

Tx: CABRAL, A.

EN la cura analítica, proteger a la hist...

(TEMA I)

FOTOCOPIADORA	
C.E.Psi	
89	Psicología Evolutiva
Folio	2
S/F	✓
D/F	5

TIEMPO, HISTORIA Y ESTRUCTURA

Su impacto en el psicoanálisis contemporáneo

Leticia Glocer Fiorini
(compiladora)

Carlos Mario Aslan

Silvia Bleichmar

Harold P. Blum

Alberto C. Cabral

Jorge Canestri

Jorge Canteros

Elsa Susana Cartolano

Ernesto Laclau

Janine Puget

René Roussillon

Ana María Viñoly Beceiro

Lugar
Editorial

 APA
EDITORIAL

En la cura analítica, proteger a la historia de la Historia

Alberto C. Cabral

Introducción: "¿Quién protege a la *historia* de la *Historia*?"

El interrogante del que partimos corresponde (por eso las comillas) al título con el que Ambra Polidori (1998) presentara en México DF una provocativa muestra fotográfica, organizada en torno a la figura emblemática del subcomandante Marcos y con la rebelión chiapaneca como telón de fondo. Le debemos a N. Braunstein (2001) un excelente estudio sobre el montaje de la presentación de Polidori, al que remitimos al lector. Por nuestra parte, nos limitaremos a extraer del interrogante la referencia a las *dos historias* (que se hace posible por la distinción significativa entre "mayúsculas" y "minúsculas"): nos resultará útil para reflexionar sobre las características particulares del *recurso a la historización* que pone en juego la cura analítica.

Es conocida la insistencia de Freud en este recurso para dar cuenta de las metas del tratamiento analítico. Constituye una de las vertientes en las que cobra cuerpo una orientación de la cura formulada en términos de "hacer consciente lo inconsciente" (tanto más, como veremos, en su reformulación por Lacan). Así, la tarea de levantar la amnesia infantil (por medio de hacer cadena con las "huellas mnémicas reprimidas y no ligadas del tiempo primordial" [Freud, 1920]) se ordena, como lo muestra el historial del Hombre de los Lobos, en torno a ese código simbólico por excelencia que es la *cronología*. Recordemos que ya Lévi-Strauss (1962) reconocía en ella el rasgo distintivo y estructurante del discurso histórico.

Este "recurso a la historia" ha sido retomado por la gran mayoría de los autores post-freudianos. Lacan (1953) se inscribe en esta tradición cuando, en distintos momentos de su enseñanza, identifica al inconsciente con aquellos capítulos censurados de la historia del sujeto. Incluso ha jugado con el equívoco homofónico entre "*souvenir*" (recuerdo, en francés) y "*sous-venir*" (con idéntica pronunciación, Lacan hace

resonar así el movimiento por el cual una representación inconsciente logra "venir de abajo" [*sous-venir*]... de la barra de la represión). Es que la rememoración, en el curso del análisis, no es otra cosa que el *volver u tornar habitables* aquellas representaciones de las que el sujeto fue desalojado por el esfuerzo de la represión. Tanto es así que, desde esta perspectiva, la tarea de rememoración en la cura encuentra su inscripción cabal en el matema de la representación significativa del sujeto (Cabral, 2000).

Pero más allá de referencias puntuales, el mismo movimiento de la enseñanza de Lacan es ilustrativo del lugar que en ella ocupa aquello que denomina "investigación histórica auténtica" (Lacan, 1953b). Me refiero a los momentos en los cuales, en sus Seminarios, se esfuerza por precisar los *puntos de inflexión* que, en la historia de la cultura, se han producido en el nivel de los discursos. Por ejemplo, en la forma de *hablar del amor...* y por lo tanto, de practicarlo. Así es como se sumerge en el fenómeno del *amor cortés*, interroga el *amor divino*, se interna en el *Banquete*, husmea en el movimiento de *las Preciosas...* Y podemos registrar búsquedas parecidas en relación con las categorías de *Bien*, de *Dios*, de *sujeto...*

Por ello resulta sorprendente el reproche de algunos críticos de Lacan en el sentido de que éste, en tanto integrante de la "oleada estructuralista", habría contribuido a "barrer los vestigios de la historia" en la teoría y en la práctica analíticas (Bleichmar, 1990). Es probable que este equívoco surja (al menos en parte) de la insistencia posterior de Lacan en señalar los límites de una orientación de la cura centrada *exclusivamente* en la historización. Pero marcar los límites de una orientación no equivale a desecharla. Por el contrario, supone para Lacan valorar su condición de vía de acceso al *núcleo de real* que se dibuja en sus bordes. Es que sólo los puntos de fracaso de una práctica (que ordene su desenvolvimiento en forma consecuente con sus fundamentos) permiten delimitar, en su extremo, un *imposible lógico*. Desde esta perspectiva, podríamos decir (parafraseando a Lacan) que en la cura analítica es posible, sí, prescindir de la historia... *pero con la condición de haberse servido previamente de ella*. En otros términos: sólo sirviéndose del recurso a la historización, puede construirse el campo de *lo no historizable*.

Comoquiera que sea, ésta resulta una crítica recurrente: lo demuestra una intervención polémica que al respecto sostuvo recientemente L. Rozichner (2004). Se trata, a la vez, de un malentendido que viene de

lejos: es también a Lacan a quien se refiere Sartre (1968) cuando sugiere que "[...] el concepto de *descentramiento del sujeto* es solidario del descrédito actual de la noción de historia". Si exhumamos esta referencia es porque constituye un reconocimiento valioso (por surgir en un contexto crítico) de la incidencia que ciertas categorías freudianas *reformuladas por Lacan nachträglich*, escisión del sujeto, deseo inconsciente) han tenido y tienen en el cuestionamiento de la noción *tradicional* de historia.

Podemos aproximarnos a esta última por medio de la oposición en la que el mismo Lacan (1953b) inscribe lo que denomina "investigación histórica auténtica" (oposición en la que reencontramos la distinción entre *dos historias* sugerida por el interrogante de Polidori). Recordemos que es en el marco de su crítica a una orientación de la cura sustentada en la concepción de los estadios libidinales de Fenichel, que Lacan subraya "[...] la diferencia de consistencia y de eficacia técnica entre los estadios pretendidamente orgánicos del desarrollo individual y la búsqueda de los acontecimientos *particulares* de la historia del sujeto". Diferencia que, continúa, "[...] es exactamente la que separa la *investigación histórica auténtica* de las pretendidas *leyes de la historia*, de las que puede decirse que cada época encuentra su filósofo para divulgarlas al capricho de los valores que prevalecen en ella" (las cursivas me pertenecen).

Es la misma perspectiva que lleva a M. Foucault (1971a) a afirmar que "[...] la historia tiene algo mejor que hacer que ser la sirvienta de la filosofía", y a servirse del concepto de *meta-historia* (que aísla en una lectura minuciosa de Nietzsche) para designar la pretensión de reabsorber los acontecimientos históricos singulares en la corriente de sentido privilegiada *a priori* por aquellos valores que el "investigador" se propone corroborar. El mismo Freud (1910) había ya señalado críticamente esta orientación, al comentar que "[...] la historia no se escribía por los motivos de un objetivo apetito de saber, sino porque uno quería influir sobre sus contemporáneos, animarlos, *edificarlos* o ponerlos delante de un espejo".

Se trata de la *vocación pedagógica* a la que se subordina esta Historia que, varios años después, Lacan (1973) dice "detestar, y por las mejores razones" (p. 59). Pero la escribe así, con mayúsculas (como Polidori), para enseguida aclarar que "[...] está hecha para darnos la idea de que *algún sentido tiene*" para imponer. Esta observación de Lacan, entonces, puede interpretarse como un "descrédito de la noción de

historia" o como una operación de "barrido de sus vestigios", sólo en la medida en que no se ha reparado en la distinción entre *ambas historias* (cualquiera que sea el modo como se las designe).

La Historia "detestada" por Lacan es aquella que, en tanto *sirvienta* de la filosofía, corrobora en sus relatos las "pretendidas leyes" que aquélla le suministra, y que intenta ligar la sucesión de acontecimientos mediante una coherencia imaginaria. Se constituye así, ante el *suceso* singular, como una usina simbólica generadora y proveedora de sentidos... supuestamente *universales*. Es la historia *apologética* (no tiene por qué serlo groseramente) que —como observa el historiador E. Hobsbawm (1979)— "desde tiempos inmemoriales ha sido utilizada para legitimar las pretensiones (dinásticas, territoriales) de los políticos" (p. 139). Es la que Foucault (1975-1976) caracteriza como un "ceremonial discursivo que consiste en expresar el *derecho* del poder e intensificar su *brillo*" (p. 68), y que llevara a Petrarca a plantear su pregunta: "¿Qué hay en la Historia, entonces, que no sea la alabanza de Roma?"

Esta *operación legitimante* de la Historia (a la que tan bien le sienta la caracterización de *oficial*) se inscribe en la lógica propia del discurso del Amo: promueve significantes privilegiados (S₁) en torno a los que precipitan aquellas identificaciones que dan consistencia y estabilidad a los fenómenos de masas, cualquiera que sea su *extensión*. Es decir, en las *escalas variables* que ya distinguió Freud (etnias, nacionalidades, clases, credos, partidos, instituciones) es decisivo el aporte que brinda para su consolidación contar con un acervo histórico compartido. El mismo fenómeno puede registrarse también en los linajes, en las familias, en las parejas... y en el mismo *individuo*: que en el sentido riguroso que se desprende de la reflexión freudiana, lo es (*in-dividuo*) en tanto *no separable* de sus pertenencias simbólicas, sostenidas en identificaciones a aquellos rasgos del ideal que acreditan su condición de "miembro de" (Freud, 1921, p. 68], el linaje paterno y sus sustitutos. Al punto que será sólo en las vacilaciones de estas identificaciones constituyentes de su *yo* donde podrán registrarse emergencias del *sujeto del inconsciente* (o, en otros términos, efectos de división subjetiva).¹

1. Observemos que desde esta perspectiva (lo he desarrollado en un seminario reciente [2005] en APA), el *yo*, en tanto *precipitado de identificaciones* (Freud, 1923)... ¡puede ser considerado en sí mismo un fenómeno de masas!

Este abordaje que nos permite desdoblar y discriminar *dos historias* en un discurso histórico aparentemente homogéneo nos interesa por su incidencia en la conducción de la cura. Es que la Historia (la escrita con mayúsculas), como acabamos de ver, *también a escala in-dividual* opera suministrando aquellos significantes que (en términos de Foucault [1978b]) "[...] permiten al alma unificarse, allí donde el *yo* se inventa una identidad o una coherencia". La "investigación histórica auténtica" que en cambio incita el analista, al *desmontar* las "síntesis psíquicas" (entre ellas, la *novela familiar*) con las que llega el analizando (pero renunciando a la vez a la pretensión de sustituirlas por otras nuevas² [Freud, 1918]); al *fragmentar* en el in-dividuo lo que se pensaba unido y revelar *marcas de heterogeneidad* en lo que se suponía homogéneo, opera en sentido inverso.

Los *procesos de desidentificación* que promueve hacen surgir aquello que en el sujeto apunta a un *más allá* de su condición de "miembro de...": "hasta alcanzar esa partícula de autonomía y de originalidad" (Freud, 1921, p. 122), sostenida en la singularidad de un deseo que ha logrado atravesar la sujeción neurótica a las identificaciones edípicas. Podemos responder ahora el interrogante abierto por Polidori: *es en la cura analítica* donde reconocemos un dispositivo genuino de protección de la historia (seguramente, no el único) en lo que ésta contiene, como veremos más adelante, *de empuje a la realización* del propio ser, frente a la presión uniformante de la Historia del Otro.

En lo que sigue, abordaremos algunos elementos que especifican el particular recurso a la historización que pone en juego la cura analítica: comenzaremos por el concepto freudiano de *nachträglich* e intentaremos extraer algunas de las consecuencias que de él se desprenden.

Ex-manencia del trauma

Borges nos ha entregado una aproximación sorprendente al concepto de *nachträglich* en el texto *Kafka y sus precursores*. En él evoca un conjunto de autores en los que ha creído reconocer el acento del escritor checo. Construye así una *serie* con nombres tan heterogéneos

2. Esto abre una discusión en torno al estatuto de las *construcciones*, al que no me referiré aquí (véase Cabral, 2000, cap. 2).

como Zenón, el prosista chino Hang Yu, Kierkegaard y Browning. Después de recordar brevemente aquellos pasajes que sostienen su juicio, dispara su conclusión: "En cada uno de estos textos está la idiosincrasia de Kafka, pero si Kafka no hubiera escrito, no la percibiríamos; vale decir, *no existiría*".

Superado un primer efecto de obviedad, es posible captar el alcance de la tesis, así como sus resonancias freudianas. Es un *segundo tiempo* (determinado en el *sujeto* Borges por la irrupción del *acontecimiento* Kafka) el que permite la paradoja de *hacer existir* a Kafka... ¡en autores que lo precedieron! Reconocemos, *nachträglich*, la lógica rigurosa que sostiene el texto: ya en el enunciado del mismo título, Kafka *se adelanta* a sus [precursores?

Borges tropieza con una temporalidad semejante a la que sorprende a Freud ya en el caso Emma. Aquí también es un *segundo tiempo* (la escena post-puberal en la tienda) el que eleva a la dignidad de trauma el recuerdo de la primera escena (en sí misma no traumática) de la pastelería. Así como la idiosincrasia kafkiana *no existiría* en Zenón si Kafka no hubiera escrito, "es notabilísimo" que en la historia los recuerdos reprimidos "sólo *nachträglich* han devenido traumas" (Freud, 1895a). Esto es, *no lo eran* en el momento de su inscripción (al igual que Zenón no preanunciaba a Kafka en el momento en que escribió sobre la tortuga).

Podemos apreciar ahora toda la distancia que separa las traducciones de Strachey y Etcheverry para el *nachträglich* freudiano. La noción de "efecto diferido" (*deferred effect*) del primero postula implícitamente una causa *pre-existente* en el psiquismo; que simplemente pospone su efecto. Se inscribe entonces en la perspectiva convencional (en la que abreva la Historia, con mayúsculas) de un *antes* que contiene la explicación de un *después*.

Por el contrario, la noción de *posterioridad* (al igual que el *après-coup* que propusiera Lacan) preserva una dimensión escandalosa tanto para el sentido común como (ya lo veremos) para la razón positivista. Aquella por la cual es el futuro el que *puede constituir al pasado como causa*, al conferirle una cualidad de *eficacia psíquica* que no le era consustancial en el momento de su inscripción, sino que adviene en el tiempo ulterior de su asociación con una segunda escena.

El interjuego entre las escenas responsables de la *significación traumática* está determinado para Freud por lazos entre representaciones. (En estos lazos creemos reconocer el *soposte material* de esas "pasa-

relas temporales de memoria" de las que J. Kafka [2000] hace depender "la existencia misma de la significación".) Son, pues, estos lazos *entre significantes* los que condicionan la emergencia eventual de "otra comprensión para lo recordado" (Freud, 1895b), precipitando el advenimiento del trauma. Las peripecias biográficas de todo ser humano, entonces, no cotizan en la economía psíquica como "hechos en bruto": lo hacen como un *efecto de significación* (la nueva "comprensión" a la que se refiere Freud) que se desprende de los juegos asociativos siempre abiertos en los que sus respectivas inscripciones quedan atrapadas.

Es lo que determina la condición a la vez *contingente, imprevisible y singular* del concepto de trauma en nuestra práctica. Es, también, lo que puede desdibujarse en los intentos apresurados de equiparación con las resonancias propias que adquiere la misma noción (en realidad, el mismo significante) en las disciplinas que operan en términos de prevención (puericultura, salud mental, sociología). Es que así como la cura analítica permite salir al encuentro de la particularidad de los cruces significantes que han definido la significación traumática en cada analizante, las políticas de prevención se sostienen en una lectura unívoca de "lo ambiental", que eleva universal y previsiblemente a la condición de trauma aquellos factores que aísla como patógenos.

No hay, entonces (desde una perspectiva psicoanalítica), una *inmunencia* del trauma. Existe, por el contrario (si se me permite el neologismo), una *ex-manencia* de éste: sólo desde la exterioridad de una segunda escena adquiere la primera su significación traumática. Cuanto más convencido esté el analista de la condición traumática *inmanente* de un acontecimiento, tanto menor será su disposición a resignificarla, para permitir una reescritura de la novela familiar de su analizante.

Esta confianza del analista en la aptitud del dispositivo para engendrar resignificaciones es, en realidad, una confianza *advertida*. Advertida de que *no-todo* el pasado traumático del analizante podrá lograr en el curso de la cura una reescritura simbólica que permita su resignificación. Ese *resto* resistente a los efectos del *nachträglich*, que permanece en tanto tal "idéntico a su existencia" (Lacan, 1954), da cuenta del *núcleo de real* que es también constituyente del trauma... y es una de las formas de presentación del registro de lo *no historizable*, al que nos referimos en el primer apartado. Constituye la objeción que *lo real* en la estructura o pone al *todo-poder* absoluto del lenguaje que ilusionaba Borges (1996): "El pasado es arcilla que el presente labra a su antojo, interminablemente".

Nachträglich: poder de la palabra y realización de la historia

Podemos decir, *ahora*, que las elaboraciones freudianas de 1895 (al igual que las reflexiones de Borges de 1951) se han constituido, *nachträglich*, en una respuesta para el provocativo interrogante con que en 1954 un destacado lógico contemporáneo, M. Dummett, encabeza uno de sus trabajos: "¿Puede un efecto preceder a su causa?" Es claro que *no lo eran* en el momento de ser formuladas... ¡en tanto Dummett no había planteado aún su pregunta!

Me interesa subrayar que las respuestas de Freud y de Borges van a *contrapelo* de las tesis positivistas de Dummett, quien sostiene enfáticamente "la asociación de la causalidad con una particular dirección temporal: de lo previo a lo posterior. [...] No se puede, por eso, *cam-biar* el pasado; de ahí la posición de los teólogos judíos ortodoxos frente al rezo retrospectivo, al que consideran blasfemo: si bien no hay límites al poder de Dios, Él no puede hacer lo que es lógicamente imposible".

En la afirmación de Dummett podemos reconocer los ecos de un interrogante frecuente en los comienzos de la cura (en el que resuenan, como veremos luego, algunos ejes de la polémica de Freud con Jung): "¿Qué sentido tiene hablar de todo esto si son cosas del pasado, y no pueden modificarse?" La conclusión a la que llega Borges en su texto sobre Kafka nos permite articular una respuesta *no blasfema*: "De hecho cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro". Observemos que aquí Borges no habla de modificar el pasado, sino de modificar *nuestra concepción* del pasado... de igual manera que para Freud la segunda escena no modifica la primera, sino su *significación*.

Los analistas, entonces, no reivindicamos para nuestro acto un más allá de los límites a la omnipotencia divina... Pero fundamos nuestra práctica en la convicción de que "[...] al tocar, por poco que sea, la relación del hombre con el significante, se cambia el curso de la historia modificando las amarras de su ser" (Lacan, 1957). Estas *amarras del ser* son para Lacan otra forma de designar las *identificaciones* que, editadas en torno a significantes privilegiados (Lacan los designa "S₁"), otorgan fijeza y estabilidad al ser del neurótico... al precio de condenarlo a la repetición del mismo libreto edípico.

Por ello la *talking cure* hace posible que (haciendo nuestros los versos de P. Éluard [1942]) "por el poder de una palabra" el sujeto pueda

"recomenzar su vida". Si la palabra adquiere en la cura este "poder" peculiar, es por su estatuto de *interpretación*: esto es, por su aptitud para desanudar las amarras identificatorias que restringen la *libertad*³ de elección del sujeto neurótico (Cabral, 2003). Que lo retienen, podríamos decir también, en el lugar (edípico) de "hijo de": fórmula que define para Freud la condición neurótica, y que no es sino una expresión *particular* del enunciado *universal* ("miembro de") con el que, como hemos visto, da cuenta de la inscripción del *in-dividuo* en la masa.

Por eso, en el mismo movimiento en que la palabra interpretativa modifica, *nachträglich*, la significación de la historia *acontecida*, puede cambiar también el curso de la historia *por venir*. E incrementar así la desviación del *clinamen* que separa al sujeto de los que fueran sus *clichés* edípicos.

La eficacia terapéutica que adquieren en la cura los procesos de historización no se funda entonces en un aumento del *conocimiento de sí*. Esta perspectiva apunta a las racionalizaciones yoicas que sostienen al sujeto en sus padecimientos, aportando justificaciones historizantes que constituyen una caricatura de la eficacia analítica. Es lo que Kettner (1999) llamaría el sentido *hermenéutico* del *nachträglich*: el que designa los cambios operados en la mera *interpretación* de los recuerdos. El efecto *nachträglich* que interesa al analista es, en cambio, el que Kettner denomina *causal*: por estar fundado en la recuperación de significantes reprimidos y en la caída de identificaciones, permite engendrar *nuevas versiones* del pasado, e inducir a la vez cursos *no repetitivos* en la historia por venir.

Podemos entender ahora las razones que llevan a Lacan (1953c) a preferir la formulación de *realización* de la historia (que toma de Hegel) por sobre la noción freudiana de *reconstrucción*. Es que esta última implica la referencia a un objeto como preexistente: como un "ya consumado" en un "antes" ilusorio del psiquismo. La noción de *realización*⁴ permite en cambio circunscribir mejor el estatuto particular que la cura sugiere para los procesos inconscientes: esa condición de "procesos psíquicos no consumados" que sorprende a Freud (1893) tempranamente, y sobre la que retorna en sus escritos metapsicológicos (1915). En la distancia entre *reconstrucción* y *realización* reencon-

3. *Libertad* es, justamente, el título del poema de Éluard.

4. En castellano está presente en la traducción del *Wunscherfüllung* freudiano por *realización* de deseos.

tramos entonces una brecha análoga a la que ya señalamos entre el *deferred effect* y el *a posteriori*.

Lacan (1955) retoma las referencias freudianas a *lo no consumado* al evocar en términos de *demanda de ser* la insistencia propia de los procesos inconscientes, a los que asigna el estatuto de "*lo no-realizado*" (Lacan, 1964). Podemos entonces formular la orientación que anima el movimiento de *realización* de la historia en la cura: *que lo no-realizado* (aquello que demanda ser) *advenga al ser*. Con esta formulación hacemos resonar el acento presocrático que Lacan (1958) reconoció en el imperativo ético freudiano: "donde eso era, el yo [el sujeto, para Lacan] debe advenir".

Este *movimiento de advenimiento* que supone la realización de la historia en la cura resulta entonces *inescindible* de la realización del propio inconsciente. Es lo que fundamenta la *coextensión* de ambos conceptos (inconsciente e historia [con minúsculas]) sobre la que Lacan (1953d) había insistido tempranamente en su enseñanza. Y lo que confirma la interpretación que propusimos en el primer apartado: la atribución a Lacan de un *anti-historicismo* radical por parte de algunos de sus críticos sólo puede sostenerse en la ignorancia de la distinción entre las *dos historias* evocadas por Polidori, y recogida en la formalización de diversos autores.

Estructura e indeterminación: lo no historizable

Hemos visto que el tropiezo con el *núcleo de real* del trauma permite sostener la afirmación de que *no todo es historizable* en el curso de la cura. Esto es, la misma tarea de elaboración de la situación traumática va otorgando consistencia a un *resto* que, "idéntico a su existencia" (Lacan, 1954), *escapa a* (pero a la vez se constituye en los *márgenes de*) los esfuerzos de historización: el estatuto que cobra el *nacimiento del hermanito* para la Joven Homosexual constituye un buen ejemplo. En ese sentido, los rasgos de *imprevisibilidad* y de *contingencia* que Freud (1920) destaca en su *desencadenamiento* y en sus *efectos* (véase el capítulo IV del *historial*) son indicadores elocuentes de la articulación del trauma con el registro de *lo no historizable*.

Las siguientes consideraciones de Prigogine (1988) en torno al concepto de *succeso* nos brindan la posibilidad de inscribir en una perspectiva más amplia (recuperando nuestra distinción inicial entre las *dos*

historias) algunas de las problemáticas que suscita ese punto de intersección entre *lo historizable* y *lo no historizable* en el que se aloja lo que designaremos como el *ombligo* del trauma: "Un *succeso* no puede, por definición, ser deducido de una ley determinista:⁵ implica, de una u otra manera, que lo que se ha producido *hubiera podido* no producirse y, por ello, remite a posibles que ningún saber puede reducir. [...] Comprender una historia no es reducirla a regularidades subyacentes ni a un caos de sucesos arbitrarios; es comprender a la vez *coherencias* y *sucesos*: las coherencias en tanto que pueden resistir a los sucesos y condenarlos a la insignificancia o, por el contrario, ser destruidas o transformadas por algunos de ellos; los sucesos en tanto que pueden o no hacer surgir nuevas posibilidades de historia".

Como vemos, la emergencia del *succeso* supone para Prigogine algo semejante a lo que el encuentro con *lo real* del trauma actualiza para el analista: la irrupción de un elemento *extraño* que se resiste a ser integrado en la "coherencia" de "regularidades subyacentes" y, en tanto tal, "reducido a un saber" aprehensible por medio del significante... que haga posible su historización. Laplanche (1983) ha propuesto al respecto una bonita fórmula, en la que resuena esta condición de "elemento extraño", para evocar lo que caracteriza como un tipo particular de *reminiscencias* enlazadas al registro de lo traumático. Se refiere a ellas como "aerolitos sin *pedigree*": las considera "rebeldes a una historización completa", y destaca a la vez su estatuto de "fuente de deseo".

El *succeso*, entonces, al igual que el *trauma* y el *deseo inconsciente*, propone el desafío de reservar un lugar para el *azar* y la *indeterminación* ("lo que hubiera podido no producirse") en nuestra formalización de la estructura y sus determinismos. Un lugar que en la formulación de Prigogine parece muy próximo a la categoría de *contingencia* ("lo que *cesa* de *no escribirse*") elaborada por Lacan (1974). Y es importante aquí percibir el acento *paradójico* (casi podríamos decir cercano al *oxímoron*) que se desprende de esta asociación atrevida entre *determinismo* y *contingencia* que enhebra Lacan en su formalización de la estructura. De eso se trata en su afirmación de la condición *descompletada* de la estructura que —creemos— es compatible con la orientación de los desarrollos de Prigogine.

5. Kalka, como hemos visto, no puede ser "deducido" de sus precursores; así como el carácter traumático que cobra el nacimiento del hermanito para la Joven Homosexual no puede ser "deducido" de sus antecedentes.

Esta cualidad *descompletada* es una de las lecturas posibles del matemático K que, desde esta perspectiva, puede considerarse que condensa la respuesta de Lacan en la polémica discreta que mantuvo con Lévi-Strauss (más inclinado, como se sabe, a atribuir un *todo-poder* a los determinismos de una estructura que concebía como *completa*). Los grandes ejes de esta polémica se pueden reconocer, por el lado de Lévi-Strauss, en los dos últimos capítulos de *El pensamiento salvaje* y, por el lado de Lacan, en las primeras clases de su Seminario X (*La angustia*). La postulación por parte de Lévi-Strauss del carácter *completo* de la estructura (que corresponde a la notación A, en los matemáticos de Lacan), y la consiguiente anulación (junto con la barra) de la grieta en la que se aloja la subjetividad, resultan coherentes con la tesis (Lévi-Strauss, 1962b) que propone la *disolución del hombre* como fin último de las ciencias humanas. Disolución que arrastra con ella a la noción de *sujeto*, incompatible para Lévi-Strauss con una perspectiva estructuralista radical.

Sólo pasando por alto esta polémica (discreta en sus formas, pero relevante en sus contenidos) puede reprochársele a Lacan (Bleichmar, S., 1990) un "estructuralismo a-historicista". Si esta crítica se apoya en el reconocimiento por parte de Lacan de los límites propios de la tarea de historización, debería extenderse entonces también a un autor como Laplanche (1983). Sobre todo tomando en cuenta la crítica de este último a lo que califica como la "megalomanía" del analista: esto es, el "entusiasmo por comprenderlo todo, por integrarlo todo", que se sostiene en un "no reconocimiento de los límites de la integración y la historización". Se trata de los mismos límites que Lacan teorizó con la noción de *real*... y que hacen del pasado una arcilla *no tan maleable* como hemos visto que ilusionaba Borges. Por eso la denominación de "estructuralismo a-historicista" nos parece en cambio más pertinente para evocar el modelo teórico de Lévi-Strauss, que, como veremos, resulta *en este punto* más afín con los desarrollos de Jung que con los de Freud.

Pero volvamos por un momento a las observaciones de Prigogine: me interesa destacar que forman parte de una tendencia al cuestionamiento del vínculo prescripto por las "pretendidas leyes de la Historia" (Lacan, 1953) (con mayúsculas) entre la emergencia del *suceso* y una *exigencia determinista* que apunta a disolverlo en la "coherencia" de "regularidades subyacentes". Esta tendencia se manifiesta en la progresiva pérdida de espacio de los proyectos *omniexplicativos* y *omnicomprensivos* en la investigación histórica. Es una de las características

de lo que en Francia se dio en llamar la *nueva historia*, y que se expresa por ejemplo en el aliento renovador que aportaron los estudios de la denominada *Escuela de los Anales*. Al hacer surgir nuevos objetos para la investigación histórica (la basura, las comidas, el matrimonio, las minorías, las mujeres), revalorizó la significación de *particularidades* que habían sido necesariamente desatendidas por la mirada *totalizante* de la vieja Historia apologética: aquella empeñada (lo hemos visto, evocando a Foucault, en el primer apartado) en "expresar el derecho del poder e intensificar su *brillo*".

Es a esta corriente (responsable en buena medida del prestigio de la escuela histórica francesa contemporánea) a la que Lacan rinde tributo con su referencia (que ya evocamos) a la "investigación histórica auténtica". Es la perspectiva que se expresa también en desarrollos como los de M. Foucault y A. Badiou sobre la noción de *acontecimiento* (muy próximas a la noción de *suceso* en Prigogine), así como en muchas de las agudas elaboraciones de uno de los historiadores marxistas más reconocidos (como historiador y como marxista): E. Hobsbawm (1981). Sus observaciones acerca de "lo que en la historia *carece de precedentes*" (p. 44), y por ello supone una "innovación radical", circunscriben un campo análogo a nuestra categoría de *no historizable*: esto es, aquello que (por su condición de *suceso* o de *acontecimiento*) no puede ser "deducido" o "inferido" plenamente de sus *antecedentes*. Y resulta sugerente (en alguien que a la vez no oculta una distancia respetuosa con el psicoanálisis) que Hobsbawm se vea llevado a reconocer la gravitación, en este campo, de lo que llama "la fuerza del *deseo humano*". En él distingue el fundamento de "los fracasos estrepitosos de la *predicción* histórica que, como la meteorológica, son empresas poco seguras e *inciertas* [...] aun cuando no se pueda prescindir de ellas" (p. 54).

Los ecos de esta *tendencia* se perciben también en lo que varios autores han evocado como la *caída de los grandes relatos* en el campo de la reflexión histórica. Más allá de su heterogeneidad, esta corriente confronta con toda una tradición que, en el discurso histórico, apunta a desprender el *suceso* de su singularidad, para convertirlo en un efecto *deducible* de un encadenamiento causal riguroso. Prolongando la metáfora de Laplanche para otorgarle al "acrolito" un *pedigree* ilusorio, que permita reintegrarlo imaginariamente a la *geología significativa* de la estructura.

Que en ese encadenamiento puedan reconocerse distintos principios ordenadores (la divina Providencia, la astucia de la razón hegeliana, la

mano invisible del mercado, las leyes del materialismo histórico, puede dar lugar a diferentes concepciones teóricas, *no todas de la misma consistencia*, pero ubicables todas en el mismo *nicho epistemológico*. Aquel que Lacan (1955) localizó, apoyándose en Koyré, en el surgimiento del monoteísmo judeo-cristiano, que al instalar la noción de un *plan único* de la Creación, permitió instalar la confianza tanto en la *regularidad* del mundo natural y social (depurado ahora de los caprichos imprevisibles de los dioses paganos), como en la *universalidad* de sus leyes.

Como vemos, lo que está en debate entre estas *dos historias* (la *vieja* y la *nueva*) gira en buena medida en torno a la autonomía contingente del acontecimiento o su subordinación necesaria a un sentido y finalidad trascendentes. Pese al carácter en apariencia distante y abstracto de esta formulación, se trata de un debate que no es ajeno sin embargo a la cotidianidad de la práctica analítica y, aun más, a la delimitación de su propia especificidad.

Es que podemos reencontrar en *él algunos de los términos* de la polémica entre Freud y Jung. Recordemos que con la promoción de sus "arquetipos universales" Jung intentaba rectificar la orientación que reprochaba a las curas freudianas: excesivamente "demoradas", según él, en el análisis del pasado traumático infantil. A juicio de Freud (1914), el esfuerzo de Jung apuntaba a "poner el acento principal sobre el regreso al conflicto actual, donde lo esencial no es ni por asomo lo *contingente* y lo *personal*, sino lo *general*, precisamente el incumplimiento de la *tarea de vida*" (p. 61). La ilusión de Jung, con sus "arquetipos universales", era la de una *Historia* que, al igual que el *Aleph* borgeano, contuviera en sí misma *todas las historias*... (Seguramente por eso Borges le dispensaba una mayor consideración que a Freud.)

Por el contrario, la insistencia freudiana en la reconstrucción de la historia infantil, elevada a la condición de exigencia para el analista (Freud [1919] la llama "admonición"), cobra todo su sentido en la perspectiva de orientar nuestra práctica hacia el encuentro con la *singularidad* del trauma. Singularidad que responde a la vez tanto por su núcleo de *real* como por su estatuto de *suceso*: su vertiente *no historizable* (esto es, su resistencia a ser reabsorbido en la "coherencia" de "regularidades subyacentes") ubica al Edipo freudiano en un *más allá* de los "arquetipos universales" junguianos. Es lo que en él permite dar cuenta de aquellas cicatrices *particulares* del acontecer infantil que especifican a cada sujeto en tanto deseante. Cicatrices, precisemos, de

encuentros con lo *real*, que responden por la materialidad no significativa de ese *núcleo a-representacional* que Freud articula con el deseo en el *ombligo* del sueño.

Es esta dimensión de *real* la que determina la imposible reabsorción de la *singularidad* radical del deseo por el *universal* del lenguaje y sus arquetipos. Se trata de la misma *imposibilidad lógica* que circunscribe Prigogine (1988) en su aproximación al concepto de *elección* (cuyas resonancias en términos de *deseo* están tan presentes en los desarrollos de Freud y de Lacan [Cabral, 2000]). Se sirve para ello de la paradoja del asno de *Buridán* (uno de los *topos* con que la filosofía medieval recogió la cuestión del deseo), tal cual fue abordada por Leibniz en una de las cartas que forman parte de su polémica con Clarke:

"Imaginemos al asno de *Buridán* frente a dos prados igualmente tentadores. Imaginemos a Adán dudando en comer la manzana prohibida. ¿Podemos *predecir* qué prado escogerá el asno? ¿Podemos, conociendo a Adán antes de su pecado, predecir que cedería a la tentación y desobedecería las órdenes divinas? [...] No podemos predecir ni la elección del asno ni la de Adán porque para predecirlas tendríamos que disponer de un conocimiento positivamente infinito. Cualquiera que sea la suma de las informaciones que podamos acumular sobre Adán *antes* de su elección, desde el momento en que estas informaciones siguen siendo finitas, es decir, *qué pueden expresarse en números o en palabras* [en significantes, diríamos nosotros], llegaremos a la definición de un Adán 'difuso' compatible con una *infinidad de Adanes individuales susceptibles de destinos divergentes*, de pecar o de resistir a la tentación" (p. 47).

Bibliografía

- BLEICHMAR, S. [1990], "El lugar de la historia en psicoanálisis." *Zona Erógena*, Buenos Aires, septiembre de 1990.
- BORGES, J. L. [1939], *Pierre Menard, autor del Quijote*, O.C., Emecé, Buenos Aires, 1974, p. 449.
- [1951], *Kafka y sus precursores*, O.C., Emecé, Buenos Aires, 1974, p. 710.
- *Los conjurados*, Emecé, Buenos Aires, 1996.
- [1981], "Todos los ayeres, un sueño." En: *Los conjurados*, Emecé, Buenos Aires, 2005.
- BRADNSTEIN, N., *Ficcionario del psicoanálisis*, Siglo XXI Editores, México, 2001, pp. 251-259.

- CABRAL, A., *Cuestiones en psicoanálisis*, caps. VI y VII, Letra Viva, Buenos Aires, 2000.
- "Ética o 'etiqueta': la cura y los destinos de la hipocresía cultural." *Revista de Psicoanálisis*, LX, 1, Buenos Aires, 2003.
- DUMMETT, M. [1954], "Can an effect precede its cause?" En: *Truth an other enigmas*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.
- *Ibid.*, *Bringing about the past*, 1964, pp. 333 y 335.
- ÉLUARD, P. [1942], "Liberté." En: *Poésie et vérité* 42 (*recueil*).
- FOUCAULT, M. [1971], "Nietzsche, la genealogía y la historia." En: *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978, a) p. 22; b) p. 12.
- [1975-1976], *Defender la sociedad*. Clase del 28/1/1976, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, p. 68.
- FREUD, S. [1893-1895], *Estudios sobre la histeria*, Amorrortu Editores, vol. II, p. 304.
- [1895], "El caso Emma." En: *Proyecto de psicología*, Amorrortu Editores, vol. I, Buenos Aires, 1979, a) p. 403; b) *ídem*.
- [1905], *El chiste y su relación con el inconsciente*, Amorrortu Editores, vol. VIII, Buenos Aires, 1979, p. 138.
- [1910], "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci", Amorrortu Editores, vol. XI, Buenos Aires, 1979, p. 78.
- [1914], *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, Amorrortu Editores, vol. XIV, Buenos Aires, 1979, p. 61.
- [1915], *Lo inconsciente*, Amorrortu Editores, vol. XIV, Buenos Aires, 1979, p. 185.
- [1918], "Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica". Amorrortu Editores, vol. XVII, Buenos Aires, 1979, pp. 156-157.
- [1919], "Pegan a un niño", Amorrortu Editores, vol. XVII, Buenos Aires, 1979, p. 181.
- [1920a], *Más allá del principio de placer*, Amorrortu Editores, vol. XVIII, Buenos Aires, 1979, p. 36.
- [1920b], "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", Amorrortu Editores, vol. XVIII, Buenos Aires, 1979, pp. 160-161.
- [1921], *Psicología de las masas y análisis del yo*, Amorrortu Editores, vol. XVIII, Buenos Aires, 1979, a) p. 68; b) p. 122.
- [1923], *El yo y el ello*, Amorrortu Editores, vol. XIX, Buenos Aires, 1979, p. 31.
- HOBBSAWM, E. [1979], "Partidismo." En: *Sobre la historia*, Crítica (Grijalbo), Barcelona, 1998, p. 139.
- *Ídem*, *La historia y el futuro*, 1981, p. 54.
- KAFKA, J., "L'individu traumatisé dans la société traumatisée." *Rev. Franc. Psychanal.* 1, 2000.

- KETTNER, M. [1999], "Das Konzept der Nachträglichkeit in Freud's Erinnerungstheorie." *Psyche* IV, 53, 1999. (Citado en Kafka, J. [2000]).
- LACAN, J. [1953], *Función y campo de la palabra*, Siglo XXI, México, 1980, a) p. 80; b) p. 81; c) p. 117; d) p. 80.
- [1954], "Respuesta al comentario de J. Hyppolite." *Escritos II*, Siglo XXI, 1980, p. 149.
- [1954-1955], Seminario II: *El yo en la teoría de Freud*. Clase del 22/6/1955, Paidós, Barcelona, 1984, p. 454.
- [1955-1956], Seminario III: *Las psicosis*. Clase del 14/12/1955, Paidós, Barcelona, 1985.
- [1957], "La instancia de la letra." En: *Escritos I*. Siglo XXI, México, 1971, p. 211.
- [1958], *La dirección de la cura*, Siglo XXI, México, 1980, p. 217, n. 3.
- [1964], Seminario XI: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Clase del 29/1/1964, Paidós, Buenos Aires, 1987, pp. 38 y 41.
- [1972-1973], Seminario XX: *Aún*. Clase del 16/1/1973, Paidós, Barcelona, 1985, p. 59.
- [1974], *Les non-dupes errent*. Clase del 19/2/1974 (inédito).
- LAPLANCHE, J. [1981], "El psicoanálisis: ¿historia o arqueología?" *Trabajo del psicoanálisis*, II, 5, 1983, p. 163.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1962], *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1990, a) p. 374; b) p. 357.
- PRIGOGINE, I. Y STENGERS, I. [1988], *Entre el tiempo y la eternidad*, Alianza, Buenos Aires, 1991, a) p. 53; b) p. 47.
- ROZICHNER, L., *La problemática del mal*, intervención en el panel de APA, septiembre de 2004.
- SARTRE, J.-P. [1967]., "J.-P. Sartre répond." *L'Arc*, 30. [Versión castellana en: *Sartre, el último metafísico*, Paidós, Buenos Aires, 1968.]