

***Entfremdung*: la configuración de lo inacabado.**

Mario Orozco Guzmán
 Alfredo Emilio Huerta Arellano
 Raymundo Rangel Guzmán
 Escuela de Psicología, U.M.S.N.H.
 aehuertaa@yahoo.com

I

El padre no es Uno, en tanto enunciado, conlleva varias connotaciones. Surgió al desconstruir tres textos freudianos que ensamblamos en torno a experiencias de incrustación del fantasma en lo real. Ellos son: *La novela familiar de los neuróticos* (1908), *La psicología del colegial* (1914) y *Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en Acrópolis)* (1936)¹. En los tres textos aparece comprometido el estatuto del padre al punto de exponerlo a vicisitudes de “Entfremdung”, extrañamiento. *Uno no es el padre* implica la realidad simbólica y simbolizante de la estructura edípica. Realidad de carencia, de falta, en torno a todo lo que se avizora de cobertura todopoderosa, henchida de goce, bajo la batuta del padre imaginario.

Esta serie de textos en la que el “Entfremdung” se desliza debajo de la problemática de la unicidad del padre, culmina en el libro *Moisés y la religión monoteísta*, que se publicó de manera íntegra en 1939. El hilo de la novela familiar es retomado ahí para adjudicarle el estatuto de “fuente de toda poetización”; la posibilidad de la novela familiar, fuente de los mitos y las sagas, está impulsada, como se verá, por el movimiento de los sentimientos hacia los padres, en particular hacia el padre. Además, los

mitos son reflejo de las constelaciones temáticas de la estructura de la novela infantil.

Para la interpretación analítica, estos grupos o constelaciones que, van desde la Alta Estima por el padre hasta el desasimiento de su autoridad, dan cuenta de un movimiento en la historia espiritual y de la cual Freud se esfuerza por demostrar, por un lado, la articulación de la historia de los pueblos con la divinidad y, por otro, las consecuencias que ese desasimiento de la autoridad paterna posibilitan en el sujeto.

En el texto del *Moisés* hay una convicción que recorre el tejido de la argumentación: el monoteísmo, el erigir a un Dios único, significa “dar un paso más” en la historia de la espiritualidad; no sólo se trata de la elección de un Dios, sino también del movimiento de instauración de un Dios-símbolo. Así, la proclamación del Dios de Israel en el Deuterónimo: «Oye, Israel, Jehová, nuestro Dios, Jehová, uno es», enfrenta a Freud a un problema muy sensible. Si bien la Pascua, nos dice, se ha instituido para conmemorar el glorioso éxodo que partió de Egipto, no habrían en el tiempo de Moisés, dada la precariedad que sufría su pueblo, signos claros que dieran testimonio de que el pueblo judío fuera el elegido de la divinidad: “En el presente, los signos del favor de Dios eran harto mezquinos, los destinos del pueblo indicaban más bien que éste no contenía Su gracia”². Ante esta cuestión se abre la pregunta, ¿qué hizo que el Dios no fuera, como los antiguos dioses o reyes que no cumplen con la

¹ Los textos son cotejados y referidos en su versión alemana: *Der Familienroman der Neurotiker*, GW, VII, Fischer, Frankfurt am Main, 1999; *Zur Psychologie des Gymnasiasten*, GW, X, Fischer, Frankfurt am Main, 1999; *Brief an Romain Rolland, Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis*, GW, XVI, Fischer, Frankfurt am Main, 1999. De todos existe versión en español: “La novela familiar de los neuróticos”, Vol. IX; “Sobre la psicología del colegial”, Vol. XIII; “Carta a Romain Rolland. (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)”, Vol. XXII; todos en Sigmund Freud, “Obras Completas”, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

² Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta*. Buenos Aires, Amorrortu, 1996.

función de asegurar la dicha de su pueblo, destruido?; “¿por qué el pueblo de Israel, pregunta Freud, dependía más y más sumisamente de su Dios mientras peor era tratado por éste?”.

Lo que Moisés habría dado a su pueblo, sería, explica Freud, algo más que la conciencia de ser el pueblo elegido; hay “un factor adicional” que radica en la forma de la representación de Dios. El don que Moisés otorgó a su pueblo es el de la representación de un Dios “más grandioso”, y a quien participara en la recepción del don, la gracia de compartir algo de esa grandeza. Efectivamente, si consideramos de manera objetiva la facticidad material de Yahvé, por ejemplo comparándole con los dioses constructores de ciudades babilonias, observaríamos una franca desigualdad que, en términos de poder, terminaría por favorecer a estos dioses constructores de ciudades y murallas. Las ciudades y los muros monumentales de Babilonia, así como las técnicas virtuosas de construcción y los materiales utilizados, dan la evidencia de una forma divina, no tanto de una grandiosidad abstracta como Yahvé, sino de una divinidad a la que podemos llamar, objetivamente, fría. Como recientemente ha escrito el filósofo Peter Sloterdijk de los babilonios y sus construcciones: “Quien puede construir así es capaz, obviamente, de prescindir de la magia para conseguir grandes efectos y confiar para ello en el oficio”.³

La narración que da la Biblia sobre estas construcciones del enemigo babilónico, devela un deseo de construcción exacerbado y es ahí como, en palabras de Sloterdijk, se revela el “meollo teológico”. La teotécnica que manifiestan esas grandes construcciones nos da a entender que los hombres participan de la voluntad divina y que es Dios, no tanto una representación grandiosa, sino que es él quien se representa a través de su pueblo, manifestándose no sólo en imágenes sino también evidenciándose en los edificios y las murallas mismas; se trata efectivamente de un esquema teotécnico de grandes dioses constructores; las

divinidades de Mesopotamia no podrían entenderse sin la ciudad: “Quien construye así ayuda a los dioses a manifestarse.”⁴

La arquitectura mesopotámica celebra la divinidad que, a ojos de aquellos que no están en condiciones de competir con esas construcciones, aparece como *hybris* repulsiva; el Dios de Israel no igualó nunca – “no estuvo a la altura”– de esos grandes dioses constructores, y la tesis de Sloterdijk roza también, como la de Freud, el argumento de una salida que tiene que ver no con la objetividad de la forma en la que se manifiesta la divinidad, sino con el sortilegio y el artificio de la creación de una representación de Dios, con ese *plus* que Moisés agrega en el don que habría entregado a su pueblo y que terminó por modificar lo que Freud llama la historia de la espiritualidad, reestructurando incluso la relación de esta historia con la verdad. Citamos aquí algo de lo que consideramos esencial de la tesis de Sloterdijk:

Y si había de afirmarse de él, no obstante que era el único y todopoderoso, había que encontrar un método para superar las demostraciones babilónicas con medios que no tuvieran que ver con la construcción de ciudades. El Dios judío se especializa a continuación en predecir y esperar el ocaso de las ciudades extranjeras soberanas, ya sea que éstas perezcan por conquista externa o por fallos de construcción o por catástrofes ecológicas. Yahvé concede que las murallas proceden de infieles, que al construir tenían falsos dioses ante los ojos, pero da a entender inequívocamente que la fragilidad de las murallas proviene de él. De ahí puede desarrollarse un nuevo modo de decir la verdad: la manifestación profética de grietas en los muros de los otros. Este es el rasgo fundamental de la teología antibabilónica del judaísmo: *deconstructio perennis*.⁵

La empiria de la demostración sucumbe ante la profecía de las grietas en los muros ajenos, lo que implica que ese Dios grandioso de los judíos renuncia a las construcciones propias y se conserva

³ Peter Sloterdijk, *Esferas II*, Siruela, Madrid, 2004, p. 254.

⁴ *Ibid*, p. 255.

⁵ *Ibid*, p. 256.

siempre como el observador que mantiene la interdicción de no rebasar sus límites, de no ir más allá de ellos.

Si bien para Freud se trata de un “triunfo” en la vida espiritual del ser humano, la interdicción ahí producida bajo la forma de la prohibición, dará todo el carácter de *estasis* –y de renuncia pulsional a ir más allá– a la neurosis.

¿Es verdaderamente un triunfo de la vida espiritual el desplazamiento del espíritu sobre la sensualidad; el movimiento que va de la percepción sensorial a la elevación de una representación de un dios ausente en tanto que imagen? De esta pregunta y de su respuesta está suspendido el conjunto de cuestiones a resolver en las prácticas de transmisión, así como la posición que el psicoanálisis guarda con respecto a esta historia de desplazamientos.

Hay una interpretación que decide por lo que llamaremos una *salida sádica*⁶ ante las problemáticas vicisitudes que los ejercicios de transmisión generan en la cultura: no deseamos oponer a esta interpretación sádica su contraria (“masoquista-observadora”), sino ensayar aquí la que se ha producido en la experiencia analítica haciendo el recorrido ya anunciado; es que, como se verá en adelante, el movimiento que parte del extrañamiento del padre posibilita, bajo ciertas condiciones, una pregunta por el deseo. Será necesario formular en otro lugar la pertinencia de la pregunta específica sobre el “paso más” de la vida espiritual. Si bien el Dios-padre de la interdicción es aquel que señala y vigila el límite que no deberá ser rebasado so pena de la desdicha, es también ese señalamiento y vigilancia

lo que impulsa a un movimiento de ir más allá del padre.

II

La realidad de la carencia se sostiene en el doble estatuto del Uno desde el planteamiento de Jacques Lacan⁷. Por una parte está el *uno* contable, que se desliza, se repite y escapa instaurando la falta en el circuito. No habiendo nada que contenga todo. Por otro lado, está la condición del Uno que unifica y engloba. Es el Uno de la globalización que cierra las diferencias inherentes al *uno* de la repetición. El padre de la horda primordial, el “Urvater”, encarna este Uno indiferenciado, sobre cuya falta de carencia se imprime e impone el asesinato. El padre comienza siendo Uno en el orden mítico y la historia se funda en su crimen. Es el padre que nació siendo padre, que comenzó siendo Único, sin inscripción genealógica. Un padre sin padre, un padre que nunca fue hijo. Su carácter englobante, globalizador, diluye las distancias en su poder omnímodo. La globalización encarecida no hace sino ratificar esta política de imperio del Uno, del Gran Padre Unificador, que diluye todas las diferencias, culturales, económicas, sociales, pero preservando su estatuto propio de diferencia absoluta. Todos son iguales, todos se pueden supeditar o suscribir a los “beneficios” de la macroeconomía, de los avances tecnológicos, pero sólo Uno está exento del trazo de la igualdad, de la uniformidad. Sólo Uno lleva la diferencia a su posición más radical.

En su *Psicología del Colegio*, Freud transmite una experiencia de “Ergriffenheit”, de conmoción, ante la presencia de un viejo maestro. Es una experiencia que mueve cosas en Freud, que lo conmueve, que lo mueve a interrogarse, a interrogar la relación con el padre presuntamente Uno, con el saber y con el deseo. En el núcleo de esta confluencia de relaciones se inscribe la figura del maestro. La personalidad del maestro está insertada en el camino del sujeto del saber, de la ciencia. Es de hecho el punto de llegada

⁶ En una nota marginal del texto que se ha venido citando de Sloterdijk puede leerse lo siguiente: “en la historia del monoteísmo existe una pugna entre la posición sádica (activa) y la masoquista (Observadora) por el acceso privilegiado a la verdad. Está fuera de toda duda que el cristianismo, siguiendo el modelo judío, hizo que prevaleciera retórica y pedagógicamente, el masoquismo de los incompetentes frente al sadismo los competentes; en consecuencia, la humildad aun sin obras, se ganó la reputación de conducir más cerca de Dios que el orgullo. Esta es la razón de por qué no puede esperarse del lado cristiano y judío contribución alguna a una teoría positiva de la ciudad de poder.”

⁷ Jacques Lacan, Seminario: La Lógica del Fantasma, Clases del 16 y 23 de noviembre de 1966, inédito.

en el camino del saber. Podríamos decir que está investido de un saber en condición de supuesto. Ya que *su-puesto* es hacer saber y, más allá, hacer desear saber. Los objetos de deseo para el saber eran aportados por el maestro, por su saber, y por su ingente “personalidad” –que es posible traducir como la reducción imaginaria del deseo del Otro. Eran suministrados por su voz y por su mirada. Objetos causa del deseo para alienarse en su vacío. El alumno se “clavaba” en aquello que quedaba más allá del saber del maestro, más allá del saber maestro, del saber dominante y dominado por el maestro. ¿Cuántas veces donde se perdía el maestro era la causa de nuestros desvaríos, de los desvaríos de nuestro saber? Por eso Freud señala el empeño de los alumnos en espiar las faltas de sus maestros. Tal vez hasta se puede sopesar el significante “espíar” para dar cuenta de una posición de acechar la falta de este Uno –que así quedaba descubierto en su deseo, en su “debilidad”, en su “realidad”–, apareándolo con el significante homófono “expíar”, para señalar la disposición sacrificial de los alumnos para preservar la Unicidad, el Uno sin falla, del maestro.

Freud indica de qué manera, afectados por la imagen y la palabra del maestro, capturados y alienados, ejercíamos, emprendíamos algo violento, extremo, fuera de toda mediación, que se plasmaba o bien en la “stärksten Auflehnungen”, intensa revuelta, o bien en la “vollständigen Unterwerfung”, completa sumisión. La postura radical supone un proceso que reconstituye el drama y la trama de la castración en su dimensión de agravio imaginario, de daño narcisista. La réplica constante al maestro, la oposición furibunda, la rebelión y el sarcasmo, ensayan la distancia del posicionamiento agresivo ante la inminente y virtual opresión y el avasallamiento. El sometimiento atroz, la docilidad puntual y la extrema obediencia que se adelanta al mandato, exponen la entrega servil a la voluntad de goce del gran maestro. Pero siempre es éste un ámbito engañoso. A menudo, la máxima rebelión llega a velar una imperiosa necesidad de conjurar y/o captar fantasmas de tiranía inconmensurable.

La carencia de unidad paterna es desmentida por el fantasma regulador del imaginario en Thomas Woodrow Wilson en su señera sentencia: “Mi incomparable padre”. Es sumamente evidente en el presidente Wilson cómo este enunciado cubre la falta de novela familiar cimentada y estructurada en función de comparar al padre real con otros padres de mejor condición social. Pero sobre todo, de comparar a este padre real con el padre en tanto primer ideal de la temprana infancia. Este padre, “ersten Ideal”, este Padre Uno, este Único Padre, está destinado a caer, a venirse abajo, a enterrarse. Se trata entonces de “ursprüngliche Hochschätzung des Vaters untergraben”, enterrar al padre primordial de Alta Valoración. Este padre de alta estima, de alto valor, de gran valor, es cuestionado en la reapertura libidinal edípica en la adolescencia, pero es redimensionado en la novela familiar. Este padre comparado, desvalorado, caído desde su alta estatura, debe morir para que la novela familiar lo haga salir egregiamente de la tumba. El padre ya no es Uno porque se hace materia de cuento, se lo toma en cuenta, se lo cuenta en su diferenciación significante. En tanto el Padre se toma en cuenta, se inserta en la relación contable, ya resulta ser más de uno, resulta ser marcado por la diferencia.

La relación con los profesores en la *Psicología del Colegial* se sustenta en esta dialéctica de muerte-resurrección altamente ennoblecida del Padre de la Alta Valoración. Pensarse elegido por Dios para un supremo destino político, salvador de la humanidad, significa en el presidente Wilson que hay una tersa línea de continuidad entre ese Padre de la Alta Estima, este padre de la Idealización Primordial, y la imagen de Dios. Para que la infalibilidad del padre no se ponga en duda, para velar su falta, para hacer repudio de su castración, está Dios: “buscó más maneras de someterse. Encontró una salida, plenamente aprobada por el Superyó, en la sumisión al Dios que representaba su padre. Toda la vida se deleitó en actos diarios de obediencia a ese Dios: plegarias matinales, plegarias vespertinas, las gracias antes de cada comida y la lectura de la Biblia cada día. Además, era tan grande su necesidad de

someterse a su Dios que nunca pudo permitirse albergar una duda religiosa... Dos veces por lo menos comentó: ‘Creo en la Divina Providencia; si no creyera me volvería loco’⁸. Dios es el recurso fálico por excelencia, es de hecho un excelso recurso fálico para solapar las dudas que produce el padre real, ya desde el umbral de la adolescencia. No podemos soslayar que en este sentido, Freud evoca la sentencia donde se dice del padre que “semper incertus est” y de la madre que es “certissima”. Con Dios se ahogan las dudas sobre el padre, con Dios, en principio, se ahoga toda duda. Hasta que inevitablemente el mismo Dios termine ahogando al sujeto. La madre es situada como principio de certeza, de exención de dudas. La madre no puede ponerse en duda. En principio y como principio. Si después es puesta en duda es a causa del padre, de los “Konkurrenten”, de los competidores, fraternos y de todo tipo. La certeza como atributo divino en realidad responde a un ideal materno, a un ideal de madre pura -¿quién sabe si también a un ideal de *pura-madre*?-, antes de ser mancillada por las dudas y las suspicacias que proporciona la intervención del padre imaginario. El saber profano enseña que “Madre sólo hay una”, para exaltar la inconmensurabilidad de este Otro Primordial que no cabe exponer a contradicción alguna, ni siquiera la que implica la castración; pero también para enfatizar que padres puede haber varios: los que presumen serlo, los que presuntamente lo son de más de un hijo, a los que se atribuye ese estatuto sin razón biológica de por medio, los que arrogan este lugar o función sin que nadie se los pida, los que la historia reconoce por su papel libertario y los que figuran al frente de una escuela o corriente de pensamiento.

En el profesor, no obstante, se reinscriben estas dudas, aunque en un momento primordial el primer ideal socavado, el primer ideal del “Mächtigeste”, más poderoso, del “Wiseste”, más sabio y del “Reichste”,

más rico, se restituye en lo que Freud denomina la “Persönlichkeit” del maestro. Se pone en juego un evento decisivo del proceso transferencial al movilizar la demanda desde un escenario familiar hasta un escenario educativo. Lo que se transfiere es una demanda de sostén del ideal que participa de una suerte de inversión. En el padre es la demanda de amor, el amor que manda ser colmado, que manda colmar la falta-en-ser, lo que conduce a posicionarlo como depositario de saber sin falla. En cambio, en el maestro la demanda de saber que se le dirige, el saber que abarca todo, que exige develar todos los misterios (incluso el misterio que encarna el propio maestro), conduce a inscribirlo como depositario del amor exento de contradicciones. Estos vericuetos no por nada deciden las oscilaciones del amor al saber y del saber del amor en relación con la figura de los profesores.

Pero la novela familiar, o la familia hecha discurso *no-velado*, está surcada de dudas e incertidumbres. Su estructura supone el deslizamiento, tal vez hasta transferencial, de la madre pura a la madre puta, en las actitudes de fascinación, cortejo, seducción, curiosidad, que se despliegan en las relaciones hacia las profesoras, hacia las que “enseñan”, y a otros personajes fuera del ámbito familiar. Freud identifica dos fases de esta novela que, en tanto fantasma, parece estar escrita con los pinceles de la infancia, con los pinceles de los cuentos de reyes y reinas, de príncipes y princesas, con los pinceles del enaltecimiento de los padres, con la depuración o decantación de su no-relación-sexual. Por eso se puede aseverar que la novela familiar se construye a contracorriente de la escena primaria. En la primera fase de dicha novela la madre no es puesta en entredicho mientras el padre es sometido a prueba, se lo pone en duda. Se pone en duda su autenticidad, la autenticidad de su filiación. El padre es devaluado al tiempo que el Yo es enaltecido, como en un juego de sube y baja, de basculación constante. El padre no es *uno* en la medida en que puede ser varios, resulta ser el discurso que se adscribe a la segunda fase de la novela familiar. Puede haber un padre para cada hijo en función de las vicisitudes veleidosas de la agitada

⁸ Sigmund Freud y William Bullit, *El Presidente Thomas Woodrow Wilson, Un Estudio Psicológico*, Buenos Aires, ACME-agalma, 1997, p. 86.

vida amorosa de la madre. De modo que parece que todo queda guarecido en función de un planteo conjetural, donde se indica que si uno no es el padre entonces el padre no es *uno*, pues pertenece a una serie, a una variedad, a una multiplicidad. Es un proceso de *descondensación* donde queda recusada la unicidad o el carácter único del padre.

La novela familiar sostiene un fantasma de venganza pero plasma en el orden imaginario un proceso de “*Entfremdung von den Eltern*”, extrañamiento de los padres. Los padres devienen extraños, extranjeros, para el sujeto, con lo cual se rompe un lazo de sometimiento a la autoridad paterna, a su voluntad de dominio, a su poder de goce, que condiciona o favorece el andamiaje para interrogarse por el deseo ceñido al deseo del Otro. También la novela denota el pasaje del padre bajo sospecha, del padre desprestigiado al padre “cornudo”. La sexualización del fantasma que corre paralela con esta enajenación de los padres determina una apuesta vindicativa en correlación con la frustración edípica: “si mi madre no es mía, entonces no será de nadie; por tanto, de todos”. Por eso la ventura y aventura del proceso de “*Entfremdung*” en la novela familiar es reestructurante del deseo, al comprometerlo en la recomposición de las relaciones de parentesco. En realidad, la novela familiar es un retorno hacia delante del padre ideal, es un retorno que hace que el sujeto vaya hacia delante en el trayecto del padre ideal.

La carta a Romain Rolland sobre la perturbación de un recuerdo en Acrópolis posiciona de nueva cuenta la experiencia de “*Entfremdung*”, extrañamiento. Sólo que en esta ocasión se trata de un “*Entfremdungsgefühl*”, sentimiento de extrañeza, el cual sitúa lo real entre el más allá de los conocimientos de la escuela y el más allá del padre. Esta experiencia de “*Entfremdung*” concierne al Yo en relación con un imposible y con el enunciado del padre no es Uno. No es casual que se trata de la peripecia de un viaje que suscita una vivencia de descreimiento. No se puede soslayar que todo se

moviliza a partir del deseo del Otro, a partir del deseo del extraño. Freud y su hermano menor llamado Alexander se proponen ir a la isla de Corfú como parte de su recorrido vacacional. Están en Trieste y un amigo de su hermano, extraño para Freud, les alienta a viajar mejor hacia Atenas, no sin antes cuestionarles su propósito inicial. El discurso del extraño abre una posibilidad impensable, imposible, pero anhelada hace mucho tiempo. Pero esa posibilidad que se abre, el Yo de Freud, aliado o liado con el de su hermano, se encarga de cerrarla. Como aquel buen obsesivo que después de conseguir la cita ardientemente buscada se dedica ostensible o subrepticamente a sabotearse lo que ha logrado, hasta hacer imposible lo que pugna en su deseo.

Sin volcarse en explicaciones ni razones, se encuentra precisamente en la Acrópolis con una vivencia de desencuentro cifrada en el “¡pellízcame, para descartar la idea del sueño!”. Freud catapultó su pregunta: “¿Entonces todo esto existe efectivamente tal como lo aprendimos en la escuela?”. Freud señala que se trata de un caso de “*Spaltung*” subjetiva, de disociación entre aquel que dice esta frase y aquel que la escucha. Quien habla parece obligado a creer en lo que duda, quien habla vacila. Quien escucha, por su parte, siempre supo y sostiene la certidumbre en la existencia de la Acrópolis. Freud podría decir que no, que nada existe tal y como se lo aprende en la escuela. Ésta suministra el orden imaginario del conocimiento, nos provee de una geografía virtual, especular. La impresión de la Acrópolis, como la experiencia de visitar las pirámides de Teotihuacan, desgarró el libro de texto, rompe la descripción y presentación pictórica o fotográfica del lugar. La duda se asoma ante lo abrumador que resulta lo real que siempre ha estado ahí.

Lo “*fremd*”, lo ajeno, lo extraño, ocupa sitio entre el ser y el acontecimiento, abismando su relación. Si esto es ¿cómo puedo ser yo? Si soy yo, entonces, ¿cómo puede ser esto? Son las franjas en las cuales una experiencia de alienación se despliega. Freud advierte una complicación en las relaciones del sujeto con el placer. Encuentra que el placer puede

contener algo displacentero. Puede haber algo definitivamente perturbador en la experiencia de la dicha. El sujeto no necesariamente se encuentra supremamente bien en el bien. Invoca la culpa como un elemento que constituye la pauta del inmerecimiento, del fenómeno de encontrarse mal, algo desdichado en la dicha y lo expresa: "Ich verdiene es nicht", no la merezco, no la merezco a ella, a "das Glück", la felicidad. Hay palabras que son reveladoras de lo que trasunta el "Entfremdungsgeghül", el sentimiento de extrañamiento, ante la consecuencia de un triunfo, de algo que se creía inalcanzable: "so weit zu reisen, so weit zu bringen", viajar tan lejos, llegar tan lejos. ¿Cuál es la referencia en juego, el punto de comparación en esta osadía, en ese atreverse a ir tan lejos? ¿Cuál es la dimensión del vector de la culpa en esta experiencia de llegar tan lejos en el campo del deseo? Freud le hace recordar a su hermano sus caminatas cada vez más lejos de casa. La explicación de la culpa que marchita la felicidad proviene de comparar su experiencia -pequeña- con otra -grande- de Napoleón, quien en el momento de ser coronado Emperador le dice a su hermano -se evidencia que todo esto ocurre entre hermanos, una proeza como acto de complicidad fraterna-: "¿Qué diría nuestro padre si pudiera estar presente?". Con su dicho, con su interlocución, el Emperador ha hecho presente a su padre ausente. Lo hace presente como testigo indispensable de un logro, de un cumplimiento de deseo. Se requiere la presencia del padre, se la invoca, para que la felicidad sea completa.

La invocación del padre en una secuencia de comparación, de logros alcanzados, de actos audaces, hace pensar que es Freud quien, en este momento de extrañamiento de sí, de alienación, se pone en parangón con su padre. Freud, el pequeño, el que cada vez iba más lejos, de la casa a la calle y de la calle a la escuela, ha ido más lejos que el padre, que el gran padre, que el padre de la primordial Alta Valoración. El Padre no es Uno, pero uno ha llegado más lejos que el padre. Y eso está vetado, prohibido. Se interroga Freud, ¿por qué? Se ha desbordado la

novela familiar. Se ha ido más allá de criticarlo y menospreciarlo. Se trata de "den Vater übertreffen zu wollen", querer superar al padre. Ahí radica la interdicción pues se trata de una experiencia donde el hijo exhibe la falta del padre ganándole la partida. En este ir demasiado lejos el hijo descubre la castración del padre. El padre no pudo ir más lejos. Se quedó más acá en el campo del deseo. Freud ha sobrepujado el alcance del padre real. Se bifurcan los destinos en la constelación de un goce culpable porque el hijo ha sido más osado que el padre. Y precisamente Lacan⁹ llega a señalar que jamás se ha errado por ser un poco más audaz, pues de este modo se encuentra lo que se busca. No hay Unidad en el Padre en tanto el hijo, al llegar más lejos, al viajar más que el padre en la geografía del deseo, lo muestra limitado, lo descubre acotado. Lo descubre. Lo cual puede suscitar correlaciones fantasmáticas de orden incestuoso. Podemos aquí recordar que en el Levítico el Señor dicta a Moisés como regla principal de honestidad sexual para su pueblo: "No descubrirás las vergüenzas de tu padre y de tu madre". Llegar más lejos que el padre, en tanto marcado de interdicción, puede equivaler a descubrir la vergüenza del padre, es avergonzarlo. Tiene un sentido incestuoso pues implica que en la apuesta por colmar el deseo materno el hijo ha ganado, ha sido superior al padre. El incesto de hecho recae sobre el cuerpo del padre, lo alcanza a nivel corporal. Como lo explica Françoise Héritier: "La 'nudité' que l'on découvre, cela ne signifie pas littéralement le corps vu ou entrevu, mais l'intimité du corps dévoilé, la propre chair touchée. En couchant avec sa mère ou avec la femme de son père, Ego 'connaît' la chair de son père, qui est aussi sa propre chair..."¹⁰.

⁹ Jacques Lacan, Seminario: El Deseo y su Interpretación. Clase del 4 de febrero de 1969, inédito.

¹⁰ [Traducción literal: «La 'desnudez' que le descubrimos, ella no significa literalmente el cuerpo visto o atisbado, sino la intimidad del cuerpo develado, la propia carne palpada. Acostándose con su madre o con la mujer de su padre, Ego 'conoce' la carne de su padre, que es también su propia carne...»]. Françoise Héritier, *Les Deux Sœurs et leur Mère*, Paris, Odile Jacob, 1994, pp. 73-74.

El espléndido relato de Rainer Maria Rilke *Der Rath Horn*¹¹, ilustra el empañamiento de la felicidad, la ruina de la unicidad afortunada. El viejo consejero Horn le revela a un adolescente llamado Paul cómo, en el colmo de la dicha, en la plenitud de logros literarios y de la realización amorosa, se encuentra intempestivamente asaltado con la “Götter Neid”, envidia de los dioses, que le arruinan su estado de bienaventuranza según su deplorable interpretación. Su bella mujer muere antes de la boda y él se desmorona en la estela sombría de la pérdida. Queda claro, como aserto lacónico, que nadie puede ser Uno como el Padre Primordial, nadie puede ser Uno en el goce, nadie puede tener todo como míticamente lo tenía y contenía el “Urvater”. Los dioses, más de un padre de la ideal Alta Valoración, entran en contradicción y revelan su falta en la envidia de lo que ha podido consumir un simple ser humano. El poeta del relato no confiere al azar, al destino, lo malogrado de su fortuna, el fracaso de su triunfo, el displacer del placer. Lo adjudica a estos seres que, en su condición de ajenos a la corriente del mundo del símbolo, afirman que felicidad sólo hay una, que felicidad sólo es la del Uno totalizador. La felicidad de *uno*, de unos cuantos seres, que cuentan sus penas unos a otros, que se cuentan de *uno* a *uno*, no puede ni debe alcanzar la del Uno totalizador.

Bibliografía

- Freud, S. *Der Familienroman der Neurotiker*, GW, VII, Fischer, Frankfurt am Main, 1999.
- Freud, S., *Zur Psychologie des Gymnasiasten*, GW, X, Fischer, Frankfurt am Main, 1999.
- Freud, S. *Brief an Romain Rolland, Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis*, GW, XVI, Fischer, Frankfurt am Main, 1999.
- Freud, S. *La novela familiar de los neuróticos*, Vol. IX. Obras Completas, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

Freud, S. *Sobre la psicología del colegial*, Vol. XIII. Obras Completas, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

Freud, S. *Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)*, Vol. XXII. Obras Completas, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

Freud, S. *Moisés y la religión monoteísta*, Vol. XXIII. Obras Completas, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

Freud, S. y Bullit, W. *El Presidente Thomas Woodrow Wilson. Un Estudio Psicológico*, ACME-Agalma, Buenos Aires, 1997.

Héritier, F. *Les Deux Sœurs et leur Mère*, Odile Jacob, Paris, 1994.

Lacan, J. *Seminario: La Lógica del Fantasma*, Clases del 16 y 23 de noviembre de 1966, inédito.

Lacan, J. *Seminario: El Deseo y su Interpretación*, Clase del 4 de febrero de 1959, inédito.

Rilke, R. M. *El Consejero Rath*, Herder, Barcelona, 2000.

Sloterdijk, P. *Esferas II*, Siruela, Madrid, 2004

¹¹ Versión en castellano: Rainer Maria Rilke, *El Consejero Rath*, Barcelona, Herder, 2000, p. 57.