pensar: es decir, que vienen a insertar exactamente en el punto de “cortocircuito” operado por Marx entre la economía y la política, la sociedad y el Estado, en su análisis del proceso de producción (permitiéndonos de esa forma conferirle la consistencia de una ‘práctica’)”.

21 M. Foucault, «*Il faut défendre la société*», op. cit., p. III [en español: *Defender la sociedad*, op. cit.].

Según la doxa foucaultiana, el curso de 1977-1978 (*Seguridad, territorio, población*) marcaría un importante desplazamiento en las ideas del filósofo; se caracterizaría por el abandono de la hipótesis de la guerra en favor de la gubernamentalidad. Este desplazamiento que conllevaría lo que él “quería hacer en ese momento” y que modificaría en el sentido de una “historia de la ‘gubernamentalidad’” el título de lo que se pone a trabajar ese año²², terminaría cobrando forma definitiva con el curso del Collège de France dictado en 1978-1979: *Nacimiento de la biopolítica*. Como prueba de esto se invoca un texto publicado dos años antes de la muerte de Foucault, “*El sujeto y el poder*” (1982), en el que vuelve a trazar todo el recorrido de su trabajo y que puede considerarse como su testamento teórico-político. Ciertamente este artículo contiene afirmaciones que parecen no dejar lugar a otras interpretaciones que no sean las de un cambio radical de la “matriz general” del poder.

El ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados. Básicamente, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno respecto al otro, que una cuestión de gobierno.²³

La célebre definición de la gubernamentalidad como acción sobre una acción, como estructuración “del campo de acción de los otros”, es seguida por el rechazo a considerar las relaciones de poder a partir del modelo guerrero (del enfrentamiento) o jurídico (que remite a la soberanía del Estado).

En realidad, Foucault establece por primera vez en este texto una distinción entre el *poder* y la *guerra* que había aflorado en *La Voluntad de saber* (publicado en 1976) como conclusión de un análisis estratégico del poder (“*el poder, [...] es el nombre que se le asigna a una situación estratégica compleja en una situación dada*”) en el que, por ese sesgo, se retomaba la cuestión de saber si era necesario invertir la Fórmula de Clausewitz y decir que “la política es la guerra continuada por otros medios”. En ese momento responderá:

Quizás, si se quiere mantener una separación entre guerra y política, se debería mayormente plantear que esta multiplicidad de relaciones de fuerza puede ser codificada –en parte y nunca totalmente– sea como forma de la

22 Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. III [en español: *Seguridad, territorio, población*, op. cit.].

23 M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits*, t. II, op. cit., p. 1056 [en español: Post-scriptum: El sujeto y el poder, en Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Bs. As., 2001, p. 253]

“guerra”, sea como forma de la “política”, serían pues *dos estrategias diferentes (pero que rápidamente pasan de una a la otra)* para integrar esas relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas.²⁴

Es entonces esta pista la que ahora va a retomar con nuevos ojos para enunciar lo que había quedado imbricado en los cursos de 1972 a 1976 y que ahora piensa como una diferencia de naturaleza entre las *relaciones de poder* (disciplinarias, de seguridad y de gubernamentalidad) y los *enfrentamientos estratégicos*. Por mucho tiempo ignorada por parte de la crítica foucaultiana, la última parte del artículo de 1982, precisamente se titula: “Relaciones [*Relations*] de poder y relaciones [*rappports*] estratégicas”. Entonces, inmediatamente después de haber propuesto tres diferentes definiciones de la estrategia que tienden a mostrar cómo se pueden “*descifrar en términos de ‘estrategias’ los mecanismos puestos en marcha en las relaciones de poder*”, Foucault afirma: “*Pero el punto más importante, es evidentemente la relación entre relaciones de poder y estrategias de enfrentamiento*”. Aunque después Foucault no la retoma, la distinción operada en estas pocas páginas nos parece de lo más importante. Muestra que guerra y poder, siendo siempre distintos, se encuentran en una relación de continuidad y reversibilidad. Las relaciones de poder son del tipo *gobernantes/gobernados* y designan relaciones entre *partenaires*, mientras que los enfrentamientos estratégicos oponen *adversarios*.

Una relación de confrontación alcanza sus términos, su momento final (y la victoria de uno de los dos adversarios), cuando mecanismos estables reemplazan el libre juego de las reacciones de los antagonistas. A través de estos antagonistas se puede dirigir, de una manera regularmente constante y con razonable certeza, la conducta de los otros.²⁵

La fijación de una relación de poder es, a la vez, el objetivo del enfrentamiento estratégico y su puesta en suspenso, porque las relaciones estratégicas entre adversarios se sustituyen por relaciones de tipo gobernantes/gobernados. Los liberales sueñan con ver funcionar de forma automática los dispositivos de poder, siguiendo el modelo de la mano invisible de Adam Smith que se impone a los individuos como una necesidad en el juego de la libertad y del poder. Pero esos “automatismos” son, en principio, *resultantes* de la guerra y de su continuación por otros medios, de forma que la guerra

24 M. Foucault, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 123. [en español: *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977]. El resaltado es nuestro.

25 M. Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, op. cit., p. 1061 [en español: Post-scriptum: El sujeto y el poder, op. cit., p. 258].

se incuba siempre bajo las relaciones disciplinarias, gubernamentales y de soberanía. Una vez que los dispositivos de poder aseguran cierta continuidad, previsibilidad y racionalidad de la conducción del comportamiento de los gobernados, puede siempre producirse el proceso inverso que transforme a los gobernados en adversarios, porque no existe poder sin insumisiones que se le escapen, sin luchas que pasen por alto la coacción del poder y que nuevamente abran la posibilidad de la “guerra civil”. *“Recíprocamente –subraya Foucault–, para una relación de poder, la estrategia de lucha también constituye una frontera”*, un umbral que puede ser atravesado en dirección a la guerra. El ejercicio del poder (disciplinario, securitario, gubernamental, etc.) presupone: 1) la libertad de aquel sobre el que se ejerce, y 2) que este último sea perfectamente “reconocido y mantenido como sujeto de acción hasta el final”, es decir, como sujeto de lucha, de resistencia, de insumisión. Por más que “toda extensión de la relación de poder para someter”, por un lado, la libertad y, por el otro, la subjetividad,

solo conduce a los límites del ejercicio del poder, este encuentra su tope sea en un tipo de acción que reduce al otro a la total impotencia (una “victoria” sobre el adversario sustituye al ejercicio del poder), *sea en un giro de quienes son gobernados y su transformación en adversarios*. Resumiendo: toda estrategia de enfrentamiento sueña con convertirse en relación de poder; y toda relación de poder tiende, tanto si sigue su propia línea de desarrollo como si choca con resistencias frontales, a convertirse en estrategia ganadora.

Quizás lo más importante sea captar que el poder y la guerra, las relaciones de poder y las relaciones estratégicas no deben ser pensadas como momentos sucesivos, sino como relaciones que continuamente pueden invertirse y que, de hecho, coexisten. *“Efectivamente, entre relación de poder y estrategia de lucha, se da una mutua convocatoria, encadenamiento indefinido e inversión perpetua”*. Porque

en cada instante la relación de poder puede convertirse, y en ciertos puntos se convierte, en un enfrentamiento entre adversarios. También en cada instante las relaciones entre adversarios, en una sociedad, dan cabida a la puesta en marcha de mecanismos de poder.²⁶

Por lo tanto, quien actualmente se interese en la “nueva economía de las relaciones de poder” –según la expresión destacada por Foucault en ese texto que reformula la cuestión kantiana “*Was heisst Aufklärung?*” en términos de “¿Qué es lo que está pasando en este momento?”– deberá constatar que la reversibilidad determina una “inestabilidad” que no es ajena al capitalismo

26 Ídem. El resaltado es nuestro.

financiero contemporáneo. La “crisis” no sucede al “crecimiento”, ambos coexisten; la paz no sucede a la guerra, ambas son co-presentes; la economía no reemplaza a la guerra, instituye otra forma de conducirla. La “crisis” es infinita y la guerra no conoce tregua más que incorporando los dispositivos de poder que ella misma protege.

En definitiva, ya no se trata de la inversión de la Fórmula (la política como continuación de la guerra por otros medios) sino de una imbricación de la guerra en la política y de lo político en la guerra que enlaza todos los movimientos del capitalismo. La política no es más, como en Clausewitz, la del Estado, sino que es política de la economía financiarizada, imbricada en la multiplicidad de las guerras que se desplazan y mantienen juntas a la guerra de destrucción en acto, a la guerra de clases, de razas, de sexos, y a las guerras ecológicas que proveen el “ambiente” global de todas las otras.

Para resumir: en sus prácticas reales, en sus “prácticas concretas” –como dice Foucault–, *la gubernamentalidad no reemplaza a la guerra. Organiza, gobierna, controla la reversibilidad de las guerras y del poder.*²⁷ La gubernamentalidad es gubernamentalidad de las guerras, sin la cual el nuevo concepto, puesto de forma demasiado apresurada al servicio de la eliminación de todas las “conductas” de la guerra, entra inevitablemente en resonancia con el concepto omnipotente y bien (neo)liberal de “gobernanza”.

No obstante, hay que reconocer que esa tendencia con forma de desgracia de la que dan testimonio la mayor parte de los *governmentality studies* lleva claramente un nombre (*Nacimiento de la biopolítica*) y una fecha (1978-1979) en el corpus foucaultiano. De esta forma, el mercado recupera allí entonces su estatus de empresa negadora de la guerra civil en el curso de una utopía (neo)liberal –como tal enunciada por Friedrich Hayek y explícitamente retomada por Foucault–

en la que haya una optimización de los sistemas de diferencias, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y a las prácticas minoritarias, [...] y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental.²⁸

27 Capitalizando la totalización de la guerra (la guerra total), la Guerra/Paz fría puede ser considerada como el momento fundacional de esta estrategia de reversibilidad *absoluta*, “sin resto”, de las guerras y del poder.

28 M. Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, p. 265 (lección del 21 de marzo de 1979) Sobre la utopía liberal formulada por Hayek, ver la lección del 14 de marzo de 1979 (pp. 224-225) [en español: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, FCE, Bs. As., 2007].

¿Foucault se habría visto tentado de extrapolar Deleuze y Guattari a la empresa de Hayek? Considerando el episodio “nuevo filósofo”²⁹ y el brote del vocabulario de la multiplicidad y de la diferencia en el análisis del neoliberalismo, la respuesta podría ser sí extrañamente positiva. Pero es también lo que vuelve aún más interesante a “El sujeto y el poder” —que en 1982 retoma la veta más izquierdista de la caracterización de las luchas (“transversales” contra los efectos del poder-saber, etc.) post-68 de la primera lección de *Defender la sociedad*—, para darles como clave teórica, *el análisis de las relaciones de poder a través del enfrentamiento de las estrategias*.

2. La máquina de guerra de Deleuze y Guattari

La inversión de la fórmula clausewitziana por parte de Deleuze y Guattari se inscribe en el marco de la historia universal y de la economía-mundo. Por lo tanto, la estrategia seguida es bien diferente del análisis foucaultiano el cual, a la vez que produce una crítica radical del Estado, paradójicamente permanece preso de su territorialidad (la guerra civil generalizada de/en el Estado-nación europeo). Deleuze y Guattari elaboran una teoría absolutamente original disociando a la guerra y el Estado, de la “máquina de guerra”.

La máquina de guerra no tiene ni el mismo origen, ni la misma lógica, ni las mismas metas que el aparato identitario y que la forma de soberanía del Estado. Invención de los nómadas ligada a su “experiencia del afuera”³⁰ y a su “forma de exterioridad”, habida cuenta de la captura estatal de los territorios (la “toma de la tierra”, la territorialización del Estado), la máquina de guerra no tiene a la guerra por *objeto*. No se define por la guerra, sino como *guerra contra el Estado*. Porque si la guerra (“dispersante”, “polimorfa”, “centrípeto”) está allí para conjurar desde el interior la formación de un Estado, también es cierto que la máquina de guerra estuvo siempre en interacción guerrera con las formaciones imperiales y estatales con las que se topa “en la periferia o en las zonas mal controladas.”³¹

29 Cf. M. Foucault, “la gran cólera de los hechos” (sobre A. Glucksmann, *Les Maîtres penseurs*, París, Grasset, 1977) [en español: *Los maestros pensadores*, Anagrama, Barcelona, 1978] en *Dits et écrits*, t. II, n° 204. [N. de E.: se ha llamado “nuevos filósofos” a una corriente filosófica que apareció en Francia a mediados de los años 1970 y que estuvo representada en su mayoría por autores provenientes de la izquierda maoísta].

30 Según la expresión de Michel Foucault en *La pensée du dehors* (1966) [en español: *El pensamiento del afuera*]

31 Cf. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Les Éditions de Minuit, París, 1980, pp. 441-446 y pp. 535-536 [en español: *Mil mesetas*, Pre-textos, Valencia, 2004] para la discusión crítica de las tesis “evolucionistas” de Pierre Clastres: “No todo es Estado precisamente porque siempre hubo Estados, y en todas partes”.

El Estado, por su parte, necesita una burocracia y una policía para asentar su soberanía y no cuenta con la guerra entre sus funciones “rentables”. Está obligado a apropiarse de la máquina de guerra de los nómadas para volverla contra ellos, transformándola en algo bien diferente, pasando por la institucionalización de un ejército, al cual se le asocia en exclusiva la función, la *institución* militar. Es la captura por parte del Estado de la máquina de guerra lo que hace que la guerra se vuelva su objeto, al subordinarla a los fines políticos del Estado que la monopoliza. Es el Estado clausewitziano.

La institucionalización de la máquina de guerra por parte del Estado opera una disciplinarización y una profesionalización ampliamente descriptas por Foucault como una de las fuentes más importantes de las técnicas disciplinarias. De allí la importancia del ejército en tanto *administración de la disciplina* sobre los cuerpos productivos y, con la fuerza del trabajo territorializada o *sedentarizada* por la fuerza militar, sobre el conjunto del campo social. Pero el proceso de captura y de institucionalización/profesionalización de la máquina de guerra por el Estado dista mucho de ser lineal. La institución militar es una realidad social atravesada por tensiones y giros siempre posibles. La captura de la máquina de guerra nunca está lograda de una vez para siempre, puede siempre escapar al aparato del Estado como un cuerpo de origen extranjero (un *proletariado militar*).

El proceso no lineal de la “captura de la máquina de guerra” es de gran utilidad para historizar la relación entre guerra, capital y Estado. En efecto, si la disyunción que se hace inclusiva entre Estado y máquina de guerra es condición de posibilidad de la subordinación nazi del primero a la segunda bajo la forma-Partido que alimenta la autonomía (y la *ontonomía*) de una meta de guerra sin final, el retorno a la disyunción exclusiva entre Estado y máquina de guerra abre la posibilidad de la apropiación de esta última por parte de las fuerzas revolucionarias por fuera de la forma (leninista) del Partido. “*La guerrilla, la guerra de minorías, la guerra popular y revolucionaria [...] solo pueden hacer la guerra si al mismo tiempo crean otra cosa.*”³² Conviene precisar: hacer otra cosa al mismo tiempo no significa en absoluto ignorar o descuidar la guerra real, sino que más bien significa crear colectivamente la manera de oponérsele, de deshacerla y de vencer haciéndola de otra manera –porque “*toda creación pasa por una máquina de guerra.*”³³

En los cursos de 1979-1980 contemporáneos a la redacción de *Mil mesetas*, Gilles Deleuze emprende el análisis de la naturaleza de la guerra y de sus

32 Ibid., p. 527.

33 Ibid., p. 280.

transformaciones a partir de la dinámica del Capital que condiciona rigurosamente la inversión de la fórmula de Clausewitz. El filósofo se dedica a mostrar que el capital y la guerra son animados por un mismo movimiento cuando ésta se vuelve guerra industrial. Las contradicciones del capital y las contradicciones de la guerra tienden entonces a entrar en ósmosis. La demostración se despliega a partir de una sorprendente relación Marx/Clausewitz. Los diferentes momentos de ese desarrollo no serán retomados en *Mil mesetas*, de allí el interés en reconstruir aquí su lógica.

Deleuze comienza retomando la cuestión de los límites del capital volviendo –como ya lo había hecho en *El Anti Edipo*– sobre el capítulo sobre la “baja tendencial de la tasa de ganancia” del Libro III de *El Capital*. Se reconoce la tesis: El Capital tiene límites, pero éstos son inmanentes (*immanenten Schranken*). Límite inmanente quiere decir que no se lo encuentra como una exterioridad, no viene del afuera, él mismo [el Capital] lo produce y lo reproduce sin cesar. A medida que el capital se desarrolla, la parte constante del capital (inversión en medios de producción, materias primas, etc.) aumenta proporcionalmente más rápido que la parte del capital variable (inversión en fuerza de trabajo) lo que conlleva a una “baja tendencial de la tasa de ganancia” (ya que la plusvalía depende de la actividad de la fuerza de trabajo). Se trata de un límite –en el sentido matemático y diferencial– al cual uno se acerca, pero del que se está siempre alejado por una cantidad aunque sea “infinitamente pequeña”. Resumiendo: el Capital solo se acerca al límite para alejarse de él.

Este movimiento hacia el límite que incesantemente el capitalismo plantea y repele es profundamente contradictorio. El capital se define como una acumulación *ilimitada* (“producir por producir”) y, al mismo tiempo, ese proceso sin fin debe ser para la ganancia, para la propiedad privada (“producción para el Capital”), por lo que el movimiento *ilimitado* está sometido a una restricción que lo vuelve movimiento *limitado*. Los dos movimientos del capital son inseparables ya que es el propio capital el que pone en marcha tanto la desterritorialización del producir por producir como su reterritorialización en la propiedad privada y la ganancia. Este doble movimiento está en el origen de las “crisis” periódicas. Toda tentativa de acelerar el movimiento ilimitado con la esperanza de separarlo de su territorialización como ganancia está destinada al fracaso (es la falsa solución “revolucionaria” que propone el aceleracionismo). ¿Cómo dar cuenta de esta contradicción? ¿Existe una mecánica capitalista capaz de resolverla?

Es en este momento preciso que Deleuze convoca a Clausewitz. Es lo que le permite establecer la relación que enlaza la guerra al capital y, a la vez, determinar los *impases históricos* con los que se choca la teoría de Clausewitz cuando el Capital se apropia de la máquina de guerra. Deleuze finge entonces preguntarse si es “por azar” que siente necesidad de volver a los conceptos de la teoría clausewitziana de la guerra.

Retomemos una terminología de la que nos servimos para otra cosa bien diferente, concretamente respecto al problema de la guerra [...] Al igual que el capital, *y sin dudas este es el vínculo más profundo de la guerra con el capital*, [...] la guerra tiene una finalidad y un objetivo. Y estos últimos no son la misma cosa.³⁴

Recuerda que Clausewitz distingue la *finalidad política* (*Zweck*) y el *objetivo militar* (*Ziel*) de la guerra³⁵. El objetivo militar de la guerra se define por el derribamiento o la aniquilación del adversario. La finalidad política de la guerra es totalmente diferente, ya que constituye el fin que un Estado se da cuando entra en guerra (para producir, lo sabemos, un reequilibrio de la “balanza europea”). Deleuze remarca, en este punto, que Clausewitz todavía está describiendo una situación que precede a la Revolución francesa y a las guerras napoleónicas³⁶.

En ese momento, la máquina de guerra está en efecto tomada por el Estado, el objetivo militar que remite a la máquina de guerra está subordinado a la finalidad política que remite, a su vez, a la finalidad política del Estado que hace la guerra. ¿Qué pasó entonces cuando la guerra tendió a hacerse total?

A fines del siglo XIX, el capital ya no se limita a pasar por la forma-Estado y su máquina de guerra en favor de las necesidades de su propio desarrollo; va a emprender un proceso de captura indisociable de la construcción de su propia máquina de guerra en la cual Estado y guerra solo serán los componentes. Este proceso se acelera con la Primera Guerra Mundial que representa una ruptura radical en la historia de la guerra, en la medida en que el Capital transmite a la guerra el infinito, es decir, el movimiento ilimitado

34 Las citas que siguen son extraídas de dos cursos (sesiones 12-13) del año académico 1979-1980: *Deleuze: Appareils d'État et machines de guerre*. Disponibles en: www.youtube.com/watch?v=kgWaov-IUrA

35 Deleuze se aleja de la traducción corriente (que es la que nosotros usamos) de los dos términos clausewitzianos que oponen el “fin” político (*Zweck*) [*fin*, en francés] a la “meta” militar (*Ziel*) [*but*, en francés]. Precisemos que en el alemán común (no kantiano) *Ziel* es el “blanco” [*cible*, en francés] y *Zweck* es la “meta”.

36 Se recordará que la alteración napoleónica del equilibrio interestatal europeo no se da sin una revolución del arte de la guerra.

que caracteriza la acumulación, determinando de esa forma una “especie de contradicción” entre el objetivo de la guerra y la finalidad del Estado.

Se puede asignar una tendencia a la guerra total a partir del momento en que el capitalismo se apodera de la máquina de guerra y le da un desarrollo, un desarrollo material fundamental [...]. Cuando la guerra tiende a volverse total, el objetivo y la finalidad tienden a volver a entrar en *una especie de contradicción*. Hay tensión entre el objetivo y la finalidad. Porque a medida que la guerra se vuelve total, el objetivo —a saber, según el término de Clausewitz, el derribamiento del adversario— no reconoce más límites. El adversario ya no puede ser identificado, asimilado a la fortaleza a conquistar, al ejército enemigo que hay que vencer, es todo el pueblo y todo el hábitat. Equivale a decir que el objetivo se vuelve ilimitado, y eso es la guerra total.

Al volverse ilimitado, el objetivo militar ya no está subordinado a la finalidad política del Estado, tiende a autonomizarse. La máquina de guerra ya no está bajo el control del Estado, lo que introduce esa “contradicción” que va a tomar forma en las máquinas de guerra nazi y fascista: estas van a llevar al máximo la línea de abolición de los movimientos sin límites de la guerra. “*En el desarrollo del capital, se va a reencontrar un problema que está en resonancia con la posibilidad de contradicción entre la finalidad política limitada de la guerra y el objetivo ilimitado de la guerra total*”. La finalidad del Capital (producir para el Capital) es limitada, mientras que su objetivo (producir por producir) es ilimitado. La finalidad limitada y el objetivo ilimitado están obligados a entrar en una contradicción cuya exposición está presentada por Marx en el capítulo sobre la baja tendencial de la tasa de ganancia.

Forma parte de la belleza del texto de Marx mostrarnos que en el capitalismo hay un mecanismo que trabaja de manera tal que la contradicción entre el objetivo ilimitado y la finalidad limitada, entre producir por producir y producir para el Capital, se resuelve gracias a un proceso típicamente capitalista. Es el proceso que Marx resume en la fórmula “depreciación periódica del capital y creación de un capital nuevo”.

A través de ese mecanismo, el Capital no cesa de resolver la contradicción al mismo tiempo que la pro-pone, ampliamente.

La guerra resuelve de una manera parecida la contradicción entre su finalidad limitada y su objetivo que se tornó ilimitado y, como el Capital, la resuelve, pero ampliándola al mismo tiempo. Después de haber corrido el riesgo de escapar al capital entre las dos guerras mundiales (fascismo), la

máquina de guerra ya no se da como objetivo la guerra, sino la “paz”. Los nazis volvieron a la máquina de guerra autónoma respecto al Estado.

pero todavía necesitaban que esta máquina de guerra se efectuara en las guerras [...] *En otros términos: conservaban algo de la vieja fórmula; a saber, la guerra será la materialización de la máquina de guerra.* No voy a decir que actualmente no sea así; la máquina de guerra busca guerras y eso se constata todo el tiempo. *Pero, no obstante, algo cambió: tiene la misma necesidad de la guerra, pero no de la misma manera.* Se tiende hacia la siguiente situación: [...] en rigor, la máquina de guerra moderna no tendría más la necesidad de materializarse en guerras reales porque ella misma sería guerra materializada. En otras palabras, la máquina de guerra ya no tendría tampoco necesidad de tener por objeto la guerra ya que descubre su objeto en una paz del terror. Conquistó su objeto último *adecuado a su carácter total*, a saber: la paz.

La “paz” resuelve la contradicción que ella misma desplaza imponiéndola bajo una forma ampliada. ¿Pero qué es esta forma ampliada? No puede ser sino la *extensión del dominio de la guerra en la paz*. La máquina de guerra del Estado, que había realizado la gestión y la organización del conjunto co-extensivo/co-intensivo de las guerras de toda la historia del capitalismo, no se convierte en máquina de guerra del Capital sin transformar “la” guerra en eso que, primero, Carl Schmitt y Ernst Jünger, desde los años 1940 –sabiendo perdida la guerra del Reich–, y luego Hannah Arendt y nuevamente Carl Schmitt, a principios de los años 1960, llamaron “guerra civil mundial” o “global”³⁷. Una guerra *cuya finalidad política es inmediatamente económica, el objetivo económico inmediatamente político*.

Basándose en la “paz amenazante de la disuasión nuclear” y en el análisis que de esto realizó Virilio, el concepto de “paz total” resulta hoy ambiguo. En efecto, si la máquina de guerra de la paz total no es otra que la absoluta ilimitación de la propia mundialización capitalista, la proposición según la cual paz y guerra se han *vuelto* indiscernibles es todavía tributaria de la oposición clausewitziana de la guerra y de la paz, así como del marco europeo que las equilibra (si Clausewitz reconoce que la firma de la paz no significa necesariamente el final del conflicto, “en todo caso –si se sigue su idea– *se debe siempre considerar que, con la paz, el final es esperado y el asunto de la guerra se ha terminado*”³⁸). La inversión de la Fórmula debe más bien afirmar la *continuidad* entre guerra y política, guerra y economía, guerra y

37 C. Schmitt, *Cambio en la estructura del derecho internacional* (1943); Ernst Jünger, *La paz* (1945); Hannah Arendt, *Sobre la revolución* (1961); C. Schmitt, *Teoría del partisano* (1963).

38 Carl von Clausewitz, *De la guerra*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1955, I, 2. [en español: *De la guerra*, Ed. Ejército, Madrid, 1980].

welfare en la multiplicidad constituyente de la guerra y de las guerras que moviliza el conjunto del ambiente social planetario sometiéndolo a una *guerra civil total en acto*. Todas las modalidades de las máquinas de guerra que el Estado se había apropiado a partir de la acumulación primitiva y que había capitalizado en su ejército y en su administración, portan en la postguerra esta “guerra civil global” directamente dirigida por el capital, lo que va a conducir a la explosión de 1968.

La “paz” no se limita, entonces, a “*liberar técnicamente el proceso material ilimitado de la guerra total*”³⁹ (la carrera armamentista sin freno, el complejo militar-científico-industrial), toma a su cargo la política de integración al orden mundial, es decir, la guerra del trabajo, la guerra del *welfare*, la guerra de la colonización interna y de la neocolonización externa, etc. La paz se convierte en el *medio* por el cual la máquina de guerra del capital “*se adueña de un máximo de funciones civiles*”⁴⁰ —de manera que la guerra “desaparece”. Pero “desaparece” en la medida que ha habido una “extensión de su dominio” a través de la puesta en continuidad de los “*complejos militares, industriales y financieros*.”⁴¹

La inversión de la Fórmula de Clausewitz “aparece solo en ese momento” —afirman Deleuze y Guattari, utilizando curiosamente la misma expresión empleada por Foucault, citada anteriormente. Se enuncia desde el único punto de vista del poder y del Estado político, de esos Estados *que ya no se apropian de la máquina de guerra, que reconstituyen una máquina de guerra de la que ellos mismos son solo las partes técnicas*⁴². Porque desde el punto de vista de los “explotados”, la inversión de la fórmula ha tenido lugar desde siempre en un sentido de “doblete histórico-transcendental” (Foucault) definiéndolos y sometiéndolos como tales.

La doble inversión de la Fórmula operada por Foucault y Deleuze-Guattari aparece en un contexto de cambio de coyuntura que marca el comienzo de una nueva secuencia política en la que la máquina de guerra del Capital domina sola la época en base a su “creatividad”. De igual modo, la nueva teoría de la guerra y del poder no pudo confrontarse ni alimentarse con experimentaciones políticas reales porque, terminando los años 1970 y al comienzo de los años 1980, la radicalización que había seguido al 68 (el

39 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 583 [en español: *Mil mesetas*, op. cit.].

40 Ibid., p. 584.

41 Ibid., p. 582.

42 Ibid., p. 583.

“Mayo rampante”⁴³) se agota, se desmorona y, finalmente, cae en la repetición de las modalidades de la guerra civil codificadas por las revoluciones de la primera mitad del siglo XX alrededor del Octubre bolchevique. Después de la caída de los movimientos insurreccionales, comienzan los “años de invierno”⁴⁴ de los que todavía no se ha salido⁴⁵. El impulso de esas formidables intuiciones y de “la insurrección de los saberes” en la que aquellas participan, se quebrará totalmente y caerá en el vacío político de la época.

Desde esa implosión (*la implosión de lo social, a la sombra de las mayorías silenciosas, etc.*), la iniciativa del capital no hizo más que intensificarse, burlándose de todo límite en una destructividad sin excepción en la que se sostiene la ley de hierro del productivismo. Surgiendo vencedora de la confrontación con el pensamiento-movimiento del 68, la máquina de guerra neoliberal no cesa de obtener victoria tras victoria. Esas victorias se acompañan de una desaparición de la memoria de las guerras, de las guerras civiles, de las guerras de clase, de raza, de sexo, de subjetividad, de donde los vencedores obtienen su dominación. *La goma neoliberal*. Walter Benjamin nos recuerda que la reactivación de la memoria y de la realidad de las guerras y de las guerras civiles solo puede venir de los “vencidos”. Que los “vencidos” de la extraña revolución del 68 no hayan podido ver, enunciar y contra-efectuar la transformación de la guerra y de las guerras sociales impuestas por el enemigo, demuestra la debilidad de la teoría crítica y constituye una de las causas de la desaparición de la guerra política revolucionaria debido a su incapacidad para *dividir la guerra y multiplicar los enfrentamientos creativos con nuevas máquinas de guerra*.

El pensamiento del 68 apenas se mostró capaz de producir un saber estratégico adecuado al nivel de las guerras civiles que el Capital supo relanzar en forma de respuesta global a su desestabilización mundial, la cual alcanza su punto de ebullición en el 68. Prueba –por si hiciera falta– de que no es suficiente afirmar que la micropolítica debe pasar a la macropolítica –aunque a menudo se olvide hacerlo– para transformarla: tanto una como la otra deben ser comprendidas en la multiplicidad de las guerras que allí se desarrollan. Sin esto, la micropolítica y la macropolítica se debilitan, y las luchas que allí se despliegan pierden su consistencia en un “devenir-menor”

43 N. de E.: Así se denomina al mayo del 68 italiano, que en Italia se extendió unos diez años.

44 N. de E.: Título de una recopilación de textos de F. Guattari: *Les années d'hiver (1980-1985)*, Éditions Amsterdam, Paris, 2009.

45 N. de E.: Cabe recordar que este texto fue publicado por primera vez en Francia en 2016.

de muy poca gente. “Provocar la fuga de eso de lo que uno se fuga” [« *Faire fuir ce qu’on fuit* »] –dicen Deleuze y Guattari para marcar la diferencia entre el esquizo y el revolucionario⁴⁶.

46 N. de E.: Cf. G. Deleuze, F. Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 2004, p. 351. Allí Deleuze y Guattari dicen que el esquizo sabe “*faire fuir ce qu’il fuit*”. Paidós traduce: “*hacer huir lo que huye*”. Conviene tener en cuenta que, al proponer otro concepto de fuga, Deleuze y Guattari juegan con los distintos sentidos del verbo *fuir*: tanto en el sentido de huir o escaparse de algo, como de una fuga de un flujo (líquido, gas, capital).

A Monsieur le Président
de la Chambre des Députés
et du Sénat
Montevideo, Uruguay

Nous sommes inquiets au sujet du sort du Dr. Marcelo Viñar, membre de la Société Uruguayenne de Psychanalyse, emprisonné sans accusation et sans jugement à Montevideo.

La violation du secret professionnel dont le Dr. Marcelo Viñar a été victime constitue une atteinte aux droits de l'homme (droit du malade d'être soigné sans être livré à la police), qui ne peut laisser indifférents médecins, psychanalystes, intellectuels et démocrates de tous pays.
[Signé]:

GILLES DELEUZE; MICHEL FOU-
CAULT; ROGER GENTIS, HORACE
TORRUBIA; OCTAVE et MAUD
MANNONI.

Por medios

Magdalena
Filgueira

Me encuentro hace unos años pensando en torno a cómo armar un archivo de y en la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU), dado que me he topado con documentos editados e inéditos de valor para la historia del psicoanálisis de nuestro País.

Uno de ellos, el seminario que brindaron Maud y Octave Mannoni en Montevideo, en una muy particular semana de la historia nacional, que transcurrió entre el 12 y el 19 de abril de 1972¹.

Los Mannoni venían de presentar sus ideas en relación con el pensamiento de Lacan en Buenos Aires, invitados por Oscar Masotta. Pueden medirse efectos que este aún inédito seminario generó a través de ciertos documentos de archivo y de otros documentos publicados. Entre esos archivos, mencionaré un telegrama colacionado que recibieran la entonces presidente de APU, Mercedes Freire de Garbarino, y la Asamblea General Legislativa, publicado en francés en la *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*².

1 En la que, como respuesta a una serie de medidas económicas aprobadas por el gobierno de Juan María Bordaberry, la Convención Nacional de Trabajadores (CNT) y otras organizaciones sociales convocaron a un paro general y a una movilización. La misma semana, el Movimiento de Liberación Nacional (MLN Tupamaros) ejecutó a cuatro personas acusadas de integrar el Escuadrón de la Muerte, a lo que las fuerzas de seguridad respondieron matando a ocho tupamaros. Además, integrantes de las fuerzas de seguridad asaltaron el local del Comité Central del Partido Comunista, se produjeron varios atentados contra las casas de personalidades del Frente Amplio y la Asamblea General, a pedido del Poder Ejecutivo, declaró el Estado de Guerra Interno. Ver Nelson Caula y Alberto Silva, *Alto el fuego*, Rosebud Ediciones, Montevideo, 1986.

2 *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* (1971-1972), Notas e informaciones, 13 (1), p. 121. Traducción: Marcelo Real. Revisión: Raquel Capurro.

19 de junio de 1972

**Al Señor Presidente
de la Cámara de Diputados
y del Senado
Montevideo, Uruguay**

Estamos preocupados en lo que respecta al Dr. Marcelo Viñar, miembro de la Sociedad Uruguaya de Psicoanálisis, encarcelado sin acusación y sin juicio en Montevideo.

La violación del secreto profesional del cual el Dr. Marcelo Viñar ha sido víctima constituye un atentado a los derechos del hombre (derecho del enfermo a ser asistido sin ser entregado a la policía), que no puede dejar indiferentes a los médicos, psicoanalistas, intelectuales y demócratas de ningún país [firmado]:

**GILLES DELEUZE, MICHEL FOUCAULT,
ROGER GENTIS, HORACE TORRUBIA,
OCTAVE Y MAUD MANNONI**

Motivó el telegrama con tales firmas la detención por parte de las Fuerzas Armadas en junio de 1972 del psicoanalista Marcelo Viñar, quien había conocido a Maud y Octave Mannoni por haber asistido al seminario en abril de ese año³. En junio del '72 un grupo nutrido de analistas de APU se hallaba abocado a la escritura de un texto que iría como relato oficial a un congreso latinoamericano, pero los militares se llevan preso a Viñar, confiscándole libros y apuntes de sesiones con sus analizantes (se sospechaba que entre ellos había algún tupamaro), lo que motivó que Maud Mannoni le escribiese a Mercedes Freire cartas publicadas en la *RUP* citada.

En una de las cartas, Maud le avisaba que conseguiría el apoyo de reconocidos filósofos y psicoanalistas. Lo que efectivamente logra, como lo muestra el telegrama citado firmado por intelectuales ligados a la universidad de Vincennes (Deleuze enseñaba allí y publicó ese año con Félix Guattari *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*; Foucault el año anterior había dejado Vincennes al ser elegido para dar sus cursos en el Collège de France) y a la psicoterapia institucional (como es el caso de Gentis y Torrubbia).

3 Viñar expresa: "El grupo local era pequeño, veinte o treinta personas, lo que potenciaba la eficacia del dispositivo de intercambio [...] En la dinámica grupal, el tamaño del grupo y el tiempo madurativo son decisivos en el proceso y el resultado: estuvimos decenas de horas en rueda chica." Marcelo Viñar, *Biblioteca uruguaya de psicoanálisis*, Vol. 9, 2010-2012, p. 18.

Decía también:

Espero que la *École Freudienne* [de Paris] pueda serles útil. En todo caso, tienen el apoyo de la *Société de Paris*. El Doctor Leclaire me ha prometido, por otra parte, su apoyo.⁴

En la publicación de 1972, junto a cartas enviadas por otras instituciones psicoanalíticas⁵, se encuentra una carta escrita por Evelyne Kestemberg, presidenta de la *Société Psychanalytique de Paris*, enviada al embajador de Uruguay en Francia vía la secretaria de la SPP, Odette Chevalier, y al parecer firmada también por otros miembros de la SPP.

En cambio, no se encuentra carta alguna de la *École Freudienne de Paris*. ¿A qué se debe esa ausencia? Un intento de respuesta quizá pueda esbozarse siguiendo el relato que se encuentra en una entrevista a Maud Mannoni realizada a su regreso a París, luego de su estadía en Argentina y Uruguay, que fue publicada en el semanario *Marcha* en julio de 1972⁶. Allí Mannoni cuenta:

Conocimos al doctor Viñar durante nuestra estadía en Montevideo, iba justamente a asistir al IX Congreso Latino Americano de Psicoanálisis de Caracas, del 16 al 21 de julio presentando un trabajo titulado “Incidencia de la realidad social en el trabajo analítico” que tengo aquí.⁷

4 *Revista Uruguay de Psicoanálisis* (1971-1972), Notas e informaciones, op. cit. Serge Leclaire también dio en agosto de ese mismo año un seminario en Montevideo. Cf. *Serge Leclaire. Seminarios en Montevideo, 1972*. Montevideo: Asociación Psicoanalítica del Uruguay, y entrevista a Leclaire realizada por Marcos Lijtenstein y publicada también en el semanario *Marcha* el 8 de setiembre de 1972.

5 Consejo Coordinador de las Organizaciones Psicoanalíticas de América Latina, Asociación Psicoanalítica Argentina, Sociedade Brasileira de Psicanálise de Rio de Janeiro, Asociación Argentina de Psiquiatría y Psicología de la Infancia y de la Adolescencia, Asociación Venezolana de Psicoanálisis, Asociación de Psiquiatría y Psicopatología de la Infancia y la Adolescencia del Uruguay, Asociación Psicoanalítica Chilena, The International Psychoanalytical Association, Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, Sociedad Psicoanalítica de Mendoza, Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre, IX Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis.

6 Maud Mannoni, “Uruguay en el tiempo del desprecio”, entrevista realizada por Sophie Magariños, *Marcha*, 21 de julio de 1972, disponible en Gonzalo Grau Pérez Lasala, (2018.). *Klein con Lacan: un estudio discursivo de la recepción de las ideas lacanianas en Uruguay (1955-1982)*. Tesis de maestría. Universidad de la República (Uruguay). Facultad de Psicología, p. 192. En: <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/20045> En la biografía de Lacan escrita por Élisabeth Roudinesco no hay mención alguna a estas situaciones.

7 Idem. También escribieron y presentaron en Caracas el texto en julio de 1972: Laura Achard de Demaria, Myrta Casas de Pereda, Alberto Pereda, Juan Carlos Plá y Maren Ulriken de Viñar. Se encuentra también citado en la bibliografía de un libro de Maud

Sigue diciendo:

Al conocer las circunstancias de su detención y el hecho, sumamente grave, de que durante el allanamiento realizado en su casa se llevaron los archivos y las fichas clínicas de sus pacientes⁸, lo cual es una violación gravísima del secreto profesional garantizado por el derecho internacional, enviamos de inmediato un telegrama al presidente de las Cámaras de Diputados y de Senadores.⁹

Agrega:

Pero esto no es todo. El profesor Jacques Lacan, director de la Escuela Psicoanalítica de París [sic] y mundialmente conocido, que se había negado siempre a cualquier gestión que implicase un gesto político, pidió por mi intermedio una audiencia al representante de Uruguay en Francia para entregarle una nota al respecto.¹⁰

Consultada respecto a los resultados de esas gestiones, responde sonriendo:

Oh, con respecto a la embajada fuimos tratados bastante mal, al pedir la entrevista con el embajador, el 4 de julio. Se nos dijo que más valía que presentáramos nuestras quejas ante un organismo internacional y que, de todos modos, el embajador estaba momentáneamente en Génova por quince días y que llamáramos nuevamente al cabo de ese plazo.¹¹

Finalmente, curiosa acotación: *“La persona que atendía el teléfono de la embajada no debía ciertamente saber quién es el profesor Lacan”*¹².

La versión de Mannoni deja varios cabos sueltos. ¿Cómo conjugar ese movimiento de Lacan con el de la *Société Psychanalytique de Paris*, teniendo en

Mannoni que fuera escrito entre los setiembres de 1969 y de 1972, cuando volviera de dictar sus seminarios en el Río de la Plata. Cf. M. Mannoni, *La educación imposible*, Siglo XXI, México, 2014, p. 271. En los agradecimientos del libro, Maud Mannoni menciona a Mercedes Freire y a la Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

8 N. de E.: Ante la reciente implementación de la historia clínica electrónica en el Sistema Integrado de Salud uruguayo –como existe en otros países– cabe preguntarse sobre los eventuales usos que un gobierno o una empresa puedan hacer con los datos que tanto psicólogos y psiquiatras, como el resto del personal de la salud, puedan ingresar de cada uno. Ya no sería necesario secuestrar las notas de los analistas, bastaría con tener las claves necesarias para acceder a la información buscada.

9 Se refiere al telegrama aquí traducido. También menciona otro telegrama enviado por la Asociación Internacional de Juristas Demócratas a la Asamblea General uruguaya. M. Mannoni, “Uruguay en el tiempo del desprecio”, op. cit.

10 Idem.

11 Idem.

12 Idem.

cuenta la historia de fuertes tensiones y ruptura entre ellos? ¿Buscó Lacan otras vías de intervención, él que tenía los medios y contactos para hacerlo? La imagen de un Lacan que se habría “negado siempre a cualquier gestión –directa, habría que agregar– que implicase un gesto político”¹³, pareciera dejarlo esta vez mejor parado. Pero, habida cuenta de las violentas discrepancias y distintas filiaciones políticas a la interna de la *École Freudienne de Paris* por aquella época entre Jacques-Alain Miller, Charles Melman, Serge Leclaire, y otros¹⁴, ¿cómo lograr entre ellos un acuerdo a la hora de pronunciarse en común en una carta enviada por la EFP a la embajada uruguaya? Una intervención de ese tipo por parte de la EFP no correspondía a Lacan hacerla en solitario, sino al bureau de la Escuela. ¿Ingenuidad de Mannoni? ¿O acaso habrá querido omitir entrar en esos detalles en aquella entrevista?¹⁵

Por supuesto, no se trata aquí de poner de relieve unas firmas de celebridades o notables, lo cual no haría más que velar tanto la magnitud de la represión brutal que se vivió por aquellos días como los posteriores efectos de la misma, en particular para Viñar y su familia (bien conocido es que terminaron exiliados en París), incluso para sus analizantes. Sino de resaltar, por otro sesgo, la manera en que, tanto ayer como hoy, la política y la guerra atraviesan los delicados asuntos del psicoanálisis, sea en las cuestiones mayores como en los mas mínimos detalles.

13 Claro está, que Lacan no era un militante, y que se cuidaba mucho de ciertos pronunciamientos públicos. Sin embargo, ¿cómo obviar, al respecto, el hecho de que su hija Judith y yerno Jacques-Alain estaban vinculados a grupos armados maoístas?

14 Ver É. Roudinesco, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un pensamiento*, séptima parte, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1994.

15 N. de E.: Acaba de publicarse en Francia *Foucault Signés & Cie*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2020, un libro que recoge las peticiones y otras cartas abiertas que Foucault firmó a partir de 1968. Allí se menciona el telegrama que aquí traducimos, y se afirma que fue Lacan quien tuvo la iniciativa de la petición en apoyo de Viñar (p. 56). El editor de dicha publicación, el historiador Philippe Artières, nos escribe en un mail que ese dato lo obtuvo de *Le Monde*. En efecto, en un artículo de ese diario sobre la violencia y la represión en Uruguay se lee que: “[...] la *Association internationale des juristes démocrates* y el director de la *Ecole freudienne de Paris*, el profesor Jacques Lacan, intervinieron en favor de un psicoanalista uruguayo, el Dr. Marcelo Vinar, a quien los servicios de seguridad confiscaron la historia clínica [...]”. La traducción es nuestra. Sophie Vidal Martins, “Tribune internationale. La violence et la répression”, *Le Monde*, 14 de agosto de 1972. Disponible en: https://www.lemonde.fr/archives/article/1972/08/14/tribune-internationale-la-violence-et-la-repression_3035454_1819218.html Quien escribió ese artículo en *Le Monde* es Sophie Magariños, corresponsal del semanario *Marcha* por entonces radicada en París, la misma periodista que le había realizado en julio de ese año la entrevista a M. Mannoni a la que se alude más arriba.



ZOO LÓGICOS humanos

Diego NIn

“Y en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario.”

Frantz Fanon (1961)



Encuentros

¿Desde cuándo sé que en 1831 un grupo de sobrevivientes indígenas charrúas fueron llevados a Francia para ser exhibidos y explotados en condiciones miserables? Desde hace muchos años, con seguridad. También sé que fueron estudiados por los científicos de la Academia de Ciencias de ese país. Sí, hace tiempo que conocemos sus nombres y su triste historia. Una modesta escultura en un parque de nuestra ciudad está allí para recordárnosla.

Lo que no sabía era que la historia de aquellos charrúas era apenas la punta del iceberg de un fenómeno histórico-cultural infinitamente más vasto y cargado de múltiples implicancias.

En el verano de 2018, en una librería de Santiago de Chile, un título se me impuso extrañamente desde un anaquel cualquiera: *Zoológicos Humanos*¹; y me alcanzó con hojear sus textos y fotografías para darme cuenta de que allí había un enorme capítulo de la historia que yo desconocía casi por completo. Al poco tiempo pude comprobar que mi ignorancia no era tan solo mía, ya que pocas personas sabían algo al respecto. Se trataba más bien de un tema que entrañaba tal grado de vergüenza, culpa y mala conciencia, que las academias europea y estadounidense habían preferido tapar y olvidar, como lo atestigua y denuncia Pascal Blanchard, historiador francés dedicado a investigar en esta materia². ¿No es curioso que los académicos europeos y estadounidenses, historiadores, filósofos, escritores, cineastas, siempre tan prestos a denunciar iniquidades, casi ni mencionen el tema? Discreto silencio.

Allí mismo me enteré de que había también una película documental, *Calafate, Zoológicos Humanos*³, que cuenta cómo fueron llevados a Europa, secuestrados por empresarios, a fines del siglo XIX, grupos Selk'nam, Tehuelches y Kawésqar, para ser exhibidos frente a un público que pagaba para verlos (ver foto más arriba)⁴. En 1889, al pie de la torre Eiffel, en aquella enorme exposición que conmemoraba los cien años de la Revolución, bajo el palio de su orgullosa Libertad-Igualdad-Fraternidad, fueron paradójicamente ex-

1 Christian Báez y Peter Mason, *Zoológicos humanos. Fotografías de fueguinos y mapuches en el Jardín d'Acclimatation de París, siglo XIX*, Editorial Pehuén, Chile, 2006.

2 Véase la película *Sauvages au cœur des zoos humains*, Francia, 2018. Dirección: Pascal Blanchard y Bruno Victor-Pujebet. Se puede ver completa en YouTube. También *Les zoos humains, une réalité française*, entrevista de Dolores Bakéla a Pascal Blanchard en 2018. Completa en YouTube.

3 *Calafate, zoológicos humanos*, Chile, 2011. Director: Hans Mülchi. Ver en YouTube.

4 El empresario Maurice Maitre junto a un grupo Selk'nam en la Exposición Universal de París del año 1889.

hibidos aquellos indígenas fueguinos en régimen de esclavitud. La idea de la modernidad como promesa de liberación e igualdad encerraba una fuerte contradicción, una imposibilidad intrínseca: la idea de raza.

Todos eran iguales, pero algunos eran más iguales que otros, como acertadamente sentenció el chanco Napoleón. No el gran corso sino el de George Orwell, aclaro.

La historia de la inequidad, incluida la racial, es tan vieja como la historia de la humanidad, y ha tenido muchas formas y momentos. Pero durante el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX los zoológicos humanos florecieron en Europa occidental como expresión material, a la vez académica y popular, del racismo científico, una nueva y particular forma de concebir las diferencias con el Otro, una nueva manera de tratar la otredad del Otro.

Las grandes exposiciones coloniales europeas tuvieron el doble propósito de entretener al gran público con espectáculos exóticos, mientras delineaban con carne y hueso el mapa universal del orden jerárquico racial. Los zoológicos humanos fueron el pasaje progresivo de un racismo científico académico a un racismo popular; un paseo de fin de semana para entretenerse en familia, por ejemplo, en el *Jardin d'Acclimatation*, en París, y de paso verificar con sus propios ojos la evidencia de la supremacía racial europea.



Afiche que anuncia la exhibición de indios Galibi, originarios de Guyana

El *Jardin d'Acclimatation* fue fundado en 1854. Entre 1877 y 1912 fue convertido en *Jardin d'Acclimatation Anthropologique*, un zoológico humano donde eran exhibidas familias de pueblos indígenas de todo el mundo: nubios, bosquimanos, zulúes, lapones, kalin'as, selk'nam, mapuches, pigmeos y muchos más, en corrales o tras las rejas, a veces junto con animales traídos de sus tierras nativas. Algunos civilizados visitantes se entretenían expresando comentarios vulgares, haciéndoles burlas y arrojándoles distintos tipos de objetos o alimentos, o bien pidiéndoles que les enseñaran partes del cuerpo: ceremonias muy particulares que combinaban el entretenimiento exótico con la pedagogía antropológica racial y la representación burlesca.

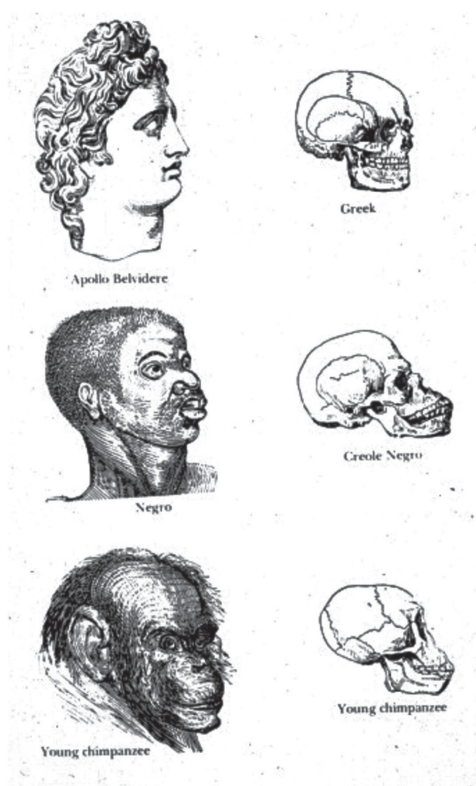
La exposición de 1900 fue un himno a la modernidad y al progreso, y tuvo más de cincuenta millones de visitantes que pudieron observar a miles de personas de diferentes culturas y “razas” de todo el mundo que allí eran exhibidas. Normalmente, la concurrencia a las exposiciones y ferias donde había zoológicos humanos se contaba no ya por miles sino por millones de visitantes en ciudades como París, Londres, Leipzig, Berlín, Múnich, Bruselas, Núremberg, New York, Chicago, Saint Louis, Madrid, Barcelona, etc. Eran verdaderos acontecimientos populares.

Ciencia y racismo

A diferencia de los espectáculos de circo y los *freak-shows*, tan comunes en aquella época, los zoológicos humanos estaban avalados y apoyados por muchos científicos, particularmente por los antropólogos, cuyo trabajo era fundamental para la legitimación de la supremacía racial blanca europea y su empresa de conquista y dominación de los territorios y los habitantes de los nuevos imperios coloniales en África y Asia. Los antropólogos elevaron la categoría de raza a un nivel considerado legítimo para establecer diferencias esenciales entre los seres humanos. La raza pasó a tener un rol fundamental para los imperios a la hora de asentar sus nuevas formas de poder.

El colonialismo se cimentaba en la idea de la supremacía racial europea pretendidamente demostrada por la ciencia. Al estar la diferencia jerárquica fundada en la biología, la desigualdad era natural, no se podía cambiar, no se podía eliminar, no se podía lograr la igualdad por medio de la educación civilizadora. Había que civilizar a los salvajes, pero por más que se hiciera, por mejores intenciones que se tuvieran, nunca llegarían a ser como los blancos europeos. Había un límite racial, biológico, que les impedía ser como la raza superior, como los amos, un límite que también se trasladaba

al campo cultural, al económico y al político. Las razas inferiores solo eran capaces de producir culturas inferiores. Eran el pasado.



En la cima está el hombre blanco, en este caso ilustrado con el Apolo de Belvedere, más abajo el negro, y entiéndase por negro todo aquel que no es blanco europeo, y por último el chimpancé. Esta lámina aparece en un libro científico, *Indigenous Races of the Earth*, de Josiah C. Nott, publicado en Estados Unidos en 1857. Es una de las tantas obras del racismo científico producidas en el siglo XIX. Hay que mencionar aquí que, para algunos fervientes autores ingleses, los irlandeses católicos estaban un escalón más abajo que los ingleses protestantes en la escala evolutiva; y en el caso extremo, para los nazis todos los blancos no arios eran racialmente inferiores.

La raza en sentido moderno y la colonialidad del poder

En la tradición occidental muchos autores han escrito, desde la antigüedad, sobre las diferencias raciales. Pero podría decirse que la idea de raza en

sentido moderno y, por consecuencia, las ideas del racismo científico de los siglos XIX y XX, se remontan a la llegada de los europeos a América⁵, en tanto que desde el comienzo se plantearon una duda muy específica sobre la condición natural, primero de los indígenas y luego de los africanos esclavizados: ¿tienen alma o no? ¿son humanos o animales? ¿son mitad humanos y mitad animales? ¿han de ser tratados como humanos o como animales?⁶

Antes de conquistar América, la monarquía católica de Castilla culminó su larga guerra y comenzó su proceso de limpieza de sangre en Andalucía, matando, sometiendo o expulsando a judíos y moros. Un Estado unificado, una sola identidad, una sola religión. Pero no se plantearon la pregunta de si judíos y moros eran o no humanos, si tenían o no un alma. Tenían alma, eran humanos, de eso no había dudas, pero eran humanos que profesaban religiones equivocadas. En tal sentido, el discurso de discriminación religiosa de la “pureza de sangre” no era plenamente racista.

Pero con respecto a los indígenas del “Nuevo Mundo” se plantearon algo distinto y novedoso. El sistema de poder ya no se basaría en diferencias religiosas sino raciales. Es con relación a estas gentes “nuevas”, sin alma, que surge la idea de raza en tanto diferencia natural irreductible; teológica primero, como carencia de alma, para llegar, siglos más tarde, a la idea de inferioridad biológica en la evolución de las especies: racismo científico.

Si bien los indígenas fueron inmediatamente considerados inferiores, medio-animales, ante las protestas de algunos obispos por el maltrato que aquellos recibían, en 1537 el Papa Pablo III emitió una bula, *Sublimis Deus*, afirmando que los indígenas eran humanos, que tenían alma, y que, por lo tanto, estaba prohibido someterlos a la esclavitud. Tenían alma pero eran culturalmente inferiores y primitivos. Lo que se debía hacer era predicar entre ellos la doctrina cristiana. Dicha bula, junto con la defensa de Fray Bartolomé de las Casas en la Junta de Valladolid, en 1550, mejoró en algo la condición de los indígenas. Pero América estaba muy lejos de Roma, y los indígenas siguieron siendo considerados inferiores en todo sentido. La bula no impidió el maltrato ni cierto grado de esclavitud encubierta

5 Véase Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, etnocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014.

6 Véase la crítica a la concepción eurocéntrica del racismo moderno de Michel Foucault en: Ramón Grosfoguel, “El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?”, en *Tabula Rasa*, núm. 16, enero-junio 2012, pp. 79-102, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/396/39624572006.pdf>

(la encomienda), pero presentó un serio inconveniente para los intereses económicos de los colonizadores. Ya conocemos cuál fue la solución que encontraron: un comercio que ya existía y que era explotado por los árabes desde hacía siglos, el comercio de esclavos africanos, considerados sub-humanos, asimilados a los animales. Era conveniente que los africanos no tuvieran alma, para que pudieran ser legalmente esclavizados. Fueron considerados jurídicamente objetos propiedad del amo⁷. Del discurso racista religioso se pasó entonces al racismo de color⁸.

En esta nueva idea de raza se fundaron las relaciones sociales de la conquista, y establecieron patrones de poder colonial que persisten aún, en la actualidad, en distintas partes del mundo, aunque el colonialismo como tal haya prácticamente desaparecido. El patrón de la colonialidad del poder se ha venido construyendo desde el siglo XVI, y sobre esa base ha sido clasificada la población de América, primero, y del mundo después⁹.

Los indígenas también dudaban de que los europeos fueran humanos, pero no se preguntaban si eran animales; se preguntaban si eran humanos o espíritus, y cuando lograban matar a alguno observaban con sumo interés si el cadáver se descomponía o no¹⁰.

La identidad no se crea en el vacío, sino mirando a algún Otro, observando cómo es y cómo se comporta, incluso preguntándose si ese Otro es humano o no. Es una duda fundamental. La identidad blanca europea se construyó junto con la idea del salvaje y la concepción de un orden jerárquico de las razas del planeta. Legitimándose en el nacionalismo rampante del siglo XIX, en el darwinismo social, que es una bastardización de las ideas de Charles Darwin, y en la Eugenesia, el colonialismo europeo estableció su dominio y

7 Véase Herbert S. Klein, *El tráfico Atlántico de esclavos*, IEP Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2011.

8 Ya existía la esclavitud de africanos en España desde el siglo XV, cuando los portugueses llegaron a la costa occidental de África y comenzaron a comprar en un mercado que controlaban los árabes desde el siglo VII. (Véase “*La historia silenciada: esclavitud y negros en Andalucía*.” Canal Sur, 1999. En YouTube). En realidad, existía la esclavitud desde la antigüedad, mayormente de personas del Este de Europa. La palabra *esclavo* deriva de eslavo, ya que en la Edad Media muchos eslavos fueron esclavizados. También existía la esclavitud entre los pueblos indígenas de América. Existe aún la esclavitud en varias etnias africanas que habitan Mauritania, Burkina Faso, Mali, Nigeria, Chad y Sudán.

9 Aníbal Quijano, Conferencia en el III Congreso Latinoamericano y caribeño de Ciencias Sociales, Quito, 26 y 27 de agosto de 2015. Se puede ver completa en YouTube.

10 Véase Eduardo Viveros Castro, *La mirada del jaguar: introducción al pensamiento amerindio*, Tinta y Limón, Argentina, 2013.

justificó la conquista no solo de los territorios y la economía, sino también de la sociedad y la cultura en general.

Como parte del relato naturalizador de su supremacía racial, los colonialistas crearon la noción de que los blancos europeos tenían la misión de civilizar a otros pueblos, de llevarlos al menor nivel de animalidad posible, ya que todo lo que no era europeo era no civilizado.

El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior, y por eso anterior, esto es el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas. Lo más notable es [...] que fueran capaces de difundir y establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder.¹¹

El racismo científico del siglo XIX legitimaba los deseos imperiales y el colonialismo construyendo la identidad del salvaje primitivo, ignorante, deshumanizado, animalizado, violento e hipersexualizado. Los zoológicos humanos tuvieron una función muy importante a la hora de popularizar estas ideas y de naturalizar la pretendida supremacía racial y el derecho moral y político a ejercer el poder colonial. Esta idea hegemónica no fue impuesta a la fuerza a la población, sino que fue aceptada por la mayoría debido al poder persuasivo tanto del discurso académico científico como el de las exhibiciones de los salvajes en los zoológicos humanos. Se trató de un proceso representacional de definición del Otro.

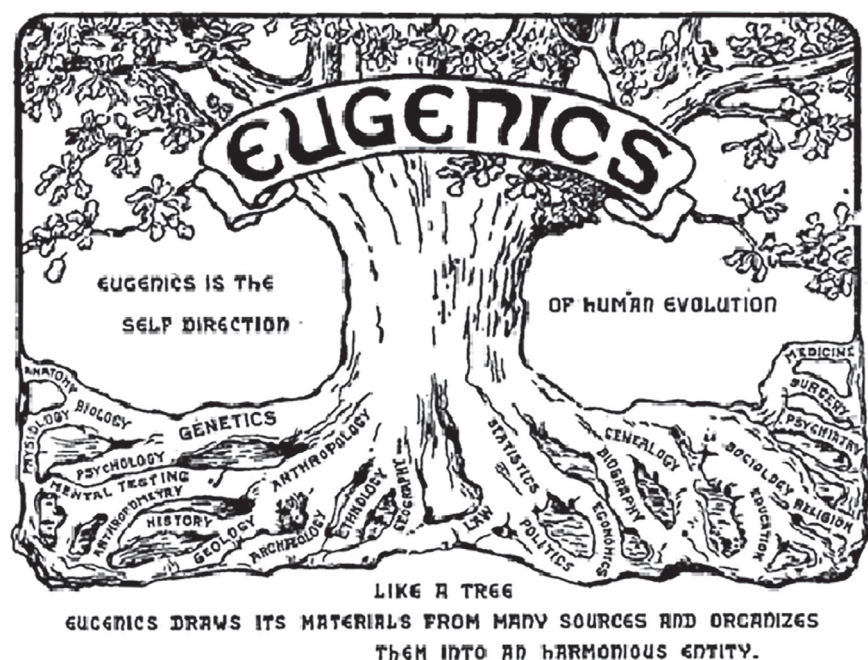
Eugenesia y racismo

“La eugenesia es la autonomía de la evolución humana”, se lee a los lados del tronco.

“Como un árbol, la eugenesia extrae sus materiales de muchas fuentes y los organiza en una entidad armoniosa.”¹² Se lee debajo.

11 A. Quijano, op. cit., p. 790.

12 Este árbol fue el Logo de la *Second International Eugenics Conference*, reunida en New York en 1921.



En las raíces está escrito: anatomía, biología, fisiología, psicología, genética, tests mentales, antropometría, historia, geología, antropología, arqueología, etnología, geografía, leyes, política, estadística, economía, biografía, genealogía, educación, sociología, religión, psiquiatría, cirugía y medicina.

Este gráfico representa el árbol de la eugenesia, un discurso entre la biología y la política que pretendía utilizar las ciencias y otros saberes de la época, los saberes-raíces, para alimentar el gran tronco de la humanidad y hacer posible su correcta evolución, tanto de las razas como de los individuos, y así evitar su degeneración. El prestigio de esos saberes iba a hacer que la humanidad evolucionara hacia la perfección, es decir, hacia la afirmación del predominio de la raza y la cultura de Europa occidental. Todo el aparato académico de producción de saber estaba destinado a difundir la idea del proceso eugenésico, a construir una narrativa lo más completa posible a lo largo de todo el proceso de educación, desde la escuela hasta la universidad. Obsérvese en ese gráfico cómo está destacada, entre los diferentes saberes, la genética.

Primero existieron, obviamente, los zoológicos con animales; eran propiedad de los monarcas y de las familias ricas para su uso exclusivo y el de sus amistades. Luego aparecieron los parques zoológicos como paseos públicos.



Grupo de kalin'as de Guyana francesa exhibido en Francia

Finalmente llegaron los zoológicos humanos a las grandes ciudades de Europa occidental y a algunas ciudades de los Estados Unidos.

En aquella época la gente no viajaba para ver el mundo. Eran muy pocos los que lo hacían. Ni siquiera los científicos podían hacerlo. La gente no iba al mundo, por eso el mundo tenía que venir a la gente a mostrar su inagotable exotismo, o al menos lo que los organizadores creían que era el exotismo, ya que muchas veces obligaban a los exhibidos a realizar espectáculos que poco tenían que ver con su cultura real, en recreaciones de poblados y chozas que nada se parecían a los suyos. Pero eso no importaba. Lo importante era que le gustara a la gente, y a la gente le gustaba que los seres exhibidos fueran muy salvajes y primitivos, de extraño fenotipo, exóticos, diferentes, pigmeos, hotentotes, caníbales, etc. Casi todas eran personas raptadas de su lugar de origen o falsamente contratadas, luego encerradas en condiciones penosas y más tarde abandonadas a su suerte. Muy pocos lograban regresar a su tierra, la mayoría moría a causa de enfermedades provocadas por la mala alimentación y el frío.

Como puede verse, el racismo científico no se desplegaba únicamente en un orden discursivo, en un conjunto de saberes más o menos convergentes y estructurantes. Era más bien un dispositivo complejo de elementos heterogéneos, dichos y no dichos. Una red de instituciones educativas, de investigación, laboratorios, museos y zoológicos humanos, articulada con leyes, reglamentos, medidas administrativas, enunciados científicos, políticos, filosóficos, morales, filantrópicos, y otras prácticas como la racia-lización de los espacios en las ciudades coloniales y la europeización de las élites indígenas. Los zoológicos humanos fueron parte de lo que podríamos llamar un “dispositivo de raza”, si se nos permite hacer aquí una analogía con la forma en que Michel Foucault describió el dispositivo de sexualidad que se formó en el siglo XIX¹³.

Darwinismo racial

Según los supremacistas blancos, en la cima de la jerarquía racial estaba el blanco europeo, en la base los negros africanos y, dentro de los negros africanos, los de rango más bajo, es decir los más cercanos a los animales, eran los pigmeos. Muchos pigmeos fueron arrancados de su tierra y llevados a las exhibiciones, no solo porque al público le fascinaban sino también porque eran ávidamente estudiados por los científicos por ser considerados algo así como el eslabón perdido en la evolución de los simios a los humanos. A veces eran exhibidos en jaulas junto con chimpancés.

Cabe recordar que, en la actualidad, en el fútbol europeo, las barras bravas de algunos equipos suelen dedicar sonidos simiescos y arrojar bananas a los jugadores negros de los equipos rivales.

La trágica historia de Ota Benga¹⁴ da fiel testimonio de la concepción antropológica del racismo científico.

Llevado a Estados Unidos junto a otros pigmeos del Congo luego de que su familia fuera asesinada, fue exhibido en diferentes lugares hasta que fue rescatado por un pastor negro que quiso educarlo en la cultura norteamericana. Como no pudo adaptarse y tampoco pudo volver a su tierra porque había empezado la Primera Guerra Mundial, Ota Benga se quitó la vida.

13 Véase “El juego de Michel Foucault”, entrevista publicada en la revista *Ornicar?*, Número 10, julio de 1977, p. 62. Luego publicada en: Michel Foucault, *Dits et écrits II*, Quarto-Gallimard, París, 2001, pp. 298 y ss. Libre en la web en español.

14 Véase Pamela Newkirk, *Spectacle. The astonishing life of Ota Benga*. Harper Collins, New York, 2015.



Ota Benga en el zoo del Bronx, New York



Otro ejemplo, entre muchos, de la residual actualidad del supremacismo blanco pseudo-darwinista, fue este texto postado en noviembre del 2016 por Pamela Ramsey Taylor, una funcionaria del estado de West Virginia, Estados Unidos. Luego de las elecciones en su país se refirió a Michelle Obama en estos términos: *“Será tan agradable tener de nuevo en la Casa Blanca a una Primera Dama con clase, hermosa, digna. Estoy cansada de ver a un simio con tacos.”*¹⁵

15 Se trata solo de una muestra de la presencia y acción de grupos supremacistas blancos, algunos de ellos armados, que desprecian a los negros y consideran que el país está siendo invadido por los hispanos.



Mujeres Khoikhoi

También había en Europa un marcado interés científico y popular por los indígenas sudafricanos de la antigua etnia Khoikhoi (llamados hotentotes por los colonizadores) especialmente por las mujeres (foto más arriba)¹⁶, las que eran muy estudiadas y fotografiadas desnudas debido a que solían poseer genitales abultados y, sobre todo, lo que los europeos llamaban *steatopygia*: la acumulación de grandes cantidades de grasa en las nalgas, especialmente como condición normal de las mujeres Khoikhoi y de otros pueblos de las zonas áridas de África.

Probablemente el interés no era solo académico, si tenemos en cuenta que el estereotipo de la mujer negra hipersexualizada, mujer de ansias carnales insaciables, ya había comenzado a construirse desde la llegada de los europeos a las costas africanas en el siglo XVI, cuando se vieron sorprendidos por la escasa vestimenta que llevaban. Lo que era una adaptación al clima local fue interpretado como un ofrecimiento sexual descarado.

Los científicos de la época, imbuidos de los más nobles ideales, estudiaban sistemáticamente los cuerpos y las costumbres de los “salvajes”; sobre todo los cuerpos, la materia que cifraba su inferioridad racial. Median diferentes partes, calculaban proporciones, estudiaban dentaduras, cabellos, pieles, órganos genitales, traseros; establecían tablas comparativas y tomaban fotografías. Según los investigadores actuales, hay cientos de registros

¹⁶ Retrato de mujeres Khoikhoi (Hotentote), una de ellas exhibiendo esteatopigia. Photograph Collection 1860-1960. National Anthropological Archives, Smithsonian Museum Support Center, Suitland, Maryland.

fotográficos de indígenas de todo el mundo, desnudos, de frente y perfil. Y tras su muerte continuaba el estudio científico con la disección de los cadáveres, el estudio de diferentes órganos, de los cráneos y los cerebros.

En el año 1853 el filósofo francés Joseph Arthur de Gobineau publicó su conocida obra en seis libros *“Ensayo sobre la desigualdad de las razas”*, donde estudia y compara culturas y razas del mundo, sobre todo de Oriente, y desarrolla su teoría de la superioridad de la raza aria. Fue uno de los libros fundadores del racismo científico, y aunque fue uno de los inspiradores del nazismo, Gobineau no era antisemita, ya que consideraba a los judíos parte de la raza blanca. Postuló la superioridad de la raza blanca germánica y atribuyó la caída de las civilizaciones arias a la degeneración de la raza a causa de la mezcla con razas inferiores. El factor racial resulta entonces clave en la muerte de las civilizaciones.

En las antípodas de Gobineau, Anténor Firmin (1850-1911), periodista y político haitiano, primer antropólogo negro, publicó en 1885 *“De la igualdad de las razas humanas”*, una refutación del ensayo de Gobineau. Tomando posición contra los pseudo-científicos, Firmin practicó una antropología crítica, social y cultural. Partió de la idea de que todas las razas son iguales, sin distinción de color ni de forma anatómica. Por este motivo fue ignorado durante varias décadas. Fue una voz en el desierto: cien años después de la publicación del ensayo de Gobineau, aún había zoológicos humanos en Europa. Ni siquiera el horror del genocidio perpetrado por los nazis, paroxismo del nacionalismo, del racismo científico y de la eugenesia, logró eliminarlos de inmediato. El último funcionó en Bruselas en el año 1958.

**This is an African girl on exhibit
In a "Human zoo" in Belgium 1958**

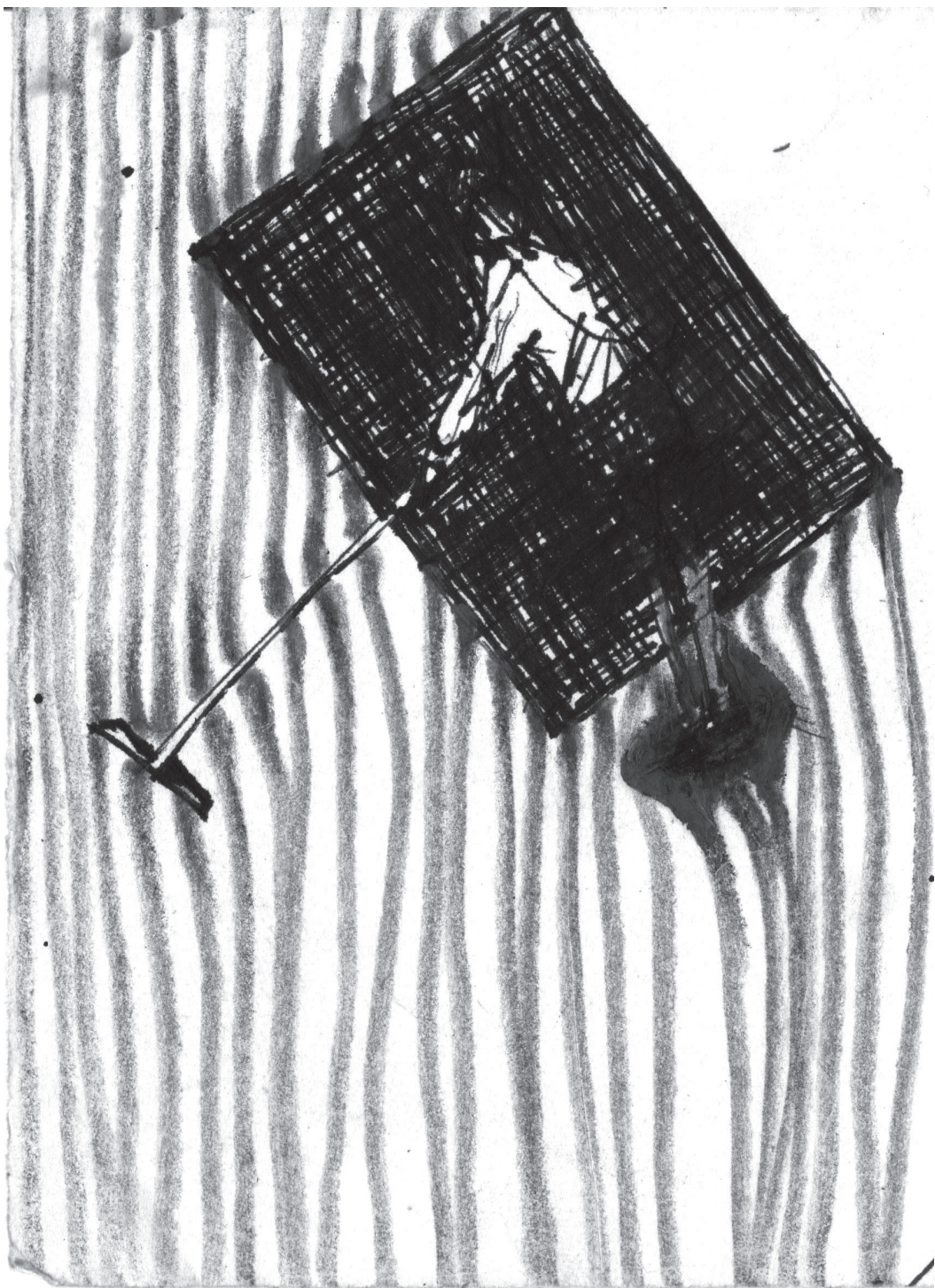


Just let that sink in

Colonialidad del poder, racismo y sexismo, son formas inherentemente conectadas de poder que están activas todo el tiempo, que nos atraviesan y que operan como aparatos de producción de subjetividades más allá de nuestra conciencia y de nuestra voluntad. En ese sentido, y solo en ese sentido, todos somos racistas, cualquiera sea nuestro color de piel, como ya fue anticipado por Frantz Fanon en el año 1952¹⁷. El racismo sigue existiendo, pero al menos el racismo científico ha sido refutado y desacreditado hasta el punto de que, en la actualidad, casi toda la comunidad científica internacional lo denuncia y repudia. A fin de cuentas, el racismo científico no tenía nada de científico, era racismo a secas.

A diferencia de lo sucedido con la ciencia racial, que ya ha sido deconstruida, aún no ha acontecido lo mismo con la diferencia de sexos, más precisamente con la ciencia sexual surgida también en el siglo XIX, ya que, como se ve en el debate actual, los defensores de las concepciones esencialistas de las diferencias de identidades entre hombres y mujeres se apoyan en la ciencia y fundamentan esas supuestas diferencias en la anatomía, la genética, la fisiología, la endocrinología, etc. Pretendiéndose legitimados por la ciencia, atacan, siempre con los mismos argumentos científico-naturales, cualquier pensamiento crítico filosófico, descalificándolo como ideología... de género. Que siga el debate.

17 Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Ed. Akal, Madrid, 2009.



Suprimir la agonía

Marie-Magdeleine
Lessana¹

Traducción: Raquel Capurro

Revisión: Marcelo Real

Por razones que no me son nada claras, junto tres momentos de emociones intensas. Podrá decirse que exagero, pero si exagero, es señal de que estoy en el buen camino. Exageremos pues. Las frases que constituirían el hilo conductor de estos momentos de fuerte intensidad serían:

El revólver en la cabeza: disolver, liquidar la agonía.

No te separes de tu gesto.

El gesto es nuestro quehacer, nuestra actividad performativa cotidiana en contacto, en conexión con una materia y con otros, otros cuerpos. Esa conexión, ese contacto es energía, apego.

Primera emoción: al ver el video testimonial de una mujer que relata, varios años después, la violencia erótica que sufrió en el encuentro con un hombre admirado y conocido. Dos encuentros y centenares de mensajes de texto. ¿Actos consentidos? ¿no consentidos? ¡Parece chiste! Ella relata, es conmovedor. Por supuesto, estuvo a la vez atraída, anduvo con idas y vueltas, fascinada, intoxicada... Dice: “En ese momento (de gran violencia), de golpe, me vi desde arriba y, ahí, decidí parar. Le escribí: ‘Hasta acá llegué’. Me telefoneó para decirme que tenía dinero y que podía contratar... a alguien para matarme. Al escuchar eso, me entró el pánico”. La vida que ya estaba bastante maltrecha se destruyó. El movimiento #Metoo no le sirvió de nada. Nadie que la entienda. Termina diciendo: “Estoy en una agonía permanente, reconozco la agonía de inmediato (en las otras personas) ...”

Esa palabra “agonía” me capturó. Por desgracia esa mujer no tuvo más opción que denunciar por vía judicial, pasados diez años, lo que la convierte

1 Texto traducido de la revista de psicoanálisis *L'Unebêvue*, n° 36: *Maintenir la vision*, París, noviembre de 2018. Contiene algunos agregados posteriores.

en una víctima que se suma a otras, crea una asociación para condenar a aquel que va a defenderse palabra contra palabra, mensaje de texto contra mensaje de texto, arrogancia contra lágrimas. ¡Víctima contra víctima! Se siente claramente que la pastoral de la asociación de las víctimas que deben “hablar” no le sirve de mucho, allí donde el acusado se convierte en víctima y acusa, recíprocamente, como en espejo. Salvo por esa palabra *agonía* que ella lanza y que, a mi parecer, dice una verdad contemporánea. La agonía es la sensación muy real del revólver en la cabeza, fuera de broma. La muerte está allí, no sólo anunciada sino cierta, inminente. Presencia aterradora, experimentada. En agonía, luchas en la muerte, no en la vida. La corriente de la presión social moral te empuja a luchar en la muerte, no en la vida. Eso es lo que el poder del Estado quiere imponernos: permanecer en la ecuación de la muerte. Camina o revienta, porque ya estás frita. Toma la delantera de la muerte que ya está ahí. Ya se trate del envejecimiento, de la jubilación, de la enfermedad, de la discapacidad, nos vemos empujados a la segregación, a las zonas especiales, a los recorridos diseñados que anticipan la descomposición, la renuncia, la aceptación del debilitamiento propio y de la muerte. Esto llega hasta la imposición de una aceptación progresiva e insidiosa del empobrecimiento como condición del estatuto de “dado por muerto”, de agonizante. Las maneras de llamarlo varían para enmascarar y acentuar la segregación fatal. Esto lleva a producir categorías, nominaciones, dicotomías, siempre forzadas y, en parte, falsas. El estatuto de víctima opuesto al de agresor es una condena, “víctima” porque ya estás jodida, puedes verte de arriba ya acostada en la tumba. ¡La agonía como estado permanente! Ella lo dijo.

¿Por qué estamos en esas? El mercado nos devora, nos traga, mata la invención, mata la creación. Un libro terriblemente convincente, *La pesadilla que no acaba nunca* de Pierre Dardot y Christian Laval², desarrolla un análisis argumentado del duro ajuste que hoy produce contra nosotros la coherencia del proyecto neoliberal. Demuestran que el proyecto neoliberal en curso en las políticas del mundo actual se funda en la intención original (de finales de los años 1930) de “constitucionalizar el derecho privado”. Ya no se trata de limitar el poder del Estado mediante contra-poderes sino, por el contrario, que las masas no puedan perturbar el orden del mercado. Al querer transformar a la sociedad, el Estado la agrede según dos principios: la competencia en todos los terrenos y el modelo de la empresa. Esto se traduce en la violencia que se acopla al “securitarismo”³. Su racionalidad conduce a

2 Pierre Dardot, Christian Laval, *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*, Gedisa. Barcelona, 2017.

3 N. de E.: “*Sécuritarisme*” es un término generalmente utilizado de manera peyorativa y

la expertocracia, según una gobernanza llamada “blanda”. El sistema se sostiene en actores que tienen parte activa en la producción de sus normas sin poder dar marcha atrás. No se trata de aplicar una doctrina intelectual y de buscar su aplicación y sus leyes, no, el proyecto está comportamentalizado, interiorizado en todos los niveles de acuerdo con denegaciones no sabidas. Así, por ejemplo, la ficción permanente del deber de acelerar, de superar el atraso respecto a otros países u otros actores. La población se adapta a este orden competitivo y consumista. Nos hemos convertido en consumidores y no en ciudadanos.

Para los autores, el despertar de la pesadilla sólo podrá venir desde abajo, conforme a embriones, gérmenes de recomposición alternativa, formas de iniciativa que adopten el principio de lo *Común*, en oposición directa a la generalización de la competencia y de la apropiación. Se trata de vivir y de organizarse de otro modo.

El Witz freudiano, así como la brecha entre los cambios y los temblores irónicos e inventivos de los *zadistas*⁴ ante las dicotomías legal-ilegal, nominativo-colectivo, etc., pueden tener un efecto de apertura vital, ... ante la estocada fatal, autoritaria, destructora.

Segunda emoción: Durante una película sobre la Zad, me sentí particularmente tocada, tomada, por el testimonio de la verdadera ALEGRIA de aquel que hablaba de su nueva actividad y de su modo de vida en la Zad. Quedaba claro que había dejado otras actividades llamadas “normales,” muy valoradas, pero que lo dejaban sin verdaderas ganas. Y allí, en la Zad, se había encontrado con su gesto del que, era evidente, ya no estaba más separado. Eso era la Zad para mí, a través de él.

ZAD quiere decir Zona a Defender (*Zone à défendre*), desviación de la nominación administrativa *Zone d'Aménagement Différé*⁵. Esta nominación nació a propósito de una lucha muy vieja (1972) de los agricultores de la región de Nantes, en Notre-Dame-des-Landes (a 20 km), en contra del proyecto de un aeropuerto internacional, cuando ya había un aeropuerto en la re-

que designa la tendencia de una sociedad o de un poder en dar una prioridad excesiva a la seguridad material de todo, o una parte, de un país o de un grupo social, a menudo en detrimento de las libertades individuales.

4 N. de E.: Habitantes de la ZAD (Zona a defender).

5 En Uruguay, *aménagement* corresponde al ordenamiento territorial.

gión. Rechazaban la expropiación de 1.600 hectáreas de tierra (bosques, estanques, cultivos, ganado). Con el paso de los años el proyecto se detuvo, luego se lo activó según los gobiernos de turno (incluidos los socialistas). En 2004, cuando se reanimó el proyecto, hubo una coordinación de asociaciones de apoyo a los agricultores. Se instalaron okupas, gente que vino a vivir en cabañas que se construyeron para ocupar los lugares e impedir a las retroexcavadoras actuar como salvajes. El proyecto del aeropuerto había sido confiado al gran constructor de concreto, Vinci. Jóvenes activistas, principalmente, se organizaron para proteger el sitio y vivir allí de otro modo, es decir, organizar modos de vida ecologistas, solidarios, colectivos, feministas, anti-autoritarios, democráticos, anti-economía de mercado, participativos. Realizaban operaciones de sabotaje de máquinas, sabotaje de materiales para impedir la construcción del aeropuerto. En 2012, las autoridades lanzaron un violento ataque para evacuarlos. 1.200 policías armados de cascos y escudos enfrentaron a 100 opositores determinados a hablar con los policías para convencerlos de su comunidad de vida pacífica. La policía gaseó a los opositores y destruyeron el lugar. La resistencia se organizó, creó una radio y un sitio web⁶. En noviembre de 2012, 40.000 personas se hacen presentes en el lugar para oponerse a la ofensiva policial, hay un centenar de heridos. El gobierno da marcha atrás.

Otras Zad nacen en Francia, siempre como oposición a proyectos absurdos que destruyen territorios para el provecho privado. Pero los opositores son cada vez más numerosos, sostenidos por numerosos agricultores locales que hacen barricadas con los tractores. Una votación en el departamento de Loira Atlántico acepta el proyecto de aeropuerto en los terrenos de Notre-Dame-des-Landes (NDDL), pero la opinión pública sostiene a los opositores y el gobierno finalmente debe renunciar luego de otro intento violento de destrucción de las cabañas y desalojo de los zadistas.

Existen numerosos testimonios y documentales sobre las ZAD, en especial sobre la de NDDL, en los que se puede apreciar la originalidad de la creación de esos espacios alternativos contra el acaparamiento de recursos vitales con fines mercantiles.

Los zadistas rechazan todo tipo de delegación o representación, con el deseo colectivo de quedar fuera de cualquier afiliación partidaria. El Estado no encontraba interlocutor y no lograba tener forma alguna de control sobre la protesta. Se vio el mismo fenómeno con el movimiento de los Chalecos

6 N. de E.: en español: <https://zad.nadir.org/?lang=es>

amarillos. La imposibilidad de la recuperación partidaria. *No te separes de tu gesto*, digo, porque lo político no se separa de lo cotidiano; en la Zad hay rechazo del profesionalismo y de las especializaciones como tales. Los saberes están presentes en actividades comunes colectivas, no hay especialización, participan como tales según su deseo, y la tarea no debe ser separada de sus finalidades. Hay intercambio de los *savoirs-faire* [know-how] fuera de todo intercambio comercial, de tal modo que los efectos de la acción sean compatibles con una vida inventada, en devenir. El hombre que hace piensa, y es en esto que la actividad en la Zad es emancipadora, se substituye el valor técnico por el valor creativo utilizando la herramienta “abierta”, compartida, siempre en construcción, como un organismo en crecimiento, en génesis permanente. Los zadistas quieren reactivar los antiguos saberes. Están en contra del espectáculo, en contra de todas las pantallas, pues lo virtual mata la duración. Todos los dispositivos contemporáneos que nos asaltan separan al ser vivo de sí mismo y de la relación inmediata que mantiene con su medio. Al introducir relaciones de confianza la Zad invierte el impacto del “camina o revienta” de la agonía. Los zadistas se autoperciben como hijos de la Comuna de París⁷.

Cuanto más se liga la experiencia con objetos ordinarios y precisos, más intensa se hace, más imaginación se despliega y se enriquece, pues la experiencia es imprevisible. Los zadistas se convierten en actores de su propia vida y eso hace mucho bien, es un descubrimiento milagroso.

Dicen que aunque la Zad fuese un lugar de guerra y de lucha, los modos de vida creados en esos lugares, con sus propias manos, con una energía colectiva compartida, produce un sentimiento mágico de expansión. Se escucha decir “mi lugar está aquí”, “este mundo será el mundo del mañana que está creciendo”, perspectiva de apertura, con la que, más que tener razón, se busca entender. Prueban que se puede vivir de otro modo en vez de ser dirigidos por el mercado. Es un combate por la vida, no necesitan casi nada, arreglan sus cabañas, cultivan sus alimentos, protegen la biodiversidad, el dinero no es gran cosa al lado de la riqueza que crean y que descubren. Han inspirado una gran cadena de solidaridad con la población local. La Zad es un ambiente inspirador. Una ampliación de la vida interior que orienta las acciones. Algunos vienen para dar una mano y algo sucede. Algunos se quedan, otros pasan, otros vuelven. Abierto a quien quiera exceptuada la policía y los periodistas, quienes en la entrada deben anunciarse y ser

7 Utilicé mucho para mi lectura de las Zad el texto de Camile Lepetit, *Les ZAD. Des espaces d'expérience et d'émancipation*, Cahiers de l'Unebévúe, Paris, 2018.

autorizados. Es un lugar de intercambio y de discusiones apasionantes sobre las premisas de vivir juntos de otro modo al que nuestras instituciones han disciplinado. Algunos dicen haber encontrado allí una fraternidad asombrosa, la que cada uno busca.

Ese lugar, la Zad de NDDL, se ha convertido en un lugar vivo que existe. Ahora las autoridades buscan individualizar los proyectos de un modo administrativo, es decir, creando una frontera entre legales e ilegales, dividiendo lugares e iniciativas, rompiendo el entretejido colectivo de las prácticas, condenando la acogida a los inmigrantes. Por eso se ha creado una entidad colectiva, una dotación financiera [*Fond de dotation*] para comprar los terrenos que estarían destinados a un uso colectivo y no a una propiedad. El Estado aún hoy amenaza con evacuar y destruir la Zad de NDDL.

En el momento en que quedé tomada por la palabra *agonía*, el 18 de abril de 2018, se realizaba en *Médiapart* una entrevista a los zadistas de NDDL, justo después del ataque de 2500 policías con gases lacrimógenos, la destrucción de los *100 Nombres* [cabaña colectiva], el *Gourbi* [lugar colectivo de reunión] y otras cabañas. Sarah explicaba el entramado de usos, la manera de hacer vivir y habitar los lugares inventados, gestos múltiples, actividades cruzadas en una especie de común siempre en construcción. Nunca “mono”⁸. Lo hacen, y es verdad, no es puro verso, y eso nos asombra, a nosotros que estamos tan impregnados por las categorías identificantes, unitarias, dualistas, ordenadas, clasificadas, sometidas, delimitadas, nombradas... Algo consistente y libre se hace en NDDL, libre en el sentido en que eso se renueva en un movimiento que no contiene ni su meta ni su finalidad. Como un conjunto abierto en matemáticas, que no contiene su propio límite.

Ese día Sarah dijo: “Tenemos el revólver en la cabeza, nos fuerzan a mentir para llenar fichas individuales nominales. Nos dicen: *firma o te extermino*”. Es ahí que llega la agonía. ¿Cuál puede ser la respuesta a las autoridades del Estado ante tal dicotomía: firma la ficha o te extermino? Camina o revienta. La aceptación, la renuncia, o la indignación frontal, la revuelta violenta claramente prevista, incluso burdamente provocada por el Estado. Cuando no, anunciada por falsas informaciones sobre armas y escondites en el interior de la ZAD de NDDL. Estas dos actitudes permanecerán en la ecuación de la muerte. Una pasión de la muerte que toma diferentes rostros cada día y nos acorrala, nos amenaza, nos hiere.

.....
8 N. de T.: Como en monoambiente...

Los radicales se fueron, se movieron. ¿Qué van a hacer los que se queden y quieran continuar? En imágenes se pudo ver cómo los zadistas no luchan atacando ni con respuesta violenta, no tienen los medios, y la violencia de respuesta no es su estilo. Se puede leer en una pancarta: “Nuestra arma es la convivialidad”. Inventan, se desplazan permanentemente, se aquerencian, se suben a los techos... les hablan a los policías, a cada uno: de sus hijos, de su futuro, de su vergüenza. En un cuerpo a cuerpo contra los escudos transparentes. Capilarizan la vida. Es verdad, hubo muchos heridos, pero se ocuparon ellos mismos, no entraron en los efectos de anuncios espectaculares punto por punto. Están anclados en la ecuación de la vida, por eso el Estado se encarniza en forma desmedida. ¡Porque lo que ellos inventan es desmedido y se le escapa!

¡Poco tiempo después me topo con el verdadero-falso Godard! Magnífico cortometraje titulado *Vent d'Ouest. Thrène* [Viento del oeste. Treno⁹].

Alguien habría usurpado la voz de Godard para hablar de NDDL en términos maravillosos para subrayar hasta qué punto la Zad es una experiencia que sigue un trayecto inverso al de la muerte hacia donde nos lleva el mercado, el hormigón, la tecnología agónica. La Zad es hierba que crece en los intersticios del hormigón y conduce a la sobrevivencia.

En el mismo momento, mayo de 2018, Godard mismo proyecta su película “El libro de imágenes” (*Livre d'images*) en Cannes y en una conferencia de prensa en Facetime, insiste en decir que estamos ahogados por las imágenes y los sonidos de *lo que se hace*, y que él se interesa en *lo que no se hace*. Habría que vincular ambos *lo que se hace* y *lo que no se hace*, de otro modo se vuelve catastrófico. Hay que tener el coraje de lo imaginario.

9 N. de E.: Ver con subtítulos en: <https://www.youtube.com/watch?v=NaXmgGzxBi8>
 “Treno” es una composición lírica griega arcaica, lamento fúnebre destinado a ser ejecutado por un coro con acompañamiento musical. “En pleno Festival de Cannes y a vísperas de plasmar su retorno con la presentación de su último trabajo “Livre d'image” en el mismo, Jean-Luc Godard se ve involucrado en el extraño caso de un cortometraje supuestamente dirigido por él, “Vent d'Ouest”, donde da apoyo a la ZAD [... que en abril había sido] desalojada de Notre-Dame-des-Landes [...] Pocas horas ha tardado su productor y su secretaria de prensa en desmentir que el cortometraje estuviera elaborado por el director francosuizo, aunque inicialmente no faltaran motivos para hacerlo. Su voz, un estilo de montaje propio de Godard, que nos recuerda mucho a lo que nos mostró en “Adieu au langage” (2014) y las siglas JLG al comienzo y al final del cortometraje. Una investigación publicada [luego] acabó concluyendo que los realizadores del cortometraje son Théophile Gay-Mazas y David Legrand, miembros de la ZAD.”. Extraído de: <http://criticum.net/vent-douest-protesta-al-estilo-godard>

Es sumamente interesante que esa película no sea efectivamente de JLG, lo que le da una significación adicional al mensaje: que el cine es el arte que desbarata las identificaciones entre sonido e imagen a fin de que surja lo imaginario. El verdadero-falso Godard hace que reaccionen los cineastas que apoyan la lucha de los zadistas contra el Estado. En una columna de mayo de 2018 del diario *Le Monde* los cineastas dicen que la Zad de NDDL es “un lugar real que lucha por construir imaginarios para abrir los ojos y suprimir la agonía”.

Es decir, que es un espacio que inventa modos de vivir reales que amplían la invención imaginaria de los posibles, siendo éstos bien reales también. Es una verdadera alegría.

Vent d'Ouest constituye una súplica, un lamento poético a favor de la Zad de NDDL. “Volver a la vida desde la muerte, invertir el trayecto, reinventar la vida, suprimir la agonía” declaraba también la voz falsa-verdadera de JLG. La misma palabra AGONÍA, de nuevo allí, como palabra clave. Y ante el ataque militar brutal, destructor, aterrador, desproporcionado, ante el orden del asfalto, del *business-marketing*, son estos lazos vivos, que fluyen, flexibles, líquidos, en movimiento, insidiosos, invisibles, anodinos, que corren como agua, los que van a fisurar la agonía como la hierba que se insinúa en los intersticios.

Christian Laval y Pierre Dardot piensan la cosa por escrito en otro libro increíble, con argumentaciones contemporáneas: *Común*¹⁰. Ofrecen el principio de lo Común como principio político. Recibamos ese principio de lo Común como una respuesta a la agonía que nos impone este comienzo de siglo XXI. El rechazo a estar condenados a vivir en el aeropuerto y su mundo agónico (revólver en la cabeza) es para lo Común un verdadero “comienzo que está siempre comenzando”. Con este principio de lo Común se trata de que aquellos que participan en una misma actividad (mismo gesto) decidan sus reglas y obligaciones. Ninguna pertenencia sino actuar en común entre coparticipantes. No hay “bien común” sino que el bien ha de determinarse en común. Lo común es lo que está primero y no el bien común. La actividad (el gesto) es lo que hace que las cosas se vuelvan realmente comunes. “No Lo Común, sino cada común ha de ser instituido por una práctica que abre cierto espacio, definiendo sus reglas de funcionamiento”. Esta institución ha de continuarse más allá del acto por el cual se crea un común, sostenido en el tiempo por una práctica que debe autorizarse a modificar las reglas por

10 Ch. Laval y P. Dardot, *Común, Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona, 2015.

ella misma establecidas. ¡Praxis instituyente y no *gestión*! Es exactamente lo que se intenta actualmente en NDDL. Paréntesis: personalmente creo que preferiría *práctica instaurante* en lugar de *práctica instituyente*, para mantener la lógica del conjunto abierto, en la línea de los trabajos de Étienne Souriau (a seguir...)

Pero conservemos aquí los términos de Dardot y Laval: la praxis instituyente es, pues, una práctica de gobierno de los comunes mediante los colectivos que les dan vida. No impone la supresión de la propiedad privada, y menos aún la supresión del mercado. Impone sí que estén subordinados a los comunes y, en ese sentido, la restricción del derecho de propiedad y del mercado... suprimiendo el derecho al propietario de abusar de las cosas a su antojo egoísta. Conviene a esta praxis determinar lo que es inapropiable. Instituir lo que es inapropiable es sustraer algo a la apropiación-pertenencia, para mejor realizar la apropiación-destino. Lo que quiere decir: prohibirse apropiarse-lo a fin de que sea de una mejor forma apropiado para aquello a lo que está destinado, es decir, a su uso [común]. Sólo hay comunes a instituir. Hermoso programa para la “Zad por todos lados”.

Tercera emoción: La obra de Ceija Stojka expuesta de febrero a mayo de 2018 en *La Maison Rouge* en París¹¹. Ceija Stojka es alguien que fabricó día a día, momento a momento, el intento de invertir la trayectoria de una muerte cierta, de la agonía, mediante minúsculos gestos intensos y afectivos en común con otros. Un tratamiento de la agonía, el revólver en la cabeza, invención de la vida minúscula, ínfima, al límite.

No te separes de tu gesto, ello implica que el gesto se inventa al borde de la nada, en el rincón de lo real hallado en el terreno. Siempre al borde de la catástrofe. Sin estrategia previsible, ni proyecto preestablecido, ni creencia en una identidad, sin ninguna pertenencia, sólo un gesto casi-reflejo de supervivencia inteligente, gesto inventado en situación de catástrofe, situación inevitablemente colectiva, aun cuando el gesto es hecho por un cuerpo. En la catástrofe, viraje estético [del gesto]. Allí nace una alegría vital, una oportunidad, una esperanza.

Ceija es una niña gitana [romaní], que creció viajando, nómade, en caravana o carreta. Sus padres vendían caballos en Austria. Está acostumbrada a la

11 Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=NgrgxBs8Bpc&t=90s> y la presentación de la exposición por Paula Aisemberg en: <https://vimeo.com/260032013>

vida afectuosa del clan que se sostiene e inventa sus modos de supervivencia día a día, de encontrar qué comer, sea mediante el trueque, el don, el robo, raramente la compra. Esconderse, vivir escondido, hablar una lengua secreta que no se comparte con los *codjés* (no-gitanos). Con la anexión de Austria a la Alemania nazi (*Anschluss*) se votaron leyes contra los gitanos. Los gitanos considerados una plaga, asociales, extranjeros, son censados y registrados por la policía. Los matrimonios mixtos quedan prohibidos, los niños excluidos de la escuela, los adultos del ejército, los trabajadores sometidos a un impuesto especial y deportados a los campos de trabajo. La familia Stojka vive en Viena, sedentarizada por la presión del ambiente. Transforman su casa rodante en cabaña de madera. El padre es deportado a Dachau¹², la madre queda sola con seis hijos. Cuando hay razias los niños se esconden entre las hojas de los arbustos de los parques de Viena. Allí los encuentran, tras una denuncia. Ceija tiene 10 años (nació en 1933). La deportan sucesivamente a tres campos entre 1943 y la liberación en 1945: Auschwitz, Ravensbrück, Bergen-Belsen. La fuerza de la madre para cuidar a sus hijos y su habilidad para sobrevivir al frío, los golpes, el miedo, el hambre, el olor del crematorio, los recuentos en plena helada, las esperas durante noches enteras, las selecciones... hizo que Ceija y su madre no se separaran nunca en esos dos años de infierno, más el retorno, largo y horrible. La madre es hábil, escucha mucho, observa, es rápida para anticipar. Es capaz de maquillar, mentir, disimular para evitar la selección de sus hijos y amigos. Sabe también aprovecharse de los errores y torpezas de los verdugos para robar papas, rábanos, cáscaras, sobras, retazos. Hacía que su hija comiera tierra, algodón, cordones y algunos escasos brotes en la primavera. Ellas constituyen una pequeña comunidad de afecto, protección, compartiendo la miseria y el miedo. En Bergen-Belsen la niña Ceija se escondía entre los cadáveres abiertos, y allí encontraba un poco de “calor humano”, allí era donde su madre sabía que la encontraría. Los cadáveres fueron para ella una protección que nunca desapareció de su vida, retornan en el vuelo de los cuervos que le hablan de los amigos que quedaron allá.

Retomó su vida de gitana en caravana o en apartamento según las circunstancias, vendiendo telas o alfombras en los mercados, pero de nuevo perseguida. Callando la vergüenza de haber sobrevivido, como si su vida fuese la prueba de la no-existencia de los campos de exterminio. Habla poco, se ocupa de su supervivencia y de la de sus propios hijos, uno de los

12 N. de E.: Campo de concentración nazi. Se pueden consultar dos artículos uruguayos sobre Ceija en: http://www.cciu.org.uy/news_detail.php?title=ceija-stojka-testigo-roman-del-holocausto&id=8647 y <http://www.lr21.com.uy/cultura/1086469-fallecio-la-escritora-de-etnia-gitana-ceija-stojka-superviviente-de-campos-nazis>

cuales muere, hasta que en 1986 se encuentra con Karin Berger, una documentalista que la incita a dar testimonio. Ceija comienza a escribir y Karin transcribe sus manuscritos. Ella escribe como habla y cuando escribe su experiencia de los campos tiene siempre 10 años: la lengua poética de sus libros es una lengua de la infancia. En 1988, Ceija tiene 55 años, es decir que 45 años después se publica *Wir leben im Verborgenen. Erinnerungen einer-Rom Zigeunerin* [*Vivimos en aislamiento: Las memorias de una romaní*; traducida al francés como *Nous vivons cachés* (ed. Isabelle Sauvage 2018)]. Se puede leer allí este poema:

Auschwitz es mi abrigo
¿A la oscuridad tienes miedo?
Te digo: allí donde esté sin hombres el camino
nada tienes que temer.
Yo no tengo miedo.
Quedó en Auschwitz mi miedo
Y en los campos.
Auschwitz es mi abrigo,
Bergen-Belsen mi vestido,
Y Ravensbrück mi camiseta.
¿Qué tendría que temer?

En 1992 publica *Reisende auf dieser Welt. Aus dem Leben einer Rom-Zigeunerin* (Viajeros en este mundo. De la vida de una romaní), en 2003 *Meine Wahl zu schreiben- Ich kann es nicht*, (Mi elección de escribir. No puedo hacerlo) y, en 2005, publica *Träume ich, dass ich lebe? Befreit aus Bergen-Belsen* [¿Sueño que vivo? Liberado de Bergen-Belsen; *Je rêve que je vis ?*, traducido al francés en la editorial Isabelle Sauvage en 2016].

Luego, el azar la hace dibujar con sus dedos un campo de girasoles a pedido de un niño japonés a quien ella quería regalarle una postal pero que prefería algo hecho por ella.

Ceija se pone entonces a pintar en su cocina con sus propias manos o con lo que encuentra, palitos, trapos. A los sesenta años pinta la vida de los campos con la mirada de una niña de doce años.

Lo que más me conmovió fueron las frases escritas en el reverso de los cuadros y que no son necesariamente ilustrativas. Un texto libre que habla

a veces, no siempre, adyacente a la imagen, yendo en otra dirección. De ello resulta una poesía más intensa que la de la poesía de la obra únicamente pictórica o la de la obra únicamente escrita, tomadas por separado. Estas conexiones textos-imágenes me evoca el texto de Deleuze sobre Foucault relativo a la disyunción entre lo visible y lo enunciable, o a Godard que prefiere la imagen muda para que un sonido, diferente de la imagen, venga a cruzar, rozar, acariciar por azar la imagen de alguien que hace que se conecten, un encuentro que puede crear un acontecimiento poético.

Por fuera de sus libros, Ceija produjo una obra pictórica considerable hecha de cientos de cuadros que muestran su vida nómada con los suyos, su vida en los campos nazis, y su vida después. Estas obras poéticas tienen, en apariencia, un carácter ingenuo, de hecho, se trata de un auténtico universo artístico. Se lo puede consultar en el sitio de *La Maison Rouge* o en el catálogo publicado *Ceija Stojka. Une artiste rom dans le siècle*¹³. Seleccioné algunas de ellas por su conexión con los textos escritos en el reverso¹⁴. En varias ocasiones Ceija indica que no ha podido odiar a los nazis, a veces los describe: sus ropas, sus actitudes, su crueldad, sus placeres. Percibe el asco que tienen por ellos, los sucios, los hambrientos, los enfermos, los asustados... Una vez llegada la liberación, se le ofrece una venganza contra el nazi, el peor de ellos, aquel que ante sus ojos destruyó la mano de su madre, ella duda y se rehúsa a realizar el gesto vengador sobre ese verdugo. Si hubiese comenzado a odiarlos —piensa— no habría podido tener hijos, ni vivir después. El odio la habría devorado. Queda la obra.



Ceija Stojka, "Vi eso. Dirección al crematorio. Reventados en las barracas", *La Maison Rouge*, Paris

¿Por qué asociar a los zadistas con Ceija? Los zadistas dan testimonio de la invención de modos de vida que desbaratan los dualismos del *business model*, de los poderes del Estado siempre más voraces. Todos los días, los medios

13 Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=NgrgxBs8Bpc>

14 Ver: <http://www.revistanacate.com/a-proposito-de-la-pintura-de-ceija-stojka/>

devoran para su *marketing*, para su beneficio, las nuevas palabras, arrinconan nuestras vidas en un goce de la muerte, goce de los poderes que no tienen los pies en la tierra, lenguas desconectadas, glotones de vocabularios que convierten en marcas que hipnotizan y adormecen de nuevo al moribundo.

No te separes de tu gesto es resistir creando, reinventando el terreno de tus actividades: permacultura, lienzo, página, películas, sesiones de análisis, textos, nombres, música... en un comienzo que está siempre comenzando. Los terrenos se producirán por tu gesto, serán instaurados por tus actividades, y no a la inversa. Los cineastas Kaurismaki, Garrel y muchos otros dicen a propósito de la destrucción en curso de la Zad de NDDL y de su expropiación por parte del Estado: “Es un lugar real que lucha por construir imaginarios”. ¡Es muy fuerte! El vocabulario será muy pronto recuperado. Ya se puede escuchar afirmar al representante actual del gobierno que la finalidad de su proyecto es transformar la sociedad para que, por medio del trabajo, cada uno encuentre mayor realización, emancipación, libertad y una ampliación de los posibles... Salidas de tal boca, las mismas palabras se muestran como agentes activos del mercado, del neoliberalismo. La verdad es que el Estado se empeña, se encarniza incluso, en destruir brutalmente, ni bien aparecen, las experiencias de reinvención de la vida.

Hagamos todo lo posible, entonces, por imaginar de mil maneras los gestos que defenderán la idea de experimentación de modos de vida posibles, modos de existencia advenidos mediante la institución de los comunes que recorre la línea bruja¹⁵ en la que pensar es siempre experimentar. Pegar el giro que fabrique nuestras existencias como arte. De otro modo, arrinconados en la ecuación de la muerte del *camina o revienta*, sólo queda el odio o el odio.

Preferimos decir con Godard: “Aunque nada pudiese ocurrir de aquello que hemos esperado, en nada cambiarían nuestras esperanzas”.

15 N. de E.: “*Ligne sorcière*” es una expresión que remite a los planteos de Deleuze y Guattari. Se encuentra, por ejemplo, en el capítulo 13 de Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1996, traducida como “línea mágica”. Cf. también “Recuerdos de un brujo” en G. Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 2004, pp. 245 y ss.

