

La regrediencia: un concepto central para una epistemología específicamente psicoanalítica

Algunas reflexiones acerca de la verdad y la realidad, entre convicción y creencia¹

Christian Delourmel

Introducción

Poco a poco, ha emergido en la trayectoria de nuestro grupo de trabajo la necesidad de reflexionar sobre los elementos que podrían constituir una aportación específicamente psicoanalítica a la epistemología general. Nos ha parecido que las nociones de regrediencia y de *après-coup* definían dos problemáticas cuya elaboración podía apoyar este objetivo. Claude Smadja nos propondrá en febrero una reflexión sobre la noción de *après-coup*. Por mi parte, en esta sesión de enero les propongo trabajar sobre algunas reflexiones acerca de los temas de la verdad y de la realidad, una pareja nocional en la que la convicción es el anverso y la duda el reverso; ello nos permitirá profundizar en la problemática de la calidad regrediente del pensamiento teórico y su importancia en el proceso teorizante tanto en psicoanálisis como en las otras ciencias. Estas cuestiones han estado presentes de manera más o menos explícita en los debates que hemos mantenido en torno a las conferencias presentadas en nuestro grupo de trabajo desde hace cuatro años, tanto en las conferencias de Elsa Shmid-Kisikis consagradas a la analogía y las mías consagradas a la metáfora, como en las conferencias de Claude Smadja, Jean-Marcel Hamon, Sylvie Faure-Pragier y Eléana Mylona. Mi propósito hoy es el de retomar los hilos reflexivos que desplegamos entonces en relación con este objetivo que poco a poco ha ido tomando importancia a lo largo de estos cuatro años.²

Como les dije en diciembre, lo haré desarrollando unas reflexiones sobre las nociones de

verdad material y de verdad histórica, evocadas por Freud en *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1939), poniendo este texto en relación, claro está, con *Tótem y Tabú* (Freud, 1912-13), pero también con otros textos freudianos cuya escritura es contemporánea: *Análisis terminable e interminable* (Freud, 1937), *Un trastorno de la memoria en la Acrópolis* (Freud, 1936) y, sobre todo, *Construcciones en análisis* (Freud, 1937), cuya resonancia con el *Moisés* es a mi juicio la más importante. Como dice Marie Moscovici en el prefacio de la última edición de este libro (1986), el artículo de 1937 *Construcciones en análisis* acompaña al *Moisés* de manera esencial, tanto por la importancia de la construcción histórica audaz a la cual se entrega Freud, como por la fuerza de convicción que anima su reflexión. Una fuerza de convicción que solo puede compararse a la fuerza de la duda recurrente sobre la verdad de sus construcciones teóricas. Recuerdo brevemente que en *Construcciones en el análisis* (Freud, 1937), Freud constata que el retorno de un pasado precoz se hace a veces cortocircuitando la vía habitual (la de la rememoración bajo forma de recuerdo representado), actualizándose «por la repetición de reacciones que se remontan a edades tempranas», y a veces también en forma de *flash* casi alucinatorios. Esta constatación, que le llevó a tener en cuenta «la otra parte del trabajo, la acción del analista relegado (hasta aquí) a segundo plano», abrió todo un campo de cuestiones sobre los modos de acceso en análisis a este más allá de lo representacional, a una «memoria amnésica» (Green), una «memoria sin recuerdos» (Botella), cuya calidad traumática reside

en el hecho de que las huellas de esta época en que «el niño apenas sabía hablar», no se han podido constituir en huellas mnémicas, en recuerdo, y por eso no son representables ni rememorables. Este cambio en el enfoque de la realidad, que hasta aquí era examinada por Freud a través de un sistema de pensamiento dominado por la causalidad lineal, acababa con la idea de que la superación de la amnesia infantil era la primera finalidad del análisis, y abría un campo nuevo de reflexión sobre la importancia de la construcción y de la convicción en la interpretación. Construcción a la que la convicción confiere «un efecto de verdad que, desde el punto de vista terapéutico, tiene el mismo efecto que un recuerdo recuperado». Siguiendo este hilo reflexivo, Freud se pregunta por qué caminos la construcción propuesta por el analista se transforma en convicción en el paciente (Freud, 1937).

Si *Construcciones en análisis* (Freud, 1937), redactado varios meses después de *Análisis terminable e interminable* (Freud, 1937), introduce una apertura teórica tan considerable y constituye así un tercer giro en el pensamiento freudiano, se puede pensar que es en gran parte debido al trabajo psíquico intenso de Freud movilizad por la redacción del *Moisés*. Efectivamente, como dice Marie Moscovici (1986), la redacción de los tres ensayos que componen este libro, que se prolonga desde 1934 a 1938, es «una especie de epopeya interior» debido al modo de escribir de Freud hecho de «avances y retrocesos, de confesiones de ignorancia y de anuncios de certidumbres», modo que ilustra la búsqueda de una verdad que no «se construye sólo por acumulación de datos objetivos, ‘sólidos’ en el sentido habitual de las ciencias tradicionales, sino que se adquiere a través de conquistas sucesivas sobre la represión, incesantemente deshechas y vueltas a hacer».

Ciertamente, el objetivo explícito de Freud es continuar en *Moisés* el cuestionamiento sobre el origen de las religiones y la vida colectiva que ya había empezado en *Tótem y Tabú* (Freud, 1912-13) y en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1920-21). Y en este sentido, su redacción responde plenamente a un programa anunciado ya desde 1904 en *Psicopatología de la vida cotidiana*:

la concepción mitológica del mundo que anima hasta las religiones más modernas, no es otra cosa que una

psicología proyectada en el mundo exterior. El oscuro conocimiento (que no debe confundirse con el verdadero conocimiento) de los factores y los hechos psíquicos se refleja en la construcción de una realidad supra-sensible que la ciencia retransforma en una psicología del inconsciente. Podríamos asignarnos la tarea de descomponer, colocándonos en este punto de vista, los mitos relativos al paraíso y al pecado original, a Dios, al bien y el mal, a la inmortalidad, etcétera y de trasponer la metafísica en metapsicología.

Pero la redacción de este libro sobrepasa con mucho ese objetivo explícito. En efecto, en cumplimiento de la «epopeya interior», en la que Freud prosigue el cuestionamiento, recurrente en su obra, sobre la verdad y la realidad, siguen viviendo las incertidumbres de la cualidad regrediente de su propio proceso de pensamiento, de lo cual da testimonio la coexistencia paradójica de una convicción incesantemente afirmada al lado de una duda recurrente. La noción de convicción, que había experimentado en su obra un largo eclipse, reencuentra un nuevo vigor en *Construcciones en el análisis* (Freud, 1937). ¿No podríamos considerar que el retorno de esta noción en este artículo sería el indicio en el psiquismo de Freud de un momento de victoria de la convicción sobre la duda, es decir, de un momento de fortalecimiento de la calidad regrediente de su pensamiento, como resultado del trabajo psíquico intenso movilizad en él por la redacción del *Moisés*? Ese momento de fortalecimiento, ¿no habría permitido la emergencia en él de una apertura teórica más libre con respecto al sistema explicativo de causalidad lineal que infiltra su reflexión sobre la realidad desde el principio de su obra y cuyo último avatar reciente había sido la «roca de lo originario» con la que unos meses antes cerraba *Análisis terminable e interminable* (Freud, 1937)? Es por estas razones que me ha parecido que *Moisés y la religión monoteísta* (1939), obra que James Strachey calificaba de «no ortodoxa», de «extraña», de «anomalía», podía constituir, si se pone en perspectiva con otros textos contemporáneos de Freud, un apoyo interesante para lanzar en nuestro grupo la reflexión sobre la especificidad de una epistemología psicoanalítica en el seno de una epistemología general.

La implicación del «sujeto» en el proceso teórico

En el curso de la redacción de los tres ensayos que componen el *Moisés*, Freud llevó a cabo muchos comentarios sobre su trabajo en los que aparecían repetidamente los términos de verdad, duda o convicción, y esto tanto en su correspondencia con Arnold Zweig y Lou-Andreas Salomé, como en los comentarios preliminares del tercer ensayo «Moisés, su pueblo y el monoteísmo». Remito a la selección de estas cartas que Marie Moscovici hace en su prefacio (1986). Tanto la lectura de estos tres ensayos como estos comentarios, sobre los que volveré con mayor amplitud, testimonian la profundidad de la implicación del sujeto Freud y de su inconsciente en el desarrollo de su proceso teorizador. Ya en la redacción de *Tótem y Tabú* (1912-13), Freud no ignoraba las fuentes de donde sacaba su entusiasmo y su júbilo, «la más osada de las empresas en las que me he lanzado» como también escribirá a Jones: «es una orden que recibo de mis conexiones inconscientes». Freud aceptará la sugerencia de Jones según la cual «había vivido en su imaginación los hechos descritos en el libro, y que su exaltación tenía que ver con la excitación causada por el asesinato del padre y el hecho de comerlo». Y eso afirmando su convicción de estar describiendo un hecho real: «En el tiempo de *La interpretación de los sueños*, yo hablaba del deseo de matar al padre, ahora describo un hecho real; después de todo, hay un gran paso a franquear entre el deseo y el acto». En *Moisés y la religión monoteísta* (1939) reafirma con fuerza esta convicción.

Esta implicación del sujeto en la investigación científica, la movilización de estas «conexiones inconscientes» en el acto de pensamiento, es cuestionada en la famosa proposición de Popper según la cual «solo es verdadero lo falsable³». Como muestra bien André Green, esta restricción acaba en una verdadera fetichización de la verdad al restringir así la relación de la verdad únicamente a lo falso, mientras que el «diccionario, haciendo el censo de los antónimos de lo verdadero, añade a lo falso la ignorancia, la impostura, la infidelidad, la invención, la mentira, lo absurdo, el artificio, la alegoría, la broma, el embuste, el cuento, la herejía, la apariencia, la ficción, la imaginación, el sueño». Estas categorías a las cuales se unen estos

sustantivos, que implican el inconsciente, son excluidas de la oposición popperiana entre lo verdadero y falso. De manera que, como comenta André Green, «la falsificación más llamativa es la que pretendería encerrarnos en el par verdadero y falso». Esta trampa del pensamiento también ha sido denunciada por René Thom: «lo que limita lo verdadero no es lo falso, es lo insignificante», lo que Green apostilla diciendo que «así, lo exclusivo de la alternativa verdadero-falso se vuelve insignificante» (Green, 1984).

La negación del inconsciente que subyace a esta alternativa aboca a una fetichización de la verdad, reducción que se encuentra en la raíz de la desobjetivización ensalzada por toda una corriente científica contemporánea que amputa el pensamiento teórico de sus fuerzas vivas en nombre de una lógica científica que quiere ser rigurosa. En marzo o febrero pasado cité un ejemplo, ciertamente caricaturesco pero paradigmático y al parecer desgraciadamente mayoritario en los medios científicos. Se trata del neurobiólogo Robert Dantzer (1991), cuya adhesión acrítica al credo popperiano le conduce a afirmar, con toda tranquilidad y sin sombra de duda crítica sobre su radical desconocimiento del psicoanálisis, que «el psicoanálisis es a la psicología experimental [único enfoque científico válido para él, puesto que responde a la oposición de lo verdadero y lo falso], lo que la astrología es a la astronomía». Su libro *La ilusión psicósomática* (1991) refleja bien el prejuicio de esta corriente teórica manifestado de entrada, como dice Alain Fine «en una actitud poco trabajada, caricatural, impregnada de la altivez, de la omnipotencia de ciertos biólogos, que según procedimientos expeditivos, denuncian todo enfoque que tenga en cuenta al psiquismo humano, sobre todo el psicoanálisis, como confuso, incluso impregnado de misticismo» (Fine, 1992: p. 207).

Esta pobreza de la reflexión epistemológica engendrada por la voluntad de excluir al sujeto de su proceso de pensamiento ha sido denunciada por Gabriel Gachelin cuando fustiga este «muy débil esfuerzo de un gran número de biólogos por identificar, separar y elaborar los componentes de naturaleza ideológica que contiene la reverencia a las ciencias biológicas, lo cual no solo tiene consecuencias implícitas en otros campos de conocimiento, sino, también consecuencias en el

seno mismo de la biología» (Gachelin, 1984: p. 48). Según este autor, ese estado de cosas sería el resultado del proceso de desobjetivación de los investigadores que, según él, caracteriza el discurso científico actual:

la redacción de un texto científico se hace según modos admitidos, convencionales, de presentación de la información científica excluyendo a la persona del narrador y su historicidad. Todo ocurre como si el autor no estuviese implicado como sujeto de su discurso; el científico que habla de ciencia se ha transformado en el representante enmascarado de una comunidad científica, en el portavoz de un discurso anónimo [...]. En biología contemporánea, la teoría se encuentra esencialmente ausente, pero en cambio, el saber es considerable.

Sin embargo, prosigue:

se trata de un saber impersonal, anónimo y acumulativo, donde domina la primacía del hecho sobre su interpretación. No se sabe quién habla, o más bien esta pregunta no tiene sentido. Esta asepsia del lenguaje tiene como resultado que lo esencial de la literatura científica lleva tan poca huella de sus autores que está escrita en un verdadero lenguaje críptico: desaparición de la dimensión creadora, subordinación a la producción de los hechos.

Por eso Gachelin se muestra pesimista ante la pregunta «¿puede uno convertirse en sujeto de un discurso científico?». Según él «en la estructura de la comunicación científica están las huellas de un esfuerzo pertinaz por evacuar la participación subjetiva del que crea o presenta la información científica. Al abrigo de esta fortaleza, el científico percibe mal o esconde sus subjetividades y filiaciones, separado de sí mismo y de sus deseos».

Por el contrario, añade «Los autores psicoanalíticos pueden verse sorprendidos por lo que revelan de sí mismos en sus afirmaciones, por lo que manifiestan de su historia y su individualidad» (Gachelin, 1984: p. 85-100).

Y Gachelin añade que una parte de «las dificultades que ha habido durante las tentativas de circulación de informaciones entre biólogos y psicoanalistas, cuestionando simultáneamente las dos posiciones» podría explicarse por esta oposición entre el discurso científico y el discurso psicoanalítico (Gachelin, 1984).

Verdad material y verdad histórica

El primer título que pensó Freud fue *Moisés, una novela histórica*, haciéndose eco, sin duda, de la noción de «novela familiar» que contiene «la verdad, pero no la verdad material sino la histórica», pero abandonó ese título en favor de *Moisés y la religión monoteísta*, donde avanzaba una construcción cuyo fin era el de mostrar la analogía entre ciertas formaciones como la religión y las tradiciones con los sueños y los delirios. ¿Por qué lo abandonó? Quizá, como sugiere Marie Moscovici (1986), porque aquél primer título era para Freud un equivalente de *Construcciones en el análisis* (y a partir de 1937, fecha de la redacción de este trabajo, el término «novela» ya no tenía cabida, empeñado como estaba Freud en que el *Moisés* perteneciera de pleno derecho a la «ciencia analítica» con el mismo rango que otros textos).

Sea como fuere, esta oposición entre dos posiciones epistemológicas señalada por Gachelin (1984) es denunciada por Freud mismo en *Moisés*. Es el caso, por ejemplo, de sus comentarios sobre las críticas de los etnólogos a la teoría totémica de Robertson Smith, teoría que había combinado con la hipótesis darwiniana de la horda primitiva para lanzar su hipótesis sobre el origen de la culpabilidad humana originada por el asesinato del padre primitivo, «este crimen mayor y tan originario de la humanidad como del individuo». Evocando la tesis de la comida totémica de Robertson Smith, que «constituía la repetición solemne del parricidio por el cual había comenzado el orden social, las leyes morales y la religión», Freud añade:

Aún hoy hago mía esta reconstrucción. He oído numerosos reproches por no haber modificado mis opiniones en las ediciones posteriores del libro (*Tótem y Tabú*). ¿No habían sido rechazadas las tesis de Robertson Smith por etnólogos más recientes y no se habían propuesto teorías en parte diferentes? Contestaría que no ignoro estos pretendidos progresos, pero ante todo, no soy etnólogo, soy psicoanalista. Tenía el derecho de extraer de la literatura etnológica aquello que podía utilizar para el trabajo analítico. Los trabajos del genial Robertson me han proporcionado preciosos puntos de contacto con el material psicológico del análisis e indicaciones para su uso.

Puntos de contacto de los que oímos la resonancia profunda de *Construcciones en el análisis en Moisés* cuando escribe en este último: «los psicoanálisis de individuos particulares nos han enseñado que sus impresiones más antiguas, recibidas en un tiempo en que el niño aún no estaba en disposición de hablar, exteriorizan en cualquier momento efectos de carácter compulsivo, sin ser ellas mismas rememoradas conscientemente». O más aún, «Lo que los niños de dos años han vivido sin entenderlo, jamás podrán recordarlo fuera de sus sueños. Pero más adelante irrumpirá en sus vidas con impulsos apremiantes; esto orienta sus actos». Y también cuando añade: «Esperamos descubrir en este dominio una analogía con el estado que nos gustaría atribuir a la tradición en la vida psíquica del pueblo». Y también:

nos sentimos autorizados a hacer la misma hipótesis en cuanto a las primeras experiencias que fueron vividas por la humanidad entera. Uno de estos efectos sería la aparición de la idea de un gran dios único, idea que debe considerarse como un recuerdo, ciertamente deformado, pero totalmente justificado. Tal idea tiene un carácter compulsivo, tiene que ser creída. En la medida en que está deformada tenemos el derecho a calificarla como ilusión; en la medida en que trae consigo el retorno de lo pasado tenemos que llamarla verdad. El delirio en el sentido psiquiátrico contiene también una parcela de verdad y la convicción del enfermo parte de esta verdad para pasar a su envoltura de delirio (Freud, 1939).

Siguiendo estas reflexiones, Freud reconoce una parte de verdad a los creyentes piadosos en los que «La solución contiene la verdad, sin embargo no la verdad material sino la verdad histórica». Y añade: «pero nos arrogamos el derecho de corregir una cierta deformación experimentada en el momento de su retorno. Es decir, no creemos que exista hoy en día un gran dios único, pero sí que en los tiempos primitivos existió una persona única que debió parecer gigantesca y que, elevada después al rango de divinidad, ha vuelto a los humanos en el recuerdo» (Freud, 1939).

Como puede apreciarse, la verdad histórica de la cual habla Freud en este contexto es muy diferente de la verdad de la que hablan los historiadores.

Como precisa efectivamente André Green, «La verdad histórica según Freud se refiere al desarrollo ontogénico y designa lo que se tuvo como verdadero, con el coeficiente de creencia propio a estos estados, durante ciertos periodos de la vida infantil del sujeto» (1984). El comentario de Freud según el cual «la verdad solo se consigue a través de sus deformaciones» tomó toda su densidad en relación con esta aproximación de la verdad histórica. Para apoyar su argumentación con respecto a esta concepción de la verdad, Freud no duda en apelar a los poetas ya que, como dice en una carta a Arnold Zweig (citada por Marie Moscovici, 1986): «nos aproximamos al problema de la libertad del poeta frente a la realidad histórica. Allí donde en la historia y la biografía se abre una laguna irremediable, el poeta puede entrar e intentar adivinar cómo pasaron las cosas. El poeta puede soslayar la historia cuando, incluso conocida, se encuentra demasiado alejada y ajena al saber general». Y así Freud apela a Hoffmann para sostener su idea de la «fuerte influencia de tipo obsesivo que proviene de las impresiones que afectan al niño en una época en que debemos considerar que su aparato psíquico no es aún apto para acogerlas». Y prosigue:

recordamos de buen grado que un escritor lleno de imaginación ha anticipado, con el atrevimiento que se concede a los poetas, el inquietante descubrimiento que hemos hecho. E. T. A. Hoffmann tenía la costumbre de extraer las numerosas figuras que se ponían a su disposición para sus creaciones literarias de las imágenes e impresiones recogidas en el curso de un viaje de varias semanas en silla de posta cuando no era más que un niño de pecho.

Afortunadamente, no todos los científicos contemporáneos son como Robert Dantzer (1991), alienados por la voluntad de excluirse en tanto que sujeto de su producción teórica. Algunos no temen explicar el alcance y la fecundidad de la intuición en ciertos descubrimientos científicos y apelar como Freud a los poetas para argumentar sus palabras. Jean-Marc Lévy-Leblond (2004), por ejemplo, cita extensamente palabras de Salvador Dalí extraídas de un texto escrito de 1935 y publicado en la revista *Le minotaure*, n.º 6, cuyo título es «Apariciones aerodinámicas de los seres-objetos» para

argumentar su reflexión epistemológica sobre la física cuántica. Otro ejemplo: acabo de leer de la pluma del astrofísico Jean-Pierre Luminet (2002) que conceptos muy recientes en astrofísica ya habían sido imaginados en el siglo XIX por Edgar Allan Poe en un libro tan sorprendente como el *Moisés*. Este libro, titulado *Eureka* (Poe, 1848) y cuyo subtítulo es «Ensayo sobre el universo material y espiritual» (libro, a decir verdad, bastante impenetrable), ha sido objeto de muchos comentarios, uno de los cuales es la crítica psicoanalítica de Marie Bonaparte. Algunos de estos comentarios son elogiosos: para Paul Valéry, por ejemplo, Edgar Allan Poe es un «poeta del conocimiento» y *Eureka* una «epopeya del saber» (el mismo término que emplea Marie Moscovici [1986] para el *Moisés*, al que califica como «epopeya interior»). Un profesor de astronomía de la Universidad de Pensilvania, Charles P. Olivier, había comentado en 1941 *Eureka* en términos que podrían aplicarse al *Moisés*: «Jamás habríamos podido esperar que alguien hubiera propuesto hace cien años una teoría del universo que fuera aceptable hoy en día. Pero aún con sus defectos, *Eureka* es la prueba de que su autor tenía una viva inteligencia y una gran capacidad de presentación de sus ideas. Debe reconocerse el pleno vigor mental de su autor sin suscribir necesariamente sus conclusiones». No deja de producir una cierta perplejidad que en 2002 un astrofísico pueda referirse a este libro e identificar en él ideas portadoras de una intuición que parecen poder entrar en conexión con conceptos de la astrofísica más reciente, intuición que refleja el profundo compromiso de todo el ser del autor de *Eureka* con sus implicaciones conscientes e inconscientes, vitales. Se puede ver la medida de ese compromiso tanto en el siguiente comentario de Edgar Allan Poe: «no tengo deseo de vivir más, puesto que he hecho *Eureka*. No podría conseguir nada más», como en las palabras que encabezan ese libro, que Poe consideró no como una tentativa de establecer una nueva teoría física, sino como una novela, un poema y que traigo aquí porque dan que pensar en esta cuestión de la verdad:

A aquellos, tan raros, que me aman y que yo amo; a los que sienten y no a los que piensan; a los soñadores y a los que han puesto su fe tanto en los sueños como

en las realidades, ofrezco este libro de verdades, no especialmente por su carácter verdadero, sino a causa de la Belleza que abunda en su Verdad y que confirma su carácter verídico. A estos les presento esta composición simplemente como un objeto artístico, digamos como una novela o, si mi pretensión no se juzga demasiado elevada, como un poema. Lo que adelanto aquí es verdadero, por lo tanto no puede morir; pero si, por cualquier accidente hoy en día se encontrara aplastado y a punto de morir, resucitará en la vida eterna. (Poe, 1848)

Como Freud para el *Moisés*, Edgar Allan Poe también tuvo sus detractores para el *Eureka*. He aquí lo que respondió a un estudiante de teología que le acusaba de atacar los métodos de Aristóteles y de Bacon al glorificar en su libro lo que Poe llama «el noble arte de conjeturar» para acercarse a la verdad:

no existe certeza absoluta, ninguna filosofía es tan profunda como se imagina y ninguna tiene el derecho de burlarse de este método en apariencia imaginativo que se llama intuición (por el cual el gran Kepler encontró sus famosas leyes), puesto que la intuición no es más, en resumidas cuentas, que la convicción que nace de inducciones o deducciones cuyo paso ha sido tan misterioso que ha escapado a nuestra conciencia, se ha sustraído a nuestra razón, o ha desafiado nuestra potencia de expresión.

Esta respuesta recuerda la de Freud a las críticas de los etnólogos que cité anteriormente. Asimismo, recuerdo que Edgar Allan Poe llevó a cabo toda su vida una reflexión sobre la dialéctica de lo real y del sueño y sobre el valor revelador del sueño, reflexión que esbozó en un poema titulado «Sueños» (1848). Sin duda, este autor tan creativo tuvo la intuición de que, como dice André Green (1984), «es sobre todo en el sueño y las otras formaciones del inconsciente comunes a todos los hombres, donde hay que buscar el paradigma mayor del criterio de verdad, la potencia de convicción que refleja la presencia de procesos inconscientes en juego en el poder de la verdad».⁴

Realidad, convicción y duda

Los términos de convicción y duda son omnipresentes tanto en sus cartas a Zweig y a Lou Andréas Salomé como en los comentarios

preliminares del tercer ensayo o el texto en sí. Y, por ejemplo, así empieza la cuarta parte del segundo ensayo:

Llegado a este punto, espero un reproche: todo este edificio de conjeturas, se dirá [se trata de su hipótesis de hacer de Moisés un egipcio que habría vivido en la época de Akhenaton] ha sido propuesto con demasiada seguridad mientras que el material no lo fundamenta. En mi opinión, tal reproche no está justificado. Ya he subrayado en la introducción el elemento de duda (que comportan estos análisis), se podría decir que ya lo he puesto de manifiesto; puedo, pues, ahorrarme el volver a ello en cada párrafo.

Una duda cuya intensidad culminará hasta extenderse a toda su obra en el momento de la redacción de la tercera parte del *Moisés*. En el «Comentario preliminar II» de esta parte del libro, evocando sus «dificultades interiores» en su redacción, Freud escribe: «Ahora como entonces, me siento poco seguro frente a mi propio trabajo, deploro no tener conciencia de la unidad y de la mutua pertenencia que deben existir entre el autor y su obra» (1939). Pero a estas dudas opondrá la convicción de describir un hecho real. Algunas líneas más adelante continúa de la forma siguiente: «No es que no esté convencido de la exactitud de mi conclusión. Esta convicción ya la adquirí hace un cuarto de siglo cuando escribía *Tótem y Tabú* y desde entonces, no ha hecho más que fortalecerse» (1939). Esta coexistencia paradójica de una convicción reafirmada sin cesar y de una duda constante hace de *Moisés*, como dice Marie Moscovici, «el libro de la duda más íntimamente metodológica a la vez que de la mayor audacia teórica» (1986).

Se trata, sin duda, de la autopercepción de un momento de eclipse de la calidad regrediente de su pensamiento y en su carta a Romain Rolland en 1937, después de haberle expresado su admiración por su amor a la verdad, escribe: «mi producción está mermada. Lo que puedo ofrecerle no es más que el don de un hombre empobrecido, que ha conocido antaño ‘días mejores’». Pero como sabemos, este momento de eclipse se seguirá de un relanzamiento de su capacidad autoanalítica de lo que da testimonio el autoanálisis de su *Trastorno de memoria en la Acrópolis* (Freud, 1936) acaecido cuarenta años

antes y que solo ahora puede realizar; autoanálisis que remite al padre. Y se puede pensar que la posibilidad de iniciar, en el *après-coup*, el autoanálisis de este incidente se debe también en gran parte al trabajo realizado primero en *Tótem y Tabú* (Freud, 1912-13) y después en *Moisés*, centrado en el parricidio. También contribuyó, sin duda, la salida al impasse de la conceptualización de la «roca de lo originario» que cerraba *Análisis terminable e interminable* (Freud, 1937) que, embrollado en las redes de una causalidad lineal biológica, se abría a una perspectiva procesual de la cuestión de los orígenes en *Construcciones en el análisis* (Freud, 1937). En este texto, como decía anteriormente, el lugar que toma el retorno de la noción de convicción testimonia probablemente el refuerzo de la calidad regrediente de su pensamiento, cuyo eclipse se reflejaba en la importancia de la duda de la que habla en el «Comentario preliminar II» de la tercera parte del *Moisés*, duda que se extiende en aquel momento a toda su obra. Pero, ¿podríamos decir que su convicción de estar en lo cierto refleja exclusivamente la autopercepción de una reactivación de la funcionalidad de la vía regrediente? Efectivamente, esta convicción sigue siendo tributaria de su dependencia a su concepción filogenética que responde a un sistema de pensamiento causal lineal.

Sea como fuere, es esta coexistencia paradójica de duda y de convicción, sístole y diástole del pensamiento creador, lo que da testimonio, me parece, de la calidad del pensamiento teórico de Freud y de su audacia. Paradójicamente, una convicción absoluta, una ausencia total de duda, como en el caso de los sistemas de explicación general cuyo efecto de claridad y de certidumbre absolutas dan tanta satisfacción (de la misma forma como ocurre en el delirio) sería, como en la duda más profunda, el síntoma de una supresión de la calidad regrediente del pensamiento. La convicción de Dantzer (1991) de estar en lo cierto junto a la ausencia total de duda sobre lo bien fundado de sus palabras, hace pensar en la convicción absoluta de los «creyentes piadosos» de los cuales habla Freud en *Moisés*, que piensan detentar la verdad eterna y cuya certeza absoluta reposa «sobre un presupuesto optimista e idealista». Así que, como comenta justamente Freud,

no ha sido posible establecer que el intelecto humano poseyera una intuición particularmente fina de la verdad ni que la vida psíquica humana muestre una aptitud especial para reconocer la verdad. Al contrario, hemos aprendido por nuestra experiencia que el intelecto se equivoca muy fácilmente sin que nos demos cuenta y que no hay nada que creamos más fácilmente que aquello que sale al encuentro de nuestras ilusiones basadas en deseos, sin consideración por la verdad (Freud, 1939).

Y, como también dice Freud con humor, no es porque avancemos cantando en la noche que por ello esta se hace más clara.

¿No sería la eliminación duradera de la calidad regrediente lo que calificaría el pensamiento científico que se limita al dilema popperiano para aprehender lo verdadero? Esta forma de pensamiento, denunciada por Gachelin (1984), evoca el pensamiento operatorio descrito por los psicopatólogos al que Claude Smadja (2001) califica de pensamiento delirante. Privado de su calidad regrediente, esta forma de pensamiento operaría solo en la vía progrediente, como la alucinación psicótica, que según la hipótesis de los Botella, resulta de una pulverización de la vía regrediente y de lo alucinatorio, al contrario de la alucinación del sueño que resulta de un trabajo que opera sobre la vía regrediente y por lo tanto confirma la funcionalidad de esta vía psíquica.

La Realidad...

El tema de la realidad está presente en Freud desde el *Proyecto* con la cuestión de los índices de realidad. Sin embargo, habrá que esperar a *Construcciones en el análisis* (1937) para que Freud se libere de la necesidad de referir el «coeficiente de creencia» al acontecimiento, que es la manera como Freud persigue la realidad, tanto en la prehistoria individual como en la prehistoria de la humanidad: «los precipitados psíquicos de estos tiempos primitivos (asesinato y devoración del padre de la horda primitiva) se han convertido en patrimonio hereditario, algo que sólo debe despertarse en cada nueva generación y no se tiene que adquirir; esta experiencia ha dejado ciertas huellas, comparables a una tradición, en el alma humana». Quiero recordar aquí su cuestionamiento sobre la escena del coito

parental del cual el joven Serguei habría sido testigo a la edad «apenas creíble» de dieciocho meses. Como señala con justicia Roger Perron, Freud «necesita que los recuerdos sobre los que trabaja el análisis se basen en hechos reales; para él, se trata de la existencia misma del psicoanálisis» (Perron, 2007). Y puede ser que también de su propia existencia, para apoyar «esta certeza, para luchar tanto contra sus dudas... como con las de su paciente». Y prosigue Roger Perron: «parece que esta cura haya sido un combate para afirmar la verdad histórica de la escena primaria a los dieciocho meses, no sólo en Freud sino también en su paciente» (Perron, 2007). Roger Perron recuerda las palabras de Serguei Pankeiev a la periodista Karin Obholzer: «Freud lo lleva todo a la escena primaria que deduce del sueño... es, como mínimo, rebuscado... mire, todas esas construcciones, habría que ponerlas en duda. ¿Usted cree [subrayado mío] todas estas construcciones de los psicoanalistas?». Estas declaraciones hechas sesenta años después de su cura por el hombre de los lobos seguramente habrían encantado a Popper, pero esta duda en el hombre de los lobos da testimonio sobre todo de la supresión duradera de la calidad regrediente del pensamiento, es decir, del fracaso de su cura. Efectivamente, como se pregunta Roger Perron sobre esta cuestión de la verdad desde el punto de vista de la cura analítica:

Al final de un análisis razonablemente exitoso, analista y paciente llegan a una historia personal bien diferente de la que aporta el paciente al principio. ¿Cuáles son las realidades, las verdades así construidas durante la cura? ¿Cuando paciente y analista llegan a un acuerdo sobre una reformulación de la historia personal, estarían autorizados a pensar que ahora es la verdadera historia? Más aún, ¿tiene todavía sentido la verdad de la historia? (Perron, 2007).

Estos comentarios conducen a preguntarse por el fracaso de la cura del hombre de los lobos respecto a la contratransferencia de Freud y también la parte que tuvo en este fracaso una cierta supresión en Freud de su calidad regrediente de escucha durante el transcurso de esta cura, a pesar del extraordinario trabajo de construcción al cual se entregó en este análisis.

La búsqueda compulsiva de Freud de un acontecimiento real para dar cuenta de la fantasía de

escena primitiva, así como del fantasma de castración o de parricidio y la «roca de lo originario» de *Análisis terminable e interminable* (1937), serían la manifestación, a nivel de su proceso teorizante, de las incertidumbres de su funcionamiento regrediente, cuyos movimientos de supresión reforzarían en él la necesidad de encontrar una explicación basada en la causalidad lineal, mientras que solo el contacto íntimo con lo pulsional en uno mismo, en su vectorización psíquica, es capaz de suscitar una tal convicción de realidad. Solo la eficiencia sobre su psiquismo de la figuración dramatizada de «este crimen mayor», que hace «presente en su interior» este «cumplimiento mocional sin mediación, sin cualidad psíquica, sin huellas mnémicas, que no pertenece ni a lo representable ni a lo reprimible, ni a lo perceptible» que es el «parricidio originario» (Sara Botella, 2005), puede dar cuenta de esta afirmación inquebrantable de Freud de «describir un hecho real». Remito a la fecunda hipótesis de Sara Botella que avanza un modelo metapsicológico del parricidio, postulando que Freud habría situado en los orígenes de la humanidad lo que de hecho se encuentra en los orígenes de la pulsión. Remito también a mi trabajo reciente *El encuadre y su simbolización respecto al principio paterno* (Delourmel, 2007) en el que desarrollo todas estas cuestiones, elaborando esta concepción procesual del parricidio originario respecto al principio de parentalidad desarrollado por André Green. Así mismo, remito también a los trabajos de Pragier (2007) sobre las estructuras disipativas que nos proporcionan un modelo para pensar la filogénesis. Pero por hoy, para quedarnos cerca de esta cuestión de la convicción, la verdad y la calidad regrediente del pensamiento, me voy a contentar con recordar brevemente la profundización metapsicológica aportada por los Botella a estas nociones en relación con la noción de Green de «prueba de realidad» (Green, 1984).

Convicción, alucinatorio y regredencia en los Botella

Sus trabajos aportan un esclarecimiento nuevo y profundo de esta cuestión de la convicción y de la duda, lo que tiene que ver con sus desarrollos sobre la regredencia, la figurabilidad y lo alucinatorio y

de los que me parece útil recordar aquí algunas cuestiones. Para ellos, el interés de *Construcciones en el análisis* (Freud, 1937) no reside tanto en la cuestión de la construcción como en la importancia de la convicción en la cura; el alcance revolucionario de *Construcciones* sería comparable al de *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900), y esto en la medida en que Freud «redescubre los efectos de intensidad de la figurabilidad que, cuando durante el día alcanza un cierto grado alucinatorio, suscita y se acompaña de un afecto, de un fuerte sentimiento de convicción, del sentimiento de una verdad inquebrantable». Las consecuencias sobre la cura analítica de esta hipótesis de Freud son considerables puesto que «desde el punto de vista de la eficacia de la cura, el acordarse en psicoanálisis sería tanto un asunto de convicción como de memoria». Y terminan con esta metáfora: «cada recuerdo infantil sería como una moneda de dos caras, en la cual la convicción sería el reverso y el contenido representacional el anverso» (Botella, 2007).

Para los Botella, la problemática de la convicción sería indisociable de la del pensamiento animista: «ya suceda bajo forma de teoría, de recuerdo o de simple intuición, la convicción está marcada por el pensamiento animista, es portadora a la vez de cualidades de afecto y de representación sin ser ni lo uno ni lo otro» (Botella, 2007). He aquí como definen el pensamiento animista: sería un pensamiento donde «representación, percepción y motricidad llegan a ser equivalentes en el resurgir del universo continuo, vivencia alucinatoria de continuidad que se proyecta en el espacio sensorial y se impone como la imagen del sueño, como el impacto de una percepción» (Botella, 2007). Definición que les conduce a esta deducción, en la que establecen un puente entre pensamiento animista, alucinatorio y convicción: «así la potencia alucinatoria del pensamiento animista, intrínseca a toda convicción» (Botella, 2007). Esta potencia alucinatoria del pensamiento animista sería lo que otorgaría el sentimiento de verdad a la teoría, tanto al recuerdo como a la simple intuición. Me parece útil en este punto, antes de proseguir, recordar también con brevedad lo que ellos entienden por alucinatorio:

es un estado de cualidad psíquica, definido como una capacidad regresiva del funcionamiento psíquico

próxima a la forma primitiva del aparato. Esta cualidad psíquica formaría parte constituyente del deseo inconsciente, una vía natural de expresión del inconsciente. Por su atemporalidad, lo alucinatorio pertenecería a la tendencia alucinatoria del deseo inconsciente y no —precisan— al inconsciente en sí, puesto que el inconsciente, al margen de sus derivados de los que forma parte lo alucinatorio, permanece desconocido (Botella, 2007).

Esta relación de lo alucinatorio con el inconsciente es importante desde el punto de vista de la cuestión de la verdad como veremos más adelante. Me parece interesante relacionar este punto de vista de los Botella con este comentario de Green donde evoca «el campo inmenso abierto en la problemática de la verdad por el choque del descubrimiento del inconsciente» (Green, 1984). Los desarrollos de los Botella sobre sus nociones de sexual primordial y de regrediencia permiten penetrar todavía con más amplitud en la metapsicología de las relaciones entre lo alucinatorio, convicción y verdad. Y aun aquí, no puedo ahorrarme el recordar lo que ellos entienden por sexual primordial, regrediencia, figurabilidad, y hacerlo con respecto al principio de coherencia-convergencia, otra noción capital en su obra del que veremos más adelante cómo participa en esta problemática de lo verdadero.

En primer lugar, algunas palabras acerca de lo sexual primordial, cuya hipótesis les parece indispensable para clarificar la naturaleza procesual, la propiedad motional del impulso que caracteriza el deseo infantil. Esta hipótesis, que retoca sus reflexiones anteriores sobre el pensamiento anímico y alucinatorio, confiere un valor dinámico a la convicción:

Marcado por la naturaleza profunda de la fuerza del ello no dominado por el rol de la memoria, calificamos lo sexual primordial de impulso para indicar su valor animista, a la vez motriz y alucinatorio, su valor de alucinación motriz. Fuera de todo contenido, de todo continente, lo sexual primordial sería el deseo en tanto que cualidad alucinatoria, un movimiento tendente hacia el reencuentro del estado de cualidad alucinatoria (Botella, 2001).

Y, para diferenciarlo bien de lo sexual infantil, precisan:

lo sexual primordial no se transforma con el desarrollo del psiquismo sino que se multiplica, enriquece su tendencia alucinatoria sin fronteras, ahistórica, siendo su forma organizada los elementos propios de la sexualidad infantil (Botella, 2001).

El efecto de convicción, portador de un poder de verdad, suscitado por la activación de esta potencialidad que constituye la presencia de este sexual primordial en el corazón del deseo sexual infantil, residiría así en el hecho de constituir «una vía de expresión natural del inconsciente, caracterizado, como en el caso del pensamiento animista y alucinatorio, por la continuidad, la indistinción percepción-representación-alucinación» (Botella, 2001). Este efecto de convicción residiría también en el contrapunto de esta indistinción que representa el trabajo de prueba de realidad que «se ejerce en la doble convicción contradictoria del solo adentro, también afuera» (Botella, 2001). Y es que esta tendencia alucinatoria de lo sexual primordial, entregada a sí misma, se deslizaría hacia la indistinción, es decir, hacia una situación traumática, sin este poder de freno que confiere al psiquismo el trabajo de la prueba de realidad en el curso del cual el psiquismo establece y restablece permanentemente esta distinción representación-percepción necesaria para su funcionamiento. Para Green, esta adaptación a la realidad también tiene relaciones muy estrechas con el problema de la verdad, puesto que según él «nos vemos obligados a forjar el concepto de lo verdadero en función de la relación insostenible con la realidad» (Green, 1984). En continuidad con este comentario, propone la noción de prueba de la verdad contrapuesta a la de prueba de realidad, recordando en esta ocasión hasta qué punto esta relación con lo real es una de las mayores tareas del aparato psíquico. También era una de las preocupaciones de Freud desde el *Proyecto* a partir de la que explorará durante años los criterios que permiten fundar la realidad en el psiquismo. Green muestra cómo el abandono del modelo neurológico del *Proyecto* implica la renuncia de Freud a sus primeras hipótesis sobre los «indicios de cualidad, de realidad», y cómo esta renuncia le condujo a «un

desvió por el sueño, por sus propios sueños, que le permitieron sobrepasar sus indecisiones y llegar a la convicción de que estaba en lo cierto, a través de la exposición de una teoría general del psiquismo» (Green, 1984). Pero, se pregunta Green, ¿esta prueba de realidad sería un atributo del aparato psíquico dotándolo de entrada de una capacidad distintiva —lo que remitiría a la hipótesis de un yo-realidad desde el principio— o más bien se debe concebir una indistinción primitiva que exigiría un cierto trabajo para salir de ella? (Green, 1984). En esta segunda vía es en la que se han comprometido los Botella. Aquí solo puedo remitirles a la muy rigurosa teorización de su modelo teórico que nos permite entrar en la gran complejidad de lo procesual que se encuentra en juego en la prueba de realidad, de donde emerge el sentimiento de realidad, de verdad, de existencia, mediante el establecimiento de una convicción, o más bien de una doble convicción como resultado del dinamismo procesual movilizado. Puesto que, como ellos dicen

la convicción está en el corazón de la prueba de realidad, en el seno de la cual la negación del objeto en la percepción es simultánea a la convicción de su existencia en la representación y donde negación-convicción constituyen las dos caras de un mismo proceso. La prueba de realidad se ejerce en una doble convicción contradictoria: el objeto existe solo dentro - también fuera. De este trabajo psíquico surgirían los sentimientos de existir y de lo real (Botella, 2007).

Y el sentimiento de lo verdadero, podríamos añadir.

Reencontraríamos este trabajo del efecto de convicción y de verdad en la constitución de las teorías infantiles y los recuerdos encubridores: «Las teorías sexuales infantiles, resultantes del pensamiento animista y de los procesos secundarios, triunfan sobre la percepción traumática con la convicción de haber captado la verdad» (Botella, 2007). La convicción que acompaña a los recuerdos encubridores, «estos otros reveladores de la verdad», procedería, en aquello que les concierne, de la doble convicción contradictoria en juego en la prueba de realidad, saturada aún del modo alucinatorio que subyace al trabajo de figurabilidad de las teorías sexuales infantiles y de la indistinción representación-percepción-alucinación aún

dominante en la elaboración de esas teorías fantasmáticas. En efecto, los recuerdos encubridores

tienen en cuenta el principio de realidad en la medida en que permiten el retorno de la continuidad alucinatoria sin comprometer la discontinuidad representación-percepción. Por eso son fundamento de los sentimientos de presente como prolongación de un pasado hasta ahora inexistente. La verdad ya no reposa en un: es verdad, lo he visto, como en las teorías sexuales infantiles, sino en un: es verdad, me acuerdo (Botella, 2007).

Vemos hasta qué punto la emergencia del sentimiento de lo verdadero en este contexto de elaboración de los recuerdos encubridores es simultánea al nacimiento de la temporalidad. Los Botella, remitiendo la convicción tanto a la indistinción representación-percepción propia al inconsciente como al movimiento de emergencia de esta indistinción a través del trabajo de la prueba de la realidad, elevan la noción de convicción al rango de concepto, en el sentido definido por Green a propósito de la identificación, por ejemplo:

está allí [en la noción de identificación] el ejemplo más profundo de la manera cómo la misma noción toma sentidos diferentes, ciertamente opuestos, a medida que se desarrolla. Las diferenciaciones que sufre esta noción obligan a la significación precedente a tomar un sentido contrario al que tenía hasta entonces, aun conservando algo del sentido que la evolución le ha obligado a abandonar. Es esto lo que lo convierte en concepto. El valor de concepto, o más exactamente la manera en la cual se constituye este concepto, está ligada a la naturaleza del pensamiento psicoanalítico (Green, 1993).

Volveremos a encontrar este valor de concepto en los trabajos de los Botella cuando hablan de regredencia, lo que les permite «incluir bajo este término las nociones de vía regrediente, identidad de percepción, alucinatorio, calidad animista, nociones todas ellas que remiten al modo de funcionamiento del inconsciente». Este concepto de regredencia, que proponen en relación con su hipótesis de un principio de coherencia-convergencia, les permite articularlo con su noción de figurabilidad:

la regrediencia sería un estado de movimiento en devenir que permitiría incluir simultáneamente todos los elementos presentes en un momento dado, permitiendo en un mismo movimiento provocar innumerables vínculos nuevos, tejiendo así un cañamazo sobre el que el trabajo de figurabilidad borda las formas visibles con los hilos coloreados de la sexualidad infantil (Botella, 2001).

De ahí que la regrediencia y la figurabilidad representen «la vía real de la inteligibilidad de la sesión de análisis» (Botella, 2001), a través de la importancia que toma entonces la convicción, esos momentos de trabajo en doble en el curso de la sesión en los que el analizado a través de la transferencia y el analista en situación de regresión formal estarían en condiciones de organizar el modelo de la continuidad representación-percepción constitutivo del sistema inconsciente, pudiendo acceder los dos entonces a la convicción, la verdad, la realidad de los hechos psíquicos, y desembocar en el mismo resultado terapéutico que la rememoración (Botella, 2001).

Conclusión

Esto es lo que confiere a un auténtico pensamiento psicoanalítico la calidad de un «pensamiento clínico, este modo original y específico de racionalidad procedente de la experiencia práctica», como definió André Green (1990). Esta es la razón por la que las teorías analíticas que hablan al lector —puesto que «los escritos psicoanalíticos hablan o no hablan a sus lectores (Green, 1990)— son portadoras de esta cualidad y suscitan en él un efecto de convicción, de verdad. Aquí estamos, *in fine*, en el corazón de una cuestión que concierne de hecho a la actividad creadora en sí misma y, más allá del pensamiento psicoanalítico, al pensamiento científico y, de hecho, simplemente al pensamiento. Es por esta razón que también se podría decir que la figurabilidad y la regrediencia también son la vía real del acto creador cuyas múltiples modalidades de expresión —científica, literaria, pictórica, musical— nos hablan o no nos hablan. Y cuando nos hablan, revelan la participación del inconsciente del creador y la influencia en su producción del principio de convergencia-coherencia, es decir, cuando nos hacen compartir el sentimiento de

convicción, de verdad, de densidad, que subyace. A condición, claro está, de que también participe el inconsciente del lector, del oyente... cuya calidad regrediente del pensamiento condiciona la posibilidad de este encuentro.

Para terminar, voy a añadir un comentario de Mozart y un comentario de Beethoven sobre su actividad creadora, relatados por Jean y Brigitte Massin (1967, 1990) en sus obras sobre estos dos compositores, que revelan «la extraña proximidad» de autopercepción que Mozart y Beethoven tenían de su actividad psíquica en el proceso creador. Estos comentarios ilustran de manera sorprendente la intuición que tienen de una participación de su inconsciente en su actividad creadora y del papel que juega en ella el trabajo de figurabilidad, bajo la égida del principio de coherencia-convergencia. Mozart evoca en una carta a su amigo Johann-Friedrich Rochlitz el estado psíquico particular en el que nacen y se culminan en él las formas musicales en el origen de una obra. Lo hace en términos que dejan pensar que tiene la intuición de extraer su inspiración creadora de esa fuerza de coherencia análoga a la potencia unificadora del trabajo de figurabilidad puesto en juego en el sueño. Cito:

mi cerebro se entusiasma, sobre todo si no se me molesta. Crece, lo desarrollo más y más, siempre más claramente. Entonces la obra está terminada en mi cráneo, aparece en su totalidad, incluso si es un trozo largo, y puedo abarcar el todo de una sola ojeada como si fuese una pintura o una estatua. En mi imaginación, no oigo la obra en su transcurso, en su sucesión, sino que tengo el todo en su conjunto, podríamos decir. ¡Es un regalo! La invención, la elaboración, todo esto no se hace en mi interior más que como un sueño magnífico y grandioso, pero cuando llego a sobre-oír así la totalidad reunida, es el mejor momento. ¿Y cómo es que no lo olvido como un sueño? Puede ser el favor más grande por el que debería dar gracias al Creador (Massin, 1990).

A continuación veamos las palabras de Beethoven a su amigo el compositor Louis Schloesser:

Llevo en mi interior mis ideas durante tiempo, a menudo bastante tiempo antes de escribirlas. De ellas, me queda una memoria tan fiel que estoy

seguro de no olvidar jamás un tema concebido una vez, incluso años después. Cambio muchas cosas, rechazo y pruebo de nuevo todas las veces que haga falta hasta que esté satisfecho. Entonces es cuando empieza en mi cabeza la elaboración en longitud, altura y profundidad, y como tengo una neta conciencia de lo que quiero, la idea que fermenta en el fondo no me abandona jamás. Sube, crece, oigo y veo la imagen en todo su desarrollo, se levanta en mi mente como un alud y ya no me queda más que ponerla por escrito, lo que avanza muy de prisa si encuentro el tiempo, porque a menudo trabajo en varias cosas a la vez, pero estoy seguro de no enredarlas las unas con las otras. Me preguntarán de dónde saco mis ideas. No puedo contestar con certeza; surgen sin haber sido evocadas, inmediatamente o por etapas. Lo que las suscita son disposiciones de mente que se expresan mediante palabras en el poeta y que se expresan en mí mediante sonidos, resonando, zumbando, vociferando hasta que al final se hagan música en mi interior (Massin, 1967).

Terminaré con unas declaraciones del pianista Alfred Brendel que van en la misma dirección en lo que concierne al intérprete: «para tocar a Beethoven, es absolutamente necesario ser capaz de representarse una obra de manera geográfica, es decir, tener una vista panorámica de sus diferentes niveles dinámicos que se presentan ante el pianista como un paisaje con sus valles y sus cumbres» (Brendel, 1979).

No podemos evocar de manera más clara la importancia que tiene tanto para el creador como para el intérprete el poder «incluir simultáneamente todos los elementos presentes en un momento dado», es decir, la importancia de la cualidad regrediente de su pensamiento en el acto creador y la importancia del trabajo de figurabilidad para «provocar, en el mismo movimiento, innumerables vínculos nuevos». Desde este punto de vista del intérprete el acto de lectura es también un acto creador.

Christian Delourmel

[@] delourmel.christian@wanadoo.fr

Bibliografía

- BOTELLA, C. ET S. (2001). *La figurabilité*. Rapport au 61^{ème} Congrès P.L.F. Paris 2001, en *Revue française de Psychanalyse Spécial Congrès*, LXV. 2001.
- (2001). *La figurabilité psychique*. Editions In Press, 2007.
- BOTELLA, S. (2004). *Racines traumatiques du complexe d'Œdipe. Autour de l'Oeuvre d'André Green. Enjeux pour une psychanalyse contemporaine*. P.U.F., 2005.
- (2005). L'Œdipe du ça ou Œdipe sans complexe. *Revue Française de Psychanalyse*. 2005, 3.
- (2007). La naissance de la pulsion. *Revue Française de Psychanalyse*. 2007, 1.
- BRENDEL, A. (1979). *Réflexions faites*. Buchet-Chastel, 1979.
- DALI, S. (1935). Apariciones aerodinámicas de los seres-objetos. *Le minotaure*, núm. 6.
- DANTZER, R. (1991). *L'illusion psychosomatique*. Ed. Odile Jacob, 1991.
- DELOURMEL, C. (2007). *Le cadre et sa symbolisation en regard du principe paternel* (sous presse).
- FINE, A. (1992). «L'illusion psychosomatique» de Robert Dantzer. *Revue Française de Psychosomatique*, núm. 2, 199.
- FREUD, S. (1900). *L'interprétation des rêves*. París: P.U.F., 1967.
- (1912-13). *Totem et tabou*. Connaissance de l'Inconscient. París: Gallimard. 1993.
- (1920-22). *Psychologie des masses et analyse du moi*. O. C. Vol. XVI. París: P.U.F.
- (1928). *Dostoïevski et le parricide*. Résultats, idées, problèmes. Vol. II. París: P.U.F. 1985.
- (1936). *Un trouble de mémoire sur l'Acropole*. Résultats, idées, problèmes. Vol. II. París: P.U.F., 1985.
- (1937). *Constructions dans l'analyse*. Résultats, idées, problèmes. Vol. II. París: P.U.F., 1985.
- (1937). *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin*. Résultats, idées, problèmes. Vol. II. París: P.U.F., 1985.
- (1939). *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. París: Folio. Essais. Gallimard, 1986.
- GACHELIN, G. (1984). *Vie relationnelle et immunité*, Corps et histoire. IV^{èmes} Rencontres Psychanalytiques d'Aix-en-Provence, 1985. In Les Belles Lettes, Confluents psychanalytiques.
- (1995). *Modèles scientifiques, mode d'emploi*. Publié dans la R.F.P., 1, 1995, pp. 85-100.
- GREEN, A. (1984). *Entre réalité et vérité. Propédeutique*. Champ Vallon, 1995.
- (1990). *Penser l'épistémologie de la pratique*. Champ Vallon: Propédeutique. 1995.
- (1990). *Pour introduire la pensée clinique. La pensée clinique*. Ed. Odile Jacob, 2002.

- (1993). *Le travail du Négatif*. París: Editions de Minuit. Collection Critique, 1993.
- (2002). *La pensée clinique*. Ed. Odile Jacob, 2002.
- LEVY-LEBLOND, J.-M. (2004). *De la matière: relativiste, quantique, interactive*. Seuil: Traces écrites, 2006.
- LUMINET, J.-P. (2007). *Les poètes et l'univers*. Collection «espaces». Le cherche midi.
- MASSIN, J. et B. (1967). *Ludwig van Beethoven*, p. 406. Fayard.
- (1990). *Wolfgang Amadeus Mozart*, p. 474. Fayard.
- MOSCOVICI, M. (1986). *Préface de "L'homme Moïse et la religion monothéiste" de S. Freud*. París: Gallimard, Folio Essais, 1993.
- PERRON, R. (2000). *Épître aux enfants qui se cachent dans les grandes personnes*. P.U.F., 2000.
- (2003). *Passion des origines, Être et ne pas être*. Delachaux et Niestlé, 2003.
- (2007). *La passion des origines. Construction/reconstruction de l'histoire personnelle. Psychanalyse et psychose*. N°7. Théorie des origines. Centre de Psychanalyse et de Psychothérapie Evelyne et Jean Kestemberg.
- PERRON-BORELLI, M. (1991). *Sur la «trilogie» des fantasmes originaires*. R.F.P. 5. 1991.
- POE, E. A. (1848). *Eureka, ou essai sur l'univers matériel et spirituel*. Bouquins. Robert Laffon, 1989.
- (1848). *Rêves*. Bouquins. Robert Laffon, 1989.
- PRAGIER, G. et FAURE-PRAGIER, S. (1991). *Complétude des fantasmes originaires*. R.F.P. 5. 1991.
- (2007). *Repenser la psychanalyse avec les sciences*. Le fil rouge. P.U.F., 2007.
- SMADJA, C. (2001). *La vie opératoire*. Le fil rouge, P.U.F.
- SCHMID-KITSIKIS, E. (1996). *Le chemin plein d'embûches de la «vérité» en cure psychanalytique*. R.F.P. tome LX. Spécial Congrès, 1996.

Notas

- [1] Conferencia organizada por *Gradiva, Associació d'estudis Psicoanalítics*, en Barcelona, el 14 de junio de 2013.
- [2] Ver «Pensar las relaciones entre el psicoanálisis y las ciencias» de C. Delourmel en *Intercambios, papeles de psicoanálisis*, núm. 26, junio 2011. Barcelona: Associació Intercanvis, papers de psicoanàlisi.
- [3] Nota del traductor: «Una hipótesis es falsable si existe un enunciado observacional o un conjunto de enunciados observacionales lógicamente posibles que sean incompatibles con ella, esto es, que en caso de ser establecidos como verdaderos, falsarían la hipótesis» Chalmers, A. F. (1986) *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* pp. 61-62, (4ª. ed.). Madrid: Siglo XXI.
- [4] Nota del autor:

Una precisión: lo que condujo al astrofísico Jean-Pierre Luminet (2002) a evocar la «intuición adivinatoria» de Edgar Allan Poe en el *Eureka* no es ninguna referencia a una fantasía apocalíptica sino, como dije en mi intervención, una argumentación sobre la temporalidad que Poe desarrolla en su poema y que, al plantear hitos reflexivos, permite resolver la «paradoja de la oscuridad de la noche». Remito al prefacio del libro de Jean-Pierre Luminet *Les poètes et l'univers*, titulado «Le rêve et l'Univers». En este prefacio, después de haber recordado que durante mucho tiempo tuvo el cuidado de «separar con firmeza la creación científica de la creación artística» y «huir como de la peste de la mezcla de géneros», así como su aversión por una forma de «poesía astronómica generalmente didáctica y enojosa», Luminet evoca su descubrimiento de otra forma de poesía que, «nutriéndose de la mirada interrogativa del hombre sobre el universo, era una auténtica poesía filosófica», una poesía «científica». «Comprendí —añade— hasta qué punto mis primeras reticencias no eran sino el fruto de mi ignorancia. Había ignorado, subestimado, peor... despreciado esta forma de poesía 'científica'. Esta antología es el resultado de mi contrición» (pp. 7-8). Ya que, continúa, «existen poetas inspirados, en el sentido alto del término, por los temas del espacio, del tiempo, del cosmos, poetas que inventan el mundo, que por su intuición pueden unirse a la búsqueda del sabio e incluso anticiparla de manera sorprendente. A estos poetas los llamo soñadores del Universo. Su poesía quiere ser la representación más extensa y más intensa de esta «realidad constantemente viva, constantemente cambiante, con partes diversas que se mezclan íntimamente y que se penetran mutuamente» (H. Poincaré, p. 11). A propósito de esos soñadores del Universo, Luminet habla «de intuición adivinatoria» y añade: «¿por qué no podrían estar misteriosamente advertidos los poetas de ciertas verdades sobre el Universo de la misma manera que un científico del siglo XX?» (p. 12). Para él, Edgar Allan Poe sería uno de esos poetas soñadores del Universo: «Un ejemplo famoso de intuición adivinatoria es el de Poe. En un texto premonitorio de 1848 titulado *Eureka*, el poeta y escritor ha resuelto por primera vez un enigma científico, el de la oscuridad de la noche» (p. 12). Remito a la lectura del extracto de *Eureka* citado por Luminet en su libro, página 31. He aquí los comentarios de Luminet: «La oscuridad de la noche esconde un misterio que implica el cosmos entero, su extensión, su historia. Es la paradoja de la oscuridad de la noche. Durante mucho tiempo, los astrónomos han creído que el espacio era infinito, eterno y lleno uniformemente de astros. Pero entonces, en cualquier dirección en la que se observara, nuestra mirada debería acabar por toparse con una estrella allá a dónde se dirigiera. Dicho de otra

forma, el fondo del cielo debería ser como un tapiz radiante compuesto continuamente de estrellas, sin dejar ningún espacio para la oscuridad. ¿Por qué no es así? Esta cuestión, planteada desde el siglo XVII por el astrónomo alemán Kepler, provocó decenas de explicaciones y de modelos. Pero fue el poeta y escritor Edgar Allan Poe quien proporcionó la primera explicación satisfactoria. En *Eureka*, Poe nos dice que la oscuridad de la noche descansa sobre la *finitud del tiempo*. En efecto, la luz no se propaga más que a una velocidad finita. En un universo temporalmente finito, las estrellas no han existido siempre. No podemos recibir su luz más que si esta ha tenido tiempo de alcanzarnos, es decir, que si las estrellas que la han emitido se encuentran suficientemente cercanas. El cielo no es brillante uniformemente porque las estrellas (y no necesariamente el universo entero) no existen más que desde

hace un tiempo finito». Volviendo a Poe, Luminet concluye: «Tenemos ahí un ejemplo genial de las intuiciones que un poeta puede tener sobre la naturaleza del mundo. Al comprender cómo la oscuridad nocturna es rica en enseñanzas sobre la finitud temporal del mundo, Poe anticipa varios decenios de cosmología científica moderna y su famoso modelo del *Big Bang*. Los astrofísicos actuales admiten que el universo no existe más que desde hace unos miles de millones de años, si no como universo al menos en un estado tal que permite la existencia de estrellas. De manera que el cielo no es demasiado brillante. Emite una luz débil, imperceptible a nuestros ojos, pero que los radiotelescopios captaron en 1965; es el vestigio del deslumbrante fuego primitivo, enfriado por quince mil millones de años de viaje...» (p. 20).