

Estados de Ánimo del
Psicoanálisis.
Jacques Derrida.

Lo imposible más allá de la soberana crueldad.

Presentación a los Estados Generales del Psicoanálisis.

Edición Electrónica de www.philosophia.cl
/ Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

*Conferencia Pronunciada ante
Los Estados Generales del
Psicoanálisis, el 10 de julio de
2000, en París, en el Gran
Anfiteatro de la Sorbona.*

Sin coartada

Hilvanado o hilván, la extraña expresión “sin coartada” vuelve con insistencia en más de un lugar de esta conferencia pronunciada frente a los Estados Generales del Psicoanálisis en julio de 2000. Acompasa todo, hasta la conclusión: “Raramente hablamos de coartada, menos, sin alguna presunción de crimen. Ni de crimen sin una sospecha de crueldad”. Pasa por todas partes, desde la definición del psicoanálisis: “Pero «psicoanálisis» sería el nombre de eso que, sin coartada teológica ni de otra clase, se volcaría hacia lo que la crueldad psíquica tendría de más propio. El psicoanálisis, para mí, si me permiten esta otra confidencia, sería el otro nombre de «sin coartada». El reconocimiento de un «sin coartada». Si esto fuera posible”.

Entre todos estos “sin coartada”, inevitable, una pregunta: “...No evitaremos pues la pregunta: ¿cuál es hoy la crisis del psicoanálisis mundial? o incluso, o más bien, ¿cuál es la crisis de la globalización para el psicoanálisis? ¿Cuál es su crisis específica? ¿Es sólo, lo que no creo, una crisis, una crisis pasajera y superable, una *Krisis* de la razón psicoanalítica como razón, como ciencia europea o como humanidad europea (para hacer más que parodiar el título de Husserl)? ¿Es, pues, una dificultad decidible y que pide una decisión, un *krimein* que podría pasar también por una reactivación de los orígenes? Sólo entendemos estas preguntas si suponemos saber lo que es o quiere ser hoy, específicamente, en su singularidad irreductible, el psicoanálisis o la razón psicoanalítica, la humanidad del hombre psicoanalítico, hasta el derecho del hombre al psicoanálisis. ¿En qué criterios de reconocimiento confía? Y en cuanto a la crisis, ese saber sería el saber de lo que pone al psicoanálisis en crisis, sin duda, pero también de lo *que* la revolución psicoanalítica misma pone en crisis. Las dos cosas parecen además tan indisociables como dos fuerzas de resistencia: resistencia *al* psicoanálisis, resistencia autoinmunitaria *del* psicoanálisis tanto a su exterior como a sí mismo. Es en su poder de poner en crisis que el psicoanálisis está amenazado, y entra entonces en su propia crisis. Cuando es interrogado sobre lo que no funciona en una globalización que comenzó por lo menos después de la Primera Guerra Mundial, ni en ciertos proyectos de derecho internacional, ni en ciertos llamados al abandono de la soberanía, a la constitución de esa Sociedad de las Naciones que prefiguraba entonces las Naciones Unidas en su impotencia incluso para poner fin a la guerra y a los exterminios más crueles, y bien, es siempre alrededor de la palabra “crueldad” que la argumentación de Freud se hace más política y, en su lógica, más rigurosamente psicoanalítica. No es que el sentido de la palabra “crueldad” (*Grausamkeit*) sea claro sino que desempeña un papel operatorio indispensable, y es por eso que cargo sobre él el peso de la cuestión. Recurriendo más de una vez a esta palabra, Freud la reinscribe en una lógica psicoanalítica de pulsiones destructivas indisociables de la pulsión de muerte. Más de una vez hace alusión al “placer que se

obtiene de la agresión y la destrucción” (*Die Lust an der Aggression und Destruktion*), a las “innumerables crueldades de la historia” (*ungezählte Grausamkeiten der Geschichte*), a las “atrocidades de la historia” (*Greuelthaten der Geschichte*), a las “crueldades de la Santa Inquisición” (*Grausamkeiten der hl. Inquisition*). Recurriendo una vez más, como en *Más allá...*, a la palabra “especulación”, aquí asociada a la de “mitología”, él precisa que esta pulsión de muerte, que trabaja siempre por llevar otra vez la vida, por disgregación, a la materia no viviente, deviene pulsión de destrucción cuando es dirigida, con la ayuda de órganos particulares (y las armas pueden ser sus prótesis), hacia el exterior, hacia los “objetos”.

¿Acaso esta lógica puede, y si puede, cómo, inducir, si no fundar, una ética, un derecho y una política capaces de medirse, por un lado, con la revolución psicoanalítica de este siglo y, por otro, con los acontecimientos que constituyen una mutación cruel de la crueldad, una mutación técnica, científica, jurídica, económica, ética y política, y étnica y militar y terrorista y policíaca de este tiempo? Lo que queda por pensar *more psychanalytico* sería, pues, la mutación misma de la crueldad -o al menos las figuras históricas nuevas de una crueldad sin tiempo, tan vieja y sin duda más vieja que el hombre-. La revolución psicoanalítica, si hubo una., tiene un siglo, justo. Poco tiempo, mucho tiempo.

Lo que busqué pensar, si no conocer, a lo largo de este camino, es la posibilidad de un im-posible *más allá* de la pulsión de muerte, más allá de la pulsión de poder, más allá de la crueldad y de la soberanía, y un más allá *incondicional*. No soberano sino incondicional.

¿Este más allá (así pues, más allá del principio de placer) sería también una coartada?

¿*El sin coartada*, el “ninguna otra parte”, es aún posible? ¿De una vez por todas o más de una vez?

Primera digresión, en tono de confidencia. Si digo de repente, en dirección a ustedes pero sin destinatario identificable: “Sí, sufro cruelmente”, o aun: “Se los hace o se los deja cruelmente sufrir”, o incluso: “Ustedes *la* hacen o lo dejan cruelmente sufrir”, hasta: “Yo me hago o *me* dejo sufrir cruelmente”, bueno, estas variaciones gramaticales o semánticas, estas diferencias entre *hacer* sufrir, *dejar* sufrir, *dejar.. hacer*, etcétera, estos cambios de persona -podría haber otros, en singular o en plural, en masculino o en femenino, “nosotros”, “ustedes”, “él”, “ellos”, “ella(s)”-, estos pasajes a formas más reflejas (“yo *me* hago o *me* dejo sufrir cruelmente”, “tú *te* haces o *te* dejas sufrir cruelmente”, etcétera), todas estas modificaciones posibles dejan un adverbio intacto, una invariante que parece, de manera definitiva, calificar un sufrimiento, a saber, la crueldad: “cruelmente”.

A lo largo de estas frases, en todas estas posiciones, impasible, “cruelmente” no cambia. Como si entendiéramos el sentido de esta palabra. Fiándonos de este “como si”, hacemos *como si* nos pusiéramos de acuerdo sobre lo que quiere decir “cruel”. Ya sea que asignemos a la palabra *crueldad* su ascendencia latina, es decir, una tan necesaria historia de la sangre derramada (*cruor, crudus, crudelitas*), del crimen de sangre, de los lazos de sangre, o que la afiliemos a otras lenguas y a otras semánticas (*Crausamkeit*, por ejemplo, es la palabra de Freud), esta vez sin vínculo con el derramamiento de sangre, aunque para nombrar entonces el deseo de hacer o de hacerse sufrir *por* sufrir, incluso de torturar o de matar, de matarse o de torturarse torturando o matando, por tomar un placer psíquico en el mal por el mal, hasta *por* gozar del mal radical, en todos estos casos la crueldad sería difícil de *determinar* o de *delimitar*. Nietzsche, por ejemplo, reconoce allí la esencia artera de la vida: la crueldad sería sin término y sin término oponible, luego, sin fin y sin contrario. Pero para Freud, no obstante tan cerca de Nietzsche, como siempre, la crueldad sería tal vez sin término pero no sin término oponible; es decir, sin fin pero no sin contrario -y éste será uno de nuestros problemas-. Podemos detener la crueldad sangrienta (*cruor, crudus, crudelitas*), podemos poner fin al asesinato con arma blanca, con guillotina, en los teatros clásicos o modernos de la guerra sangrienta, pero según Nietzsche o Freud, una crueldad psíquica los suplirá siempre inventando nuevos recursos. Una crueldad psíquica seguiría siendo desde luego una crueldad de la psyché, un estado del alma,* por lo tanto de lo, vivo, pero una crueldad no sangrienta.

Tal crueldad, si la hay, y si fuera propiamente psíquica, ¿sería uno de los horizontes más adecuados al psicoanálisis? Este horizonte, ¿sería incluso reservado al psicoanálisis, como la profundidad sin fondo de lo que sólo él se habría consagrado a

* En francés *état de l'âme*: “estado del alma”, entendido “alma” en el sentido griego (psyché), es decir, como motor que mueve el cuerpo, hálito vital. Esta acepción de alma es la que maneja Derrida en el texto, como se verá a continuación. El título de la conferencia, *Etats d'âme de la psychanalyse* (*Estados de ánimo del psicoanálisis*), tiene por tanto en francés similaridad fonética con la expresión *état de l'âme*. [N. de la T]

tratar, el fondo último sobre el que un día apareció? De esta reflexión sobre la crueldad psíquica, es decir exangüe o no necesariamente sangrienta, sobre el placer agudo de la presencia del mal en el alma, no abusaré para recordar una historia judía: el psicoanalista que declaraba elegir esta disciplina terapéutica porque no soportaba ver sangre. No lo haré, aunque fuera para reabrir el debate en adelante canónico de un vínculo entre la universalidad potencial del psicoanálisis y la historia de la judeidad o del judaísmo. Preguntémosnos solamente si, sí o no, lo que se llama el psicoanálisis no abriría la única vía que permitiría, si no saber, si no pensar incluso, al menos interrogar lo que podría significar esta palabra extraña y familiar, “crueldad”, la peor crueldad, el sufrir por sufrir, el hacer-sufrir, el hacerse o dejar sufrir *por*, si puede decirse así, el placer del sufrimiento. Incluso si el psicoanálisis solo no nos permitiese aún saberlo, pensarlo, tratarlo -lo que yo estaría inclinado a creer-, en todo caso no podría proyectarse hacerlo sin él. Hipótesis sobre una hipótesis: si hay algo irreductible en la vida del ser vivo, en el alma, en la psyché (ya que no limito mi propósito a ese ser vivo que llamamos hombre, y dejo por lo tanto en suspenso la inmensa y temible pregunta, a mi entender abierta, de la animalidad en general, y de saber si el psicoanálisis es o no, de punta a punta, una antropología), y si eso irreductible en la vida del ser animado es la posibilidad de la crueldad (la pulsión, si quieren, del mal por el mal, de un sufrimiento que jugaría a gozar del sufrir, de un hacer -sufrir o de un hacerse sufrir, por placer), entonces ningún otro discurso -teológico, metafísico, genético, fiscalista, cognitivista, etcétera- sabría abrirse a esta hipótesis. Todos estarían hechos para reducirla, excluirla, privarla de sentido. El único discurso que podría hoy reivindicar el tema de la crueldad psíquica como propio sería el que se llama, desde hace un siglo más o menos, psicoanálisis. El psicoanálisis no sería quizá el único lenguaje posible ni tampoco el único tratamiento posible respecto de esa crueldad que no tendría término contrario, o sencillamente término. Pero “psicoanálisis” sería el nombre de eso que, sin coartada teológica ni de otra clase, se volcaría hacia lo que la crueldad psíquica tendría de más propio. El psicoanálisis, para mí, si me permiten esta otra confianza, sería el otro nombre del “sin alibi”.

El reconocimiento de un “sin coartada”. Si esto fuera posible. Sería, en todo caso, aquello sin lo cual no se puede encarar seriamente algo como una crueldad psíquica, por lo tanto, una especificidad psíquica, ni algo como la única relación concerniente a sí de esta crueldad, antes de todo saber, antes de toda teoría y de toda práctica, incluso antes de toda terapéutica. En todas partes donde una cuestión del sufrir por sufrir, del hacer o del dejar hacer el mal por el mal, en todos lados, en resumen, donde la cuestión del mal radical o de un mal peor que el mal radical ya no estuviera abandonada a la religión o a la metafísica, ningún otro saber estaría preparado para interesarse en algo como la crueldad -salvo lo que se llama el psicoanálisis-, cuyo nombre, en adelante asociado al mal, se volverá a su vez más indescifrable que nunca, más aún cuando sólo una revolución psicoanalítica estaría, en su proyecto mismo, en condiciones de dar cuenta de la sintaxis, de las conjugaciones, de las reflexiones y de las personas gramaticales que yo desplegaba para comenzar: gozar en hacer o en dejar sufrir, en hacerse o dejarse sufrir, a sí mismo, al otro como otro, al otro y a los otros consigo, conmigo, contigo, con él, ustedes, nosotros, ellos o ellas, etcétera. Me permitirán, en cuanto a esta crueldad, ahorrar ejemplos, aunque sea por

estos tiempos nuestros, los más inéditos y los más inventivos, los insostenibles y los imperdonables.

Después de esta ensimismada digresión, dejaré todavía en suspenso la última palabra de una pregunta posterior.

Esta pregunta no será: ¿hay pulsión de muerte (*Todestrieb*), es decir, y Freud la asocia regularmente, una pulsión *cruel* de destrucción o de aniquilamiento? O incluso: ¿hay también una crueldad inherente a la pulsión de poder o de dominio soberano (*Bemächtigung-strieb*) más allá de, o más acá de, los principios -por ejemplo, los principios de placer o de realidad? Mi pregunta será antes que nada y después de todo: ¿hay, para el pensamiento, para el pensamiento psicoanalítico futuro, un otro más allá, si se puede decir, un más allá que se sostenga más allá de esos *posibles* que siguen siendo *tanto* los principios de placer y de realidad como las pulsiones de muerte o de dominio soberano que parecen ejercerse siempre donde se manifiesta la crueldad? Dicho de otro modo, de muy distinto modo, ¿podemos pensar esto aparentemente imposible, pero imposible de otro modo, a saber, un más allá de la pulsión de muerte o de dominio soberano, por lo tanto el más allá de una crueldad, un más allá que no tendría nada que ver ni con las pulsiones ni con los principios? ¿Ni, por lo tanto, con todo el resto del discurso freudiano que se ordena en ellos, con su economía, su tópic, su metapsicología, y, sobre todo, con eso que Freud, así lo entenderemos, llama también su “mitología” de las pulsiones? El habla además de su “mitología” de las pulsiones evocando enseguida la hipótesis de una naturaleza igualmente “mitológica” del saber científico más duro, más positivo, la física teórica einsteiniana, por ejemplo. En cuanto a ese más allá del más allá, ¿es posible una respuesta decidible? Lo que llamaré estados de ánimo del psicoanálisis hoy, he aquí algo que da testimonio quizá en este sentido, finalmente, de cierta experiencia de lo indecidible. De un ordalía de lo indecidible.

Es nombrando el más allá del más allá del principio de placer, el más allá de la pulsión de muerte, el más allá de la pulsión de poder soberano, lo de otro modo imposible, lo otro imposible, que quisiera saludar a los Estados Generales del Psicoanálisis.

Para quien quiera saludar dignamente a los Estados Generales del Psicoanálisis, ¿de qué saludo* puede tratarse? ¿Hay una salvación para el psicoanálisis?

¿Por qué dar gracias a los Estados Generales del Psicoanálisis? ¿Y cómo agradecer a los amigos psicoanalistas que tuvieron la iniciativa histórica?

Trataré más tarde de razonar mi saludo. Pero antes de comenzar, suponiendo que comience alguna vez, debo, al fin y al cabo, y en vista del asunto de lo imposible que acabo de interrumpir, detener mi elección ante dos sustantivos comunes. Acaban de golpear a la puerta o de golpear simplemente, les respondemos sin poder todavía responder a esto; son pues los sustantivos *crueldad y soberanía*.

En el tiempo que me es gentilmente concedido, quisiera privilegiar dos formas, a mi entender mayores, de lo que *resiste*. Todavía hoy y por mucho tiempo. La crueldad rescate, la soberanía resiste. Una y otra, la una como la otra, resisten *al* psicoanálisis, sin duda, pero como el psicoanálisis se les resiste también a ellas, en el sentido justamente más

* En francés *salut*. Esta palabra tiene la doble acepción de “saludo y “salvación”. [N. de la T]

equivoco de esta palabra. Soberanía y crueldad, cosas muy oscuras, resisten de manera diferente pero resisten, la una como la otra, tanto afuera como adentro de “el” psicoanálisis. Entre el adentro y el afuera de lo que se define con un artículo definido, “el” psicoanálisis, la frontera soportará toda la carga, en particular la carga histórica, ética, jurídica o política -y por lo tanto el alcance mismo de nuestras preguntas-.

Crueldad, soberanía, resistencia: estoy lejos de estar seguro de saber algo, ni incluso de que se sepa en general, lo que estas palabras quieren decir, a pesar de su uso bastante corriente, en Freud y en el psicoanálisis en general. En el fondo, de manera no equívoca ahora, ¿qué significan *crueldad, soberanía, resistencia*? ¿Qué les hacemos significar? Y, sobre todo, ¿en qué esa cosa que se llama *el* psicoanálisis puede otorgar, incluso cambiar, el sentido de esta pregunta precedente? Esta es, en resumen, la preocupación que, en señal de reconocimiento, quisiera compartir con ustedes.

No tendré el tiempo ni los medios para elaborar aquí como haría falta las hipótesis de trabajo que quisiera mostrarles. Acepten, pues, que contrariamente a mi costumbre, y antes incluso de comenzar, dibuje de ellas desde el comienzo, sin vueltas y sin dobleces, sin demasiadas contorsiones, la silueta un poco espectral. No me conformaré con apoyarme sobre un concepto de *resistencia* que he trabajado en otra parte, formalizando particularmente los usos heterogéneos que de él propone Freud, e intentando así ponerlos en práctica para analizar dos resistencias en curso, *tanto* la resistencia al psicoanálisis, en el mundo, como la resistencia al mundo, en el interior de un psicoanálisis que resiste también a sí mismo, que se repliega para resistirse, si se puede decir, para inhibirse a sí mismo, de manera casi autoinmunitaria. Tratando de dar un paso más, me preguntaré si, hoy, aquí y ahora, la palabra y el concepto de *resistencia* siguen siendo todavía apropiados. ¿Representan el sostén más estratégico, más económico, para pensar lo que no funciona, lo que no funciona bien en el mundo a propósito y alrededor del psicoanálisis, contra él, tanto como lo que, respecto del mundo, no funciona, no funciona bien dentro del psicoanálisis, entre uno y otro, si se me permite? ¿Qué es lo que no funciona? ¿Qué es lo que no funciona bien? ¿Qué es lo que sufre y se queja? ¿Quién sufre de qué? ¿Cuál es la dolencia del psicoanálisis? ¿Qué libros de quejas abre? ¿Firmados por quién? ¿Qué es lo que no marcha bien en los aspectos prevalecientes de su discurso, de su práctica, de su hipotética o virtual comunidad, de sus inscripciones institucionales, de sus relaciones con lo que llamábamos no hace mucho la sociedad civil y el Estado, en el trastorno de su sociología, y de manera diferenciada en cada país, en la mutación que afecta la figura de los pacientes y de los terapeutas, en la transformación de la demanda, de la escena y de lo que llamábamos aún ayer la “situación analítica”, cuya precariedad y artificialidad histórica recuerdo haber observado hace décadas? ¿Qué hace aquel que dice “eso no funciona”, y sobre todo “eso no funciona bien”, “eso sufre”, “eso sufre” al lado de aquellos que hacen del sufrimiento, del más cruel sufrimiento, su problema? Aquel que dice “eso no funciona bien” anuncia ya una preocupación reparadora, terapéutica, restauradora o redentora. Hay que salvar, hay que asegurar la salvación: que el psicoanálisis esté a salvo, que viva o sobreviva el psicoanálisis. Ese cuidado saludable, sanitario o inmunitario

* En francés *affaire*: “problema”, pero también “asunto”, “negocio”. [N. de la T]

compromete simultáneamente un gesto de guerra: el militante querría curar o salvar doblegando, justamente, una resistencia. No estoy seguro de que este propósito de salvataje, este proyecto de salud y de salvación, este deseo de salvación pública, no sea también, en parte, incluso en secreto, el de sus Estados Generales, ya engrosados, virtualmente, en la sombra, por algún “shadow” comité de salud pública. Por eso en este punto, no estoy seguro de ser totalmente uno de los suyos, aun cuando, por otra parte, sigo orgulloso de reivindicarlo compartiendo la inquietud de ustedes.

Ya había manifestado mis dudas sobre la estructura homogénea de este concepto múltiple de *resistencia* (*Widerstand*) en Freud. Hoy lo haré de otro modo. El mundo, el proceso de globalización del mundo, tal como va, con todas sus consecuencias -políticas, sociales, económicas, jurídicas, tecnocientíficas, etcétera-, sin duda hoy resiste al psicoanálisis. Lo hace siguiendo formas nuevas que ustedes sin duda están examinando. Resiste de manera desigual y difícil de analizar. Opone al psicoanálisis, particularmente - además de un modelo de ciencia positiva, hasta positivista, cognitivista, fisicalista, psicofarmacológica, genetista- a veces también el academismo de una hermenéutica espiritualista, religiosa o llanamente filosófica, incluso también, ya que todo esto no se excluye, instituciones, conceptos y prácticas arcaicas de la ética, de lo jurídico y de lo político que parecen todavía dominadas por una cierta lógica, es decir, por una cierta metafísica ontoteológica de la *soberanía* (autonomía y omnipotencia del sujeto -individual o estatal-, libertad, voluntad egológica, intencionalidad consciente, si quieren, el yo, el ideal del yo y el superyó, etcétera). El primer gesto del psicoanálisis habrá sido explicar esta soberanía, para dar cuenta de su ineluctabilidad, siempre proyectando desconstruir su genealogía -que pasa también por asesinato cruel-. En cuanto a las ciencias físicas, neuronales o genéticas, Freud fue el primero en no rechazarlas, en esperar mucho de ellas -a condición de que uno sepa esperar, justamente, y articular sin confundir, sin homogeneizar precipitadamente, sin destruir las instancias, las estructuras y las leyes, respetando los relevos, los plazos y, me animaré a decir, lo diferido de la diferencia-. De hecho, tanto en el mundo como en las comunidades analíticas, estos modelos positivistas o espiritualistas, estos axiomas metafísicos de la ética, del derecho y de la política todavía no han sido rozados, mucho menos “desconstruidos” por la revolución psicoanalítica. Resistirán mucho tiempo; están hechos, en verdad, para resistir. Y podemos, en efecto, llamar a ésta una “resistencia” fundamental. Sin duda, frente a esta resistencia, el psicoanálisis, en las formas estatutarias de su comunidad, en la mayor autoridad de su discurso, en sus instituciones más visibles, resiste *doblemente* a lo que sigue siendo arcaico en esta globalización. No lo quiere pero no lo ataca, no lo analiza. Y esta resistencia es también una resistencia a sí. Hay un mal, en todo caso una función autoinmunitaria en el psicoanálisis, como en todo, un rechazo de sí, una resistencia a sí mismo, a su propio principado, a su propio principio de protección. El psicoanálisis, en mi opinión, todavía no se ha propuesto, y por lo tanto menos aún ha logrado, pensar, penetrar, ni cambiar los axiomas de lo ético, lo jurídico y lo político, particularmente en esos lugares sísmicos donde tiembla el fantasma teológico de la soberanía y donde se producen los acontecimientos geopolíticos más traumáticos, digamos incluso, confusamente, más crueles de estos tiempos. Este temblor de la tierra humana da lugar a una escena nueva, en

lo sucesivo estructurada, desde la Segunda Guerra Mundial, por performativos jurídicos inéditos (y todas las “mitologías” de las que habla Freud, en particular la mitología psicoanalítica de las pulsiones, están ligadas a ficciones convencionales, es decir a la autoridad autorizada de actos performativos) tales como la nueva declaración de los derechos del hombre -y de la mujer-, la condena del genocidio, el concepto de crimen contra la humanidad (imprescriptible en Francia), la creación en curso de nuevas instancias penales internacionales, sin hablar de la lucha creciente contra los grandes vestigios de los castigos llamados “cruels”, que siguen siendo el mejor emblema del poder soberano del Estado sobre la vida y la muerte del ciudadano, a saber, además de la guerra, la pena de muerte masivamente aplicada en China, los Estados Unidos y en numerosos países árabe-musulmanes. Aquí es, en particular, donde el concepto de crueldad, concepto ' confuso y enigmático, foco de oscurantismo tanto en el psicoanálisis cómo fuera de él, requiere análisis indispensables sobre los que deberíamos volver. Tantas cosas a propósito de las cuales, si no me equivoco, el psicoanálisis en tanto tal, en discursos estatutarios y autorizados, hasta en la casi totalidad de sus producciones, todavía no ha dicho casi nada, no ha tenido prácticamente nada original para decir. Es justo de él de quien esperamos la respuesta más específica, en verdad la única respuesta apropiada. Quiero decir también: sin coartada. Todo eso produce una mutación que me atrevo a llamar revolucionaria, en particular una mutación respecto del sujeto y del sujeto ciudadano; es decir, de las relaciones entre la democracia, la ciudadanía o la no ciudadanía; es decir, el Estado y el más allá del Estado. Si el psicoanálisis no toma en cuenta esta mutación, si no se compromete con ella, si no se transforma a ese ritmo, será él mismo, ya lo es en gran medida, deportado, desbordado, dejado al costado del camino, expuesto a todas las derivas, a todas las apropiaciones, a todos los raptos; o bien, a la inversa, permanecerá arraigado en las condiciones de una época que fue la de su nacimiento, todavía afásico en su cuna de nacimiento centroeuropeo: un cierto mañana equívoco de esa Revolución Francesa en cuyo acontecer el psicoanálisis todavía, en mi opinión, no pensó. En particular, lo que concernía, en la mencionada Revolución Francesa y su descendencia, a los conceptos oscuros de soberanía y de crueldad. Que en ocasión de estos nuevos Estados Generales el psicoanálisis no sea el único, muy lejos de eso, en no haber pensado esa Revolución y sus mañanas es un pobre consuelo, sobre todo para aquellos que, como yo, creen que el psicoanálisis debería tener, habiéndolo anunciado desde su origen, algo indispensable y esencial para *decir* pero también para *hacer* al respecto. Sin coartada. Lo que tuviera de decisivo para decir y para hacer acerca de este tema debería recoger la onda de choque de una o varias revoluciones psicoanalíticas. Particularmente, a propósito de lo que se llama, la soberanía y la crueldad. Pero entonces la mundialización del mundo, tal como está -según se nos dice- en curso, si resiste, de manera múltiple, al psicoanálisis, no autorizándolo a tocar sus axiomas fundamentales de la ética, del derecho y de la política, si inversamente el psicoanálisis resiste de manera múltiple y autoinmunitaria, y por lo tanto fracasa en pensar y en cambiar esos axiomas, ¿ese concepto de *resistencia*, incluso allí donde está estratificado y complicado como yo he tratado de mostrar, no es tan problemático como los de soberanía y crueldad? Incluso en su multiplicidad enigmática (5 + ó - 1 conceptos o lugares de “resistencia”, según Freud, había contado yo), ¿ese concepto

de resistencia no implica todavía las líneas de frontera, los planos del frente o los teatros de guerra cuyo modelo es justamente el que perime hoy? Si todavía, y por mucho tiempo más, hay guerra, o en todo caso crueldad guerrera, agresión guerrera, torturadora, masiva o sutilmente asesina, ya no es seguro, en cambio, que la figura de la guerra, y sobre todo la diferencia entre guerras individuales, guerras civiles y guerras nacionales, corresponda en lo sucesivo a conceptos seguros de su rigor. Un nuevo discurso sobre la guerra es necesario. Esperamos hoy nuevas "Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte" (cito títulos de Freud, 1915: *Zeitgemässes über Krieg und Tod*) y un nuevo "¿Por qué la guerra?" (1932: *Warum Krieg?*), o al menos nuevas lecturas de textos de ese género. Y por eso no es seguro que el concepto de frente, la figura de una línea de frente de una trinchera invisible, de una cabeza fronteriza, de un frente capital indisociable del de la guerra, puedan proveer un modelo a algo como una resistencia -interior o exterior-. Al igual que los conceptos de soberanía o de crueldad, es quizá, después de todo, el concepto de resistencia el que espera otra revolución, la suya, después de la citada Revolución Francesa de hace dos siglos y las revoluciones políticas que la siguieron, como después de la citada revolución psicoanalítica de hace justo un siglo y aquellas que quizá la siguieron. Porque hay siempre más de una revolución posible en la revolución. Y lo que podríamos también llamar la revolución técnica o tecnocientífica (que abarca la microelectrónica, la televirtualización o la genética) nunca es sólo exterior a las otras. Por ejemplo, hay una dimensión de lo virtual teletécnico, de la revolución teletécnica de lo *posible*, respecto de la cual el psicoanálisis, en su eje dominante, ha fracasado, fracasa todavía, sin duda, otra resistencia, a tener rigurosamente en cuenta, y que de seguro habrá desempeñado un rol esencial tanto en el principio de convocatoria como en la puesta en marcha, en la preparación y en el tipo de intercambio de estos Estados Generales, en su espacio, su espaciamiento, su devenir-tiempo del espacio mundial, en su puesta en red horizontal, por lo tanto en su desjerarquización potencial, aunque limitada, en las redes de la World Wide Web. En una palabra, ¿qué es lo revolucionario? ¿Y lo posrevolucionario? ¿Y qué es la guerra mundial y la posguerra para el psicoanálisis hoy? Estas pueden ser otras formas de la misma pregunta.

En un primer momento había estado tentado de ampliar el análisis comparativo de los Estados Generales de 1789 y de los Estados Generales del Psicoanálisis; luego he debido por falta de tiempo resistir a la tentación de hacerlo. ¿De dónde viene el Llamado? ¿Quién convoca a quién? ¿Cuál es aquí la jerarquía supuesta o disimulada? ¿Quién tiene el poder o quién se dispone a tomarlo? ¿Quién podrá renunciar a él? ¿Cómo se producirá lo que llamábamos entonces la "verificación de los poderes" cuya puesta en juego desencadene el proceso revolucionario? Aunque haya que prohibirse llevar la analogía demasiado lejos, lo que nos extraviaría en el delirio histórico, tiene algún sentido imaginar en la nación y en la internacional psicoanalítica hoy, y aquí mismo, el equivalente de un tercer estado (sin duda mayoritario y él mismo heterogéneo) -suponiendo que haya podido pagar su derecho de entrada-, un clero, con su fracción aliada al tercer estado mientras que la mayoría de los sacerdotes e intérpretes psicoanalistas tiende a votar con una nobleza que cuenta en sus filas con disidentes, con algunos sujetos prerrevolucionarios, hasta con algún Lafayette decidido a hacer algo por los nuevos Esta-

dos Unidos de América. Los dejo responder a estas preguntas: ¿quién representaría aquí a la nobleza? ¿Y al clero? ¿Y al bajo clero? ¿Ya la fracción del clero o de la nobleza prerrevolucionaria aliada al tercer estado? ¿Quién representa aquí al tercer estado del psicoanálisis mundial, es decir, en verdad de un psicoanálisis esencialmente europeo -si no en su territorio y sobre sus márgenes, al menos en las raíces de su cultura, en particular de su cultura religiosa, jurídica y política-?

¿Por qué habrían permitido estas preguntas? Si yo no hubiera resistido a la tentación, habría privilegiado el momento de los libros de quejas que precedieron a los Estados Generales. Habría fingido dividir en dos la unidad de este motivo, la *muerte y la técnica*. Si bien el psicoanálisis no está muerto, nadie puede dudar de ello, es mortal, y lo sabe, como las civilizaciones de las que hablaba Valéry. En todo caso, parece soportar un duelo que no sabe si es o no el suyo. ¿Cuál es la dolencia, dicho de otra forma, el dolor y la queja, el sufrimiento y el duelo, de los que el psicoanálisis, después de un siglo de existencia, tiene que lamentarse? ¿Cuáles la queja del psicoanálisis hoy? ¿De qué se quejan ustedes? ¿De quién se quejan? ¿Ante quién? ¿A propósito de qué los psicoanalistas del mundo entero aceptan o rechazan hacer su duelo, confesar su trabajo de duelo, su *queja* pero también su *quejido*, su queja, su reivindicación, su reclamo, su demanda? Si una promesa queda en suspenso en un psicoanálisis nuevo o de un siglo, ¿qué, en él, respira la muerte o la amenaza de muerte? ¿Regicidio en curso? ¿Regicidio sólo inminente, regicidio por venir? ; Y si la promesa fuera una amenaza, ambigüedad intolerable para la teoría de los *speech acts*? Nos preguntamos también quién sería el Padre aquí, quién el Rey. La mano se encuentra tomada entonces por un enjambre de preguntas previas, y, al igual que avispas, no los dejarán a ustedes más en paz. Ya no sabemos quién se queja ante quién. No hay más que coartadas. En los Estados Generales de la historia política, hasta 1789, un poder constituido era el destinatario habilitado de la queja. Entre ustedes, por el contrario, ese poder se busca, queda por identificar el destinatario, y no sabemos si los protocolos de su identificación (lo previo de lo previo) deben o no ser ya psicoanalíticos. Y si son psicoanalíticos, ¿por cuál filiación psicoanalítica, por qué “escuela”, si ustedes prefieren, están autorizados a autorizarse? La queja puede concernir al *adentro* supuesto del psicoanálisis: la inexistencia o la disfunción de una comunidad nacional o internacional de psicoanalistas, el carácter siempre problemático de una institucionalización de esto que llamamos psicoanálisis, la dispersión espectacular e innegable de sus lugares de saber y de enseñanza, así como de sus discursos teóricos, en sus mismos axiomas, su retórica, su lengua, sus modos de exposición y de legitimación, la ausencia radical de consenso respecto de las reglas prácticas, de los protocolos de formación didáctica, etcétera; la ausencia radical de un discurso ético, jurídico, político, y en todo caso de un consenso constitucional respecto de esto, etcétera; podríamos extender esta lista, no hay aquí sino ejemplos indicativos, de los que, quizá, yo privilegiaré uno o dos más adelante. La queja puede también concernir al supuesto *afuera* del psicoanálisis: relaciones con la sociedad o con el Estado, con la corporación médica clásica, no reconocimiento o apropiación amenazante por parte de autoridades estatales, recesión aparente o transformación ininteligible tanto de la demanda de psicoanálisis como de la sociología de los analistas, competencia de discursos fármaco-psiquiátricos que podrían deslegitimar, hasta

desacreditar o corromper en la opinión pública la especificidad del discurso psicoanalítico, desarrollo de una ideología política cuya hegemonía crea condiciones desfavorables para la cultura psicoanalítica; incapacidad para un psicoanálisis sofocado, primero con motivo de su cultura de origen -europea, greco-abrahámica, burguesa-liberal, etcétera- de medirse con todos los procesos de globalización en curso. En estos dos casos -quejas respecto de un supuesto adentro o quejas respecto de un supuesto afuera del psicoanálisis, se trate de asuntos extranjeros o de asuntos interiores-hay que preguntarse primero: (1) si este límite existe, y cuál es su valor, entre el adentro y el afuera, lo que es propio y lo que no es propio del psicoanálisis; luego (2) quién dirige la queja a quién. La originalidad vertiginosa de estos Estados Generales es que tienen como tarea radical, y de manera casi autoanalítica, instituir su propio destinatario, o instituirse en primeros o últimos destinatarios de sus libros de quejas. Tienen que inventar el destino y los destinatarios de una queja todavía un poco loca. "Loca" sería la trayectoria de un movimiento que, no teniendo todavía un telos u objetivo, debe producir su propia dirección. Si tratamos de traducir esta cuestión en lenguaje ya psicoanalítico, lo que me parece aquí lo menos importante, diremos que el movimiento de transferencia o de contratransferencia n curso, aquí, todavía no ha tenido lugar. Busca su lugar y sus sujetos. Este gran anfiteatro ya es pero *no* es todavía un lugar analítico. La amenaza de muerte de la que hablaba, cuyo duelo y condolencia asumiríamos por adelantado, si se puede decir, quizá está invadiendo este lugar dejado vacante para el destino transferencial. Quizá esta amenaza sea una suerte, el momento en que empezamos a pensar, diría el Extranjero, quiero decir ese que, en el fondo, dirigiéndose a ustedes, no pertenece sino a un supuesto adentro de la comunidad analítica. La muerte y la técnica, decía. ¿Hay una relación entre ellas? ¿Y pensar la muerte supone pensar primero la técnica? Si hubiera tenido tiempo, habría relacionado, como lo he hecho hace poco, esta cuestión de la muerte con la de la técnica, en particular de una técnica no derivable, no secundaria, y cuyo dispositivo teletécnico inédito de estos Estados Generales me habría servido de ejemplo, en una historia que remontaría más alto que la pizarra mágica. Pero abandono también esta vía, por falta de tiempo.

Más allá de las apariencias formales y estatutarias, es difícil saber quién llama a quién a los Estados Generales, y quién, en el fondo, alguna venlos convoca. Hablo de todos los Estados Generales en general, mucho antes de éstos, de los que me gustaría preguntarme con ustedes qué es lo que, en el curso de esta tradición en la que se incluyen, inauguran no obstante. A aquellos y aquellas que tienen el poder aparente de lanzar este llamado no se les escapa que en tanto *responden*, ya oyeron un llamado, del cual correspondería justamente a los propios Estados Generales determinar tanto la fuente como el sentido, el *qué* y el *quién*. Ya que si lo que se llama el psicoanálisis, lo que se refiere al psicoanálisis nos enseñó al menos una cosa, está en nosotros desconfiar de la espontaneidad alegada, de la autonomía y de la libertad supuesta.

Siempre antes de comenzar, partiré ahora en otra dirección. Para iluminar con un resplandor aún débil y parcial algunos de los lugares hacia los cuales querría dirigirme a fin de cruzar esos léxicos de la crueldad, la soberanía y la resistencia, leeré algunas frases intercambiadas por Einstein y Freud (en *¿Por qué la guerra?* justamente, el primer título, rechazado por Freud, habría sido *Recht und Gewalt*, derecho y violencia, derecho y

autoridad, derecho y fuerza de ley). Este intercambio tuvo lugar, cómo ustedes saben, entre 1931 y 1932 -lo que no es cualquier fecha- cuando el Comité Permanente por la Literatura y las Artes de la Sociedad de las Naciones les había pedido publicar una correspondencia sobre los temas acuciantes de la época. Podemos ahora analizar, y René Major tuvo mucho que ver con esto, lo que Freud pensaba del padre más o menos legítimo de la Sociedad de las Naciones, Woodrow Wilson. Freud no cree demasiado en esa propuesta de cartearse con Einstein, es bien sabido, se ríe un poco y confía entonces a Ferenczi:

Él [Einstein] sabe de psicología tanto como yo de física, tuvimos así pues una conversación agradable.

Observación desilusionada, y muy injusta por lo demás, como lo demuestra la carta de Einstein que anticipa casi todo lo que Freud podrá responderle. Freud mismo lo confesará. La alusión escéptica de Freud sobre las incompetencias respectivas de los dos grandes eruditos dice aquí mucho para nosotros acerca del frente y la frontera de los saberes entre *physis* y *psyché*, entre ciencias de la naturaleza y ciencia del alma o del hombre; entre, *por un lado*, una teoría física, un tiempo y un espacio cósmicos, las ciencias físicas, físico-biológicas, físico-químicas o farmacológicas, y, *por otro lado*, una ciencia psicoanalítica. De las dos cartas, tomaré solamente elementos con los que anudar, al menos provisoriamente y a título indicativo, las cuestiones de la soberanía, la crueldad y la resistencia.

Se trata, desde luego, de la guerra y de la paz entre las naciones. Tenemos ya dificultad en definir el concepto de guerra, más aún la diferencia entre una guerra civil y una guerra internacional. Einstein definió un enfoque final, y creo que no habría una palabra que cambiar hoy. Este es el fragmento de un intercambio en alemán, que simultáneamente fue publicado en inglés:

Siendo yo mismo un hombre libre de todo afecto de naturaleza nacionalista [*ich selber ein von Affekten nationaler Natur freier Mensch bin*], el aspecto exterior, es decir organizacional del problema, me parece simple: los Estados crean una autoridad legislativa y judicial para arbitrar todos los conflictos que surjan entre ellos. Se comprometen a someterse a las leyes establecidas por la autoridad legislativa, a invocar su jurisdicción en todos los casos de litigio, a plegarse sin condición a sus decisiones, así como a ejecutar todas las medidas que el Tribunal estime necesarias para dar realidad a sus decisiones.¹

¹ *Pourquoi la guerre?*, *Oeuvres complètes*, XIX, 1931-1936, París, PUF, traducido al francés por J. Laplanche *et al.*, pág. 66: "As one immune from nationalist bias, I personally see a simple way of dealing with the superficial (i.e. administrative) aspect of the problem: the setting up, by international consent, of a legislative and judicial body to settle every conflict arising between nations. Each nation would undertake to abide by the orders issued by this legislative body, to invoke its decision in every dispute, to accept its judgments unreservedly and to carry out every measure the tribunal deems necessary for the execution of its decrees."

Einstein deduce de esto lo que él llama su “primer acta” (*Feststellung*), su primer “axiom” (dice la Standard Edition), a saber, que la seguridad internacional implica “el renunciamiento incondicional de los Estados (*bedingungslosen Verzicht der Staaten*) a una parte de su libertad de acción (*auf einen Teil ihrer Handlungsfreiheit*), es decir, de su soberanía (*Souveränität*)”.² Ya allí, y la propuesta no perdería nada de su pertinencia hoy, Einstein señalaba que un tribunal internacional no tiene a su disposición la fuerza necesaria para aplicar sus decisiones y por lo tanto depende de “influencias extrajurídicas” (*ausserrechtlichen Einflüssen*). El parte de lo que llamaba un “hecho” (*Tatsache*) con el que hay que contar, a saber, que la fuerza y el derecho (*Macht und Recht*) van de la mano. Las decisiones jurídicas no acercan el ideal de justicia exigido por la comunidad humana más que en la medida en que esta comunidad dispone de una fuerza constrictiva para hacer respetar su ideal. Kant ya lo había dicho mejor que ninguno: no hay derecho sin posibilidad de coerción. Pero he aquí, otro hecho, agrega Einstein, hoy estamos lejos, y esto aún es cierto en el año 2000, de disponer de una organización supranacional competente para dar veredictos cuya autoridad sea a la vez indiscutible y aplicable.

Preconizando expresamente y sin vueltas el abandono incondicional, por cada nación, de al menos una parte de su soberanía, Einstein reconoce entonces la finitud de las instituciones humanas y las “poderosas fuerzas psicológicas” (*mächtige psychologische Kräfte*) que paralizan los esfuerzos en vista de esta justicia internacional. Una pulsión de poder, podría decirse (*das Machtbedürfnis*) -lo que se traduce en inglés por “*craving for power*”, en francés por “*besoin de puissance politique*” [necesidad de poder político]-, caracteriza a la clase gobernante de toda nación. Esta clase es espontáneamente soberanista, se opone a una restricción de los derechos soberanos del Estado. Esta pulsión, de poder político se pliega a las actividades y a las demandas de otro grupo cuyas aspiraciones son puramente, acusa Einstein, mercenarias y económicas. A pesar de la ingenuidad que Freud le atribuye en cuanto a las cosas de la psique, Einstein adelanta aquí una hipótesis que va en el mismo sentido de lo que será la respuesta de Freud, a saber, la de una pulsión de crueldad (es decir, en el fondo, una pulsión de muerte) que va de la mano, sin reducirse a ello, de esta pulsión de poder (*Bemächtigungstrieb*) que tiene un lugar original en *Más allá del principio de placer*. ¿Qué hacer con una irreductible pulsión de muerte y una invencible pulsión de poder en una política y un derecho *progresistas*, es decir, confiados, como en el Siglo de las Luces, en alguna perfectibilidad? Muy lúcido, Einstein señala también que la minoría en el poder, en los Estados-nación, maneja la escuela, la prensa y la Iglesia, y que si las poblaciones responden con entusiasmo a esta minoría de hombres de poder, al punto de sacrificarles su vida, es que, cito, “en el hombre vive una necesidad de odiar y de aniquilar”.³ Habla incluso en varias ocasiones de una “psicosis” de odio y de aniquilamiento que no sería privativa de las masas incultas sino que afectaría incluso a la *intelligentsia*. Esta satisface esa pulsión o ese deseo hasta en la escritura y sobre la “página impresa”. ¿Y para terminar preguntando a Freud su opinión,

² *Pourquoi la guerre?*, ob. cit.

³ *Pourquoi la guerre?*, ob. cit., pág. 67.

Einstein lleva aún más lejos, y de manera aún más interesante, su evocación de una pulsión de agresión. Esta no se ejerce sólo en los conflictos internacionales sino también en las guerras civiles y en la persecución de minorías raciales. Einstein utiliza entonces la palabra que en inglés fue traducida como *cruel* (cruel), palabra que volverá con fuerza en la respuesta de Freud. La traducción francesa dice: “Pero puse conscientemente en relieve la forma de conflicto entre comunidades humanas más representativa y más funesta [*unheilvollste*: nefasta, siniestra, maléfica, perversa, cruel], la más desenfrenada [*zügelloseste*, desencadenada, desatada], porque quizá con ella podamos demostrar mejor cómo podrían ser evitados los conflictos bélicos”.⁴

Si la pulsión de poder o la pulsión de crueldad es irreductible, más vieja, más antigua, que los principios (de placer o de realidad, que son en el fondo el mismo, como preferiría decir: el mismo en *diferancia*), entonces ninguna política podrá erradicarla. Sólo podrá domesticarla, diferirla, aprender a negociar, a transigir, *indirectamente* pero sin ilusión, con ella, y es esta *indirección*, esta vuelta *diferante*, este sistema de relevo y de plazo diferenciales, la que dictará la política optimista y a la vez pesimista, valientemente desengañada, resueltamente desilusionada de Freud -tanto con respecto a la soberanía como con respecto a la crueldad-. ¿Y esto en el momento mismo en que el padre del psicoanálisis declara, sin embargo, no deber librarse a una evaluación ética de las pulsiones. Escucharemos su respuesta en un instante, y veremos el rol discreto pero esencial que en ella desempeña dos veces la palabra “indirecto”.

Habiendo apenas comenzado, interrumpo en este punto. Quisiera, decía, saludar a los Estados Generales del Psicoanálisis.

¿Por qué dar gracias a los Estados Generales del Psicoanálisis? ¿Y cómo agradecer a los psicoanalistas que tuvieron, según parece, la iniciativa histórica? ¿Cómo dirigir un signo de reconocimiento a todos aquellos y a todas aquellas que los oyeron enseguida, en el mundo entero, con la resolución de mostrar de lo que eran capaces frente a un acontecimiento semejante, tan imprevisible como sigue siéndolo y tan enigmática como es todavía su escena? Escena insólita y a la vez familiar, pero *unheimlich*, *uncanny*, mucho más allá de su *puesta* en escena. Familiarmente insólito, íntimamente extraño, ya que, por *un lado*, nada es más familiar al psicoanálisis, en apariencia, que una escena conforme a la imaginería corriente de los Estados Generales: franqueza de una espontaneidad reencontrada, lenguaje liberado, derecho a la palabra por fin devuelto, interdicto levantado, resistencia vencida, etcétera. Nos atreveríamos a decir que lo que debería ocurrir, de cierta manera, en cada sesión de análisis, es una especie de microrrevolución, precedida por una música de cámara de los Estados Generales que dé su voz a todas las instancias y a todos los estados del cuerpo social o del cuerpo psíquico. Esto debería comenzar de nuevo toda vez que un paciente se recuesta sobre el diván ó, como se hace cada vez con mayor frecuencia, inicia un análisis cara a cara. El analizante iniciaría entonces una revolución, quizá la primera revolución que cuenta, abriría virtualmente sus Estados Generales y daría en él la palabra a todos los estados, a todas las voces, a todas las instancias del cuerpo psíquico como cuerpo social múltiple. Sin coartada. Luego,

⁴ *Ibíd.*, pág. 68.

consignación de todas las quejas, duelos y lamentos. En este sentido, y por derecho, un psicoanálisis debería ser, de punta a punta, un proceso revolucionario, la primera revolución, quizá, precedida por los Estados Generales.

En cambio, por otro lado, nada fue más extraño al psicoanálisis, más inquietante para él -sin siquiera recordar la poca simpatía de Freud por las revoluciones francesas-⁵ que el espacio público de estos Estados Generales, que este decorado, estos protocolos, la duración y el dispositivo técnico que desde hace cerca de tres años condicionan el encuentro de ustedes. Desde entonces continúa ocultándoseles otra escena todavía invisible. Los signos que les envía esta escena oculta siguen siendo indescifrables detrás de toda una *puesta* en escena ordenada según las deliberaciones comunes, dispuesta según las decisiones y las declaraciones performativas de los organizadores o incluso de los participantes. Ahora bien, lo que adviene, el acontecimiento de lo otro que llega, es lo imposible que excede y derrota siempre, a veces cruelmente, a aquello que la economía de un acto performativo, se supone, produce soberanamente, cuando una palabra ya legitimada saca partido de alguna convención. Si advienen cosas, si los unos y los otros vienen, los otros sobre todo, los que llegan, es siempre como lo imposible más allá de todos los enunciados que instituyen, más allá de todas las convenciones, más allá del dominio, más allá del “yo puedo”, más allá de la economía de apropiación de un “eso está en mi poder”, de un “eso me es posible”, del “este poder me pertenece”, del “este posible me es conferido”, tantas presunciones como implican siempre los actos performativos. Si al menos los otros vienen, de cerca o de lejos, de la familia o del extranjero más lejano, lo hacen, como todo lo que adviene, como todo advenimiento digno de ese nombre, como todo lo que llega, bajo la forma de lo imposible, más allá de toda convención y de todo control escénico, de todo principio de placer o de realidad, más allá de toda pulsión de poder y quizá de toda pulsión de muerte. Hospitalidad de visita y no de invitación, cuando lo que viene del otro excede las reglas de hospitalidad y sigue siendo imprevisible para los huéspedes. No sé si detrás de sus autoridades estatutarias y detrás de los signatarios oficiales del Llamado y de la convocatoria, detrás de los maestros de ceremonia, los Estados Generales de la historia, incluso en 1789, alguna vez tuvieron verdadero y soberano director. Lo que es seguro es que ningún director pudo nunca prever ni programar cualquier cosa más allá del primer acto de la apertura. ¡Y ni siquiera!

Esto no debería impedirnos, todo lo contrario, tratar de identificar, a través de sus representantes o sus portadores oficiales, a través de sus sujetos o sus síntomas, las verdaderas fuerzas que están en juego en la organización de estos Estados Generales. ¿Es necesario recordar que en principio estos Estados Generales, Estados Generales del Psicoanálisis, deberían tener como misión constitutiva, me atrevería a decir, de alguna manera como deber originario, llevar tan lejos como sea posible el autoanálisis de su puesta en escena pero también el análisis de las fuerzas, pulsiones, deseos que trabajan secretamente en ellos, más allá de toda puesta en escena, incluso más allá de todo ver, de toda visibilidad, de toda fenomenalidad?

⁵ Cf. Elisabeth Roudinesco, “Freud et le régicide: Éléments d' une réflexion”. (En prensa.)

Conocemos la vieja relación entre el psicoanálisis y la escena, entre el psicoanálisis y el teatro. ¿Se tratará siempre de la misma estructura teatral? Mañana, en el próximo milenio, ¿será todavía el mismo modelo, el mismo dispositivo, la misma familia teatral? ¿Será el teatro de la misma familia, una familia siempre más o menos de la realeza, más bien patriarcal y heterosexual, instalada en la diferencia sexual como oposición binaria?

Será también, en adelante, una familia monoparental o triparental, por ejemplo? ¿La referencia teatral del psicoanálisis ¿será mañana aún el teatro griego, shakespeariano, isabelino, es decir-suponiendo que alguna vez haya otro- un teatro europeo? Ya no sabemos muy bien qué relaciona todavía al psicoanálisis con la historia de la Europa griega, judía, cristiana. ¿Y si agrego -o también si no agrego-- *musulmana* para colmar los monoteísmos abrahámicos, abro ya el abismo de una inmensa interrogación. Sus dimensiones no son sólo demográficas. ¿Por qué el psicoanálisis nunca se asienta en el vasto territorio de la cultura árabe-islámica? Sin hablar del Extremo Oriente. Más ampliamente, ustedes se preguntarán por qué el psicoanálisis se queda, sin penetrarlo, y sin ilusión mosaica de tierra prometida, en el borde externo de la inmensa y creciente mayoría de hombres y de mujeres que pueblan la superficie de una tierra en vías de la llamada "globalización". No nombraré la ilusión mosaica de la tierra prometida, a la que puedo describir como desesperada, sin recordar, brevemente, tanto la insistencia del espectro de Moisés desde los primeros actos del psicoanálisis, como, sobre todo, lo que Freud había dicho un día a Jung en una carta de 1909, décadas antes de Moisés y la *religión monoteísta*, justo antes de la Segunda Guerra Mundial. Fue el mismo año en que se desvaneció delante de él, el año mismo de ese primer viaje a Norteamérica del que trajo esa "colitis americana" que exigiría, aún hoy, un largo seguimiento y un tratamiento interminable. Fue también poco después de que Jung organizara el Primer Congreso Internacional de Psicoanálisis (42 participantes, "acontecimiento histórico", dice el buen Jones). Esos años fueron, como ustedes saben, los años de una internacionalización -siempre relativa, y muy eurocentrada- del psicoanálisis. Esta internacionalización todavía no devino, lo sabemos demasiado, una globalización. Freud nombra entonces la tierra prometida de la psiquiatría: sí, de la psiquiatría. ¿Y la psiquiatría, la psiquiatrización, es, en el fondo, lo que se alía con la fármaco-psiquiatría y todas las nuevas terapéuticas, químicas o genéticas, que pretenden hoy, en el mundo, y sobre todo en Norteamérica, ya sea emanciparse del psicoanálisis freudiano, rechazándolo, condenándolo a muerte, ya sea arreglar con él transacciones inéditas y siempre problemáticas. Mentando así la psiquiatría y el futuro de las relaciones entre el psicoanálisis y la psiquiatría, Freud lanza entonces a Jung el muy conocido apóstrofe:

Usted ¿será aquel que, como Josué, si yo soy Moisés, tomará posesión de la tierra prometida de la psiquiatría, a la que yo sólo puedo percibir de lejos.

De lejos. ¿De qué distancia, de qué lejanías podía tratarse en la mente de Freud? ¿Qué pensar hoy sobre eso?

Sabemos cómo sigue el caso Josué Jung. En cuanto a las reservas que se tengan con respecto a la psiquiatría, en cuanto al destino cruel de un nombre propio, en cuanto al

nombre de un ¡Moisés del psicoanálisis, la historia sigue abierta, y estoy convencido de que estos fantasmas deben frecuentar los debates de ustedes.

No hay Estados Generales sin teatro. No hubo hasta aquí Estados Generales sin eso con lo cual, en el psicoanálisis, el teatro privado de la familia se relaciona de manera esencial, a saber, el teatro propiamente dicho, ese que requiere un espacio público. En la insistente visión que se me impone, estos Estados Generales del Psicoanálisis se parecerían, sin embargo, a una escena inédita, incluso a un primer teatro de la crueldad, que resistiría de manera autoinmunitaria a su propio espectáculo, a su tentación especular y espectacular. Lo que se titula, lo que se llama, por sí mismo, Estados Generales del Psicoanálisis es lo que volvería a poner en escena, para someterla a la hipótesis de una mutación, una cierta crueldad. ¿Cuál? ¿La que se ejerce en nombre de una soberanía o la que debe sufrir una soberanía?

¡Me adelanto, pues, al escenario de este nuevo teatro de la crueldad, sobre el que me explayaré a mi ritmo, que será, les pido perdón, muy lento. Quisiera evitar la coartada. (Si alguna vez tomé partido en cuanto a la sesión de análisis -y bueno, lo aprenderán hoy a costa de ustedes mismos, va que lo van a sufrir- fue decididamente, incorregiblemente, a favor de las sesiones largas, muy largas. Y a pesar de la paciencia pedida, no se trata aquí de tomar partido por un paciente, sino todo lo contrario.)

Sin saber -en lo esencial-, sin saber nada, me adelanto. No tengo nada simple ni simplemente posible para decirles, y en el fondo no sé nada. Ni siquiera sé cómo confesarlo, eso, que no sólo no sé nada sino que ni siquiera sé dónde meterme, yo y mi no-saber, no más que mis preguntas sobre el saber y el poder, sobre lo posible y el más allá de lo posible. Para comenzar, no sé con qué, con qué título, ni con quién autorizarme, sobre todo no conmigo mismo, para saludar, como acabo de hacer, dándoles gracias, a algo como los Estados Generales del Psicoanálisis. Y sin embargo, ustedes me comprenden, fui autorizado a dirigirme a ustedes, por el momento. Y si llegara, directa o indirectamente, a responder sin coartada a la pregunta “:Por qué he sido autorizado?, ¿por qué y por quién, en el fondo?”, daría quizás algunos pasos en la dirección del autoanálisis que evocaba hace un instante. El mío -que tal vez no interesa a demasiada gente, apenas a mí-, alrededor de las razones que me hicieron elegir hablarles hoy de pulsión de muerte, por ejemplo, como lo hice demasiadas veces, pero sobre todo de cruel sufrimiento, y de esta crueldad que se encuentra en el centro de un seminario, el último, que creí en otra parte deber consagrar, y no es fortuito, a la pena de muerte. Pero mucho más allá del mío, que no merece la atención de ustedes, más seguramente me arriesgaré en dirección del autoanálisis de los Estados Generales del Psicoanálisis.

Siempre se impondrá la cuestión de principio, la cuestión *de* los principios y la cuestión *del* principio -de lo principal, del soberano príncipe y del principado-. El psicoanálisis freudiano, el psicoanálisis como ciencia, el psicoanálisis que jamás renuncia a ser una ciencia, pero una ciencia aparte, es bien conocido que ha contado mucho con los principios. Trató estos principios -así como la distinción entre los procesos primarios y los procesos secundarios- científicamente, pero como indispensables ficciones teóricas, al igual que Freud habla, en su respuesta a Einstein, de nuestra “teoría mitológica de las pulsiones”, como si el “como si” debiera también resistir él mismo a la crítica que Freud

propone sobre eso en *El porvenir de una ilusión*, en torno de La filosofía *del* como si, de Vaihinger. Freud nombró y apodó con frecuencia estos principios, por ejemplo el principio de placer o el principio de realidad, como apodó “mitológicamente” lo que los pone en crisis, más allá o más acá de estos principios, a saber, cierta pulsión de muerte que, en el origen de toda crueldad, justamente, puede tomar la forma destructora de un sadismo, de una ferocidad que la libido narcisista habría apartado del yo para ejercerla sobre el objeto - a menos que sea la de un masoquismo primario cuya hipótesis mantuvo también Freud-. ¿Cuáles serían las formas inéditas de la crueldad que un psicoanalista del año 2000 debería interpretar con nuevos costos, fuera y dentro de la institución? ¿Hay, en cuanto a lo político, a lo geopolítico, a lo jurídico, a lo ético, consecuencias, o al menos enseñanzas a obtener de la hipótesis de una irreductible pulsión de muerte que parece inseparable de lo que llamamos tan oscuramente la *crueldad*, en sus formas arcaicas o modernas? Más allá de los principios, ¿habría también, a unos pasos más, un más allá del más allá, un más allá de la pulsión de muerte y, por lo tanto, de la pulsión de crueldad? Habría que seguir las apariciones de la palabra “crueldad” en ciertos textos políticos de Freud y descifrar su alcance. En el horizonte más lejano de estas cuestiones se anunciaría la necesidad de situar, al mismo tiempo que el tema psicoanalítico de la soberanía o del dominio (*Herrschaft, Bemächtigung*), tan presente al menos bajo la forma de una metáfora política en *Más allá del principio de placer*, el tema de un *Bemächtigungstrieb*, de una pulsión de dominio, de poder o de posesión. Había tratado de mostrar en otra parte, en una larga *Tarjeta postal*, cómo la palabra y el concepto de *Bemächtigung*, tan discretos como siguen siéndolo y poco analizados por los lectores de Freud, está presente desde los *Tres ensayos* y desempeña en *Más allá...* un papel decisivo -más allá o más acá de los principios-, justamente, como pulsión principal, si se puede decir, particularmente en la ambivalencia amor/odio y en el desencadenamiento de la crueldad que llama a la hipótesis de un sadismo originario. Indisociable del de *Bewältigung* (ejercicio del poder, del dominio o de la posesión, movimiento de apropiación, etcétera) se ría, pues, el concepto de pulsión *de poder*, es decir de la habilitación, del “yo puedo”, *I can o I may*, y en particular del poder performativo que organiza, vía cierta fe jurada, todo el orden de lo que Lacan llamó lo simbólico. Esta pulsión de poder anuncia sin duda, antes y más allá de todo principio, antes y más allá incluso de todo poder (siendo el principio el poder, la soberanía del poder), uno de los lugares de articulación del discurso psicoanalítico freudiano con las cuestiones jurídicas y políticas en general, con todo lo que concierne a los datos inéditos, hoy, de esta doble problemática de la soberanía y la crueldad. En cuanto a las relaciones, presentes o por venir, entre las instituciones o las prácticas psicoanalíticas, por un lado, y el Estado, por otro (se trate de estatuto, de visibilidad y de transparencia, de fiscalidad, de articulación con los dispositivos de seguridad social, del secreto, etcétera), no sólo hay que tomar en cuenta una profunda transformación del campo social de la oferta y la demanda de psicoanálisis, sino también las mutaciones que conciernen, sobre todo en Europa, a la soberanía de los Estados, los abandonos de soberanía, la armonización de las legislaciones, etcétera. En razón de su misma excepcionalidad, las relaciones del psicoanálisis con el espacio público de la sociedad civil y del Estado siempre fueron críticas. La metamorfosis profunda de estas dos dimensiones del espacio público pone en circulación un nuevo

juego. Llama a análisis inéditos, nuevos axiomas e invenciones estratégicas. Si puedo confiarles el sentimiento de un observador extranjero, me parece que todo queda por hacer y que no hay, y jamás habrá, el menor consenso a la vista en ninguno de esos lugares, ni entre los psicoanalistas del mundo entero ni entre sus interlocutores sociales, políticos, jurídicos. Pero no excluyo que debe ser así, y que este disenso debe seguir siendo una alegre fatalidad.

Esta es pues, bajo otra forma, la cuestión del principio y por lo tanto del comienzo, a saber, del acto inaugural que se supone produce el acontecimiento, el poder performativo del llamado o de la convocatoria que trae aparejado siempre el “como si” de una convención desde la cual, autorizado o autorizándose a sí mismo, un acto de autoridad detenta el poder de decir “yo puedo”, *I can, I may*. Todo pasa, todo ya pasó como si alguno de ustedes, o algunos, según el como si de una convención, hubieran *tenido* el derecho, hubieran *tomado* o se hubieran visto reconocer el derecho de llamar o de convocar a los Estados Generales, de abrir una primera sesión, de pronunciar un discurso o apelaciones inaugurales dirigiéndose a una asamblea general, una asamblea nacional o una asamblea internacional. Incluso antes de saber quién abre la primera sesión, nos preguntaremos quién llama, quién se llama, quién “convoca”, y *quién* convoca a *quién* a Estados Generales en general, descontando con razón una respuesta ya lista. ¿Quién, desde la muerte de cierto rey de Francia, el único habilitado para hacerlo desde el siglo XIV hasta la Revolución, incluidos los años 1788-1789? Es también, en principio y por derecho, un rey de Francia, como ustedes saben, quien, en agosto de 1788, por decreto, convocó a esos últimos Estados Generales en los que pensamos todos y en el curso de los cuales ocurrió una primera mutación, una serie de transgresiones que afectaron el número de diputados del tercer estado, influyendo en eso decisivo que llamamos la “verificación de los poderes”, imponiendo el voto por cabeza, por “voz” y no por orden, es decir, por sujeto individual, por “yo”, siendo todos los *ego* iguales, para conducir finalmente a la transformación de los Estados Generales en Asamblea Nacional Constituyente, después de que cierto Juramento del Juego de la Pelota hubiese homogeneizado esa cosa heterogénea identificada bajo el nombre de Revolución Francesa -y que pasó, incluso antes del Terror, por un parri-regicidio, en adelante diré por un parregicidio-. Nunca, jamás podremos responder sin coartada a la angustiante pregunta de saber si, convocados por un rey, los Estados Generales fueron o no el preludeo fatal del parregicidio, el primer gesto del cruel proceso de muerte del rey, el padre de la nación; o, por el contrario, el último esfuerzo, la última concentración desesperada de todas las fuerzas que todavía se esforzaban, pero en vano, en prevenir, con el parregicidio amenazante, un cruel Terror. ¿Se iba a decapitar al rey o a salvar su cabeza? ¿Se iba a erigirla decapitándola o a re-erigirla, a resucitarlo, más allá del año 2000? Porque, ¿quién sostendría seriamente que nuestra república no es monárquica, y que la democracia moderna, tal como la conocemos, no necesita un principio monárquico ni una referencia fundadora a un príncipe, como un principio de soberanía? ¿Íbamos a re-erigir la función patriarcomonárquica de manera tan interminable e infinita como este análisis que llamamos terminable-interminable? Nunca lo sabremos. Por definición, nunca sabremos si los Estados Generales, en el momento de su primera convocatoria, estaban destinados a perder o a salvar la cabeza del rey, y poco importa sin

duda, ya que de todas maneras los dos gestos, perder y salvar, siguen siendo indisociables. Ellos inscriben en los conceptos de soberanía y de crueldad una ambigüedad tan irremplazable como lo autoinmunitario mismo. Es demasiado tarde, incluso para la pregunta. Quizá sea ésta la significación última de todo parregicidio, de todo Edipo y de todo tótem y tabú, de toda instauración republicana o democrática de la igualdad de los hermanos después de algún parregicidio: es demasiado .tarde, no hay más coartada, el parregicidio ocurrió sin ocurrir, haya ocurrido o no, antes de toda pregunta respecto de lo que fue su víspera y habría podido desarrollarse de otra manera. Demasiado tarde, esto quiere decir que la Revolución puso fin a la posibilidad misma de esta pregunta. Más precisamente, es a esto a lo que se llama una revolución, y es también el signo en el cual reconocemos que tuvo lugar. Sin duda, esto puede decirse del acontecimiento en general, de lo *que* adviene o de *quien* llega, de la llegada del que llega, que es siempre una revolución. Esta última, el acontecimiento, el *quién* y el *qué* de lo que adviene, prescribe por adelantado la pregunta, que respecto de ello llega demasiado tarde. Es demasiado tarde, imborrablemente demasiado tarde para la pregunta. Diré lo mismo, *mutatis mutandis*, en lo que respecta a la revolución psicoanalítica que ya ocurrió y sigue siendo imborrable. Diré lo mismo respecto de *todas* las figuras y nombres del padre que presidieron aquí arriesgando su cabeza, perdiéndola y salvándola a la vez, muriendo y sobreviviendo al mismo tiempo, como tantos espectros infatigables, ocupando cada vez o simultáneamente no sólo 2 sino $2 + n$ cuerpos del rey. El psicoanálisis es imborrable, su revolución es irreversible -y sin embargo, en tanto civilización, mortal-.

Nadie podrá decir nunca si el momento propio de los Estados Generales estaba en sí mismo, en su instancia original, *destinado* a perder o a salvar la cabeza del rey. Y si incluso el rey, al convocar a esos últimos Estados Generales, volviendo la crueldad contra sí mismo, no firmó, con su propia mano, su sentencia de muerte. Quizá como Freud al decidir que no asumiría la dirección de la IPA, pues se erigía así (no fue más que un primer ejemplo en la historia del psicoanálisis) en amo absoluto, todo poderoso e impotente, impotente en su poder absoluto de soberano, por adelantado decapitado y resucitado. Más de dos siglos después, ¿los Estados Generales del Psicoanálisis están destinados a salvar o a perder a un Rey o a un Padre de la nación?, ¿qué rey, qué padre y qué nación? ¿Es demasiado tarde para esta pregunta? ¿Estos Estados Generales se han volcado, sin saberlo, a consagrar la muerte del Padre o a salvar la cabeza del Padre -o incluso, tercera hipótesis, a comenzar a *pensar* esta apuesta-? ¿O también, más confusamente, aunque sería el precio a pagar por su originalidad, las tres a la vez? Y entonces, transposición inevitable, ¿quién sería aquí el rey amenazado o el rey suicida? ¿Qué sería un parregicidio, sin ni siquiera hablar del Terror, en psicoanálisis?

Algunos de los aquí presentes hemos insistido sobre el hecho de que el psicoanálisis, como ciencia, y si quiere ser *también* una ciencia teórica, una institución y una comunidad científicas, es el único que compromete de manera intrínseca el nombre propio de su fundador en una lógica de filiación transferencial que pretende poder analizar y cuyo concepto, justamente, produjo. ¿Diremos aquí que el nombre de Freud, el nombre de un psicoanálisis todavía *freudiano* es, bajo esa forma literal o bajo esas formas metonímicas más sutiles, la apuesta del parregicidio autoinmunitario de provocar, de

evitar o de pensar? Esta pregunta no se limita a tal o cual muerte de Freud. La supervivencia, como una crueldad hacia uno, consiste siempre en resistir más de una muerte -y ya desde el hecho de vivir-incluso si tal o cual de esas muertes parece más significativa que otra, por ejemplo la que Elisabeth Roudinesco llama la muerte de Freud en Norteamérica. "Freud ha muerto en Norteamérica", dice en su último libro. Hago alusión a Norteamérica para señalar virtualmente lo que debería ser un retorno más insistente sobre lo que ese nombre de país designa para nosotros aquí, hoy, cuando se trata de la mentada globalización en curso, en la cual la hegemonía norteamericana es evidente y al mismo tiempo cada vez más crítica, quiero decir vulnerable, cuando se trata de la lengua angloamericana en trance de convertirse irresistiblemente en la única lengua efectivamente universal, cuando se trata del mercado en general, de la teletécnica, del principio de soberanía estado-nacional que los Estados Unidos protegen de manera inflexible cuando es la suya y limitan cuando es la de los otros, la de los países menos poderosos (cf. Arendt), cuando se trata del destino del psicoanálisis freudiano, cada vez más marginado en los Estados Unidos, o también, y sobre todo -tomo esto como un índice de los más significativos-, cuando se trata de la crisis convulsiva que ese país atraviesa por la pena de muerte. Habría aquí demasiado para decir sobre la historia pasada, reciente y presente de este problema, particularmente en los Estados Unidos. Siempre afirmando demasiado rápido que mientras un discurso psicoanalítico consecuente no haya tratado (y hasta donde y o sé aún no lo ha hecho) el problema de la pena de muerte y de la soberanía en general, el poder soberano del Estado sobre la vida y la muerte del ciudadano, esto manifestará una doble resistencia, *tanto* la del mundo al psicoanálisis como la del psicoanálisis *a sí mismo igual que al mundo*, del psicoanálisis al psicoanálisis como ser-en-el-mundo. De este inmenso y urgente problema de la pena de muerte, en su nueva fase, no puedo retener aquí más que una señal. La elijo debido al doble motivo de la soberanía y de la crueldad que decidí privilegiar. Por ser considerada "cruel", "*a cruel and unusual punishment*", la Corte Suprema de los Estados Unidos la estimó incompatible con dos enmiendas de la Constitución norteamericana y suspendió su aplicación en 1972 (una de esas enmiendas condenaba los "*cruel and unusual punishments*"). Las ejecuciones se retomaron cinco años después, al ritmo monstruoso que ustedes conocen, cuando algunos estados de los Estados Unidos consideraron, con el acuerdo de la Corte Suprema, que la inyección letal no era "cruel", y esto a pesar de tantas convenciones internacionales sobre los derechos del hombre que, también ellas, en una gran cantidad de versiones equívocas, sin atreverse nunca a violar la soberanía de los Estados, denunciaban, pero sin proscribirla, la pena de muerte como tortura "cruel". En toda esta historia, desde la Constitución norteamericana a las modernas declaraciones internacionales que acabo de evocar, como en el discurso de la doxa común desde hace siglos, antes y después de Sade, es la oscura palabra *crueldad* la que condensa todo el equívoco. ¿Qué quiere decir "cruel"? ¿Disponemos, disponía Freud, de un concepto riguroso de esta crueldad de la que tanto habló, como Nietzsche (se trate de la pulsión de muerte, de agresión o de sadismo, etcétera)? ¿Dónde comienza y dónde termina la crueldad? ¿Una ética, un derecho, una política pueden ponerle fin? ¿Qué tiene el psicoanálisis para decirnos sobre este tema? Llamo la atención de ustedes sobre el rasgo de una aparente coincidencia, en verdad sobre

un hecho que no creo fortuito pero que merecería largos y pacientes análisis. Aunque no haya habido hasta ahora discurso psicoanalítico como tal, mayoritario o estatutario, ni discursos de Freud que critiquen expresamente tanto la pena de muerte como el principio de soberanía estado-nacional, resulta que, con la notable excepción de los Estados Unidos, única democracia de tipo occidental -y dominada por una cultura cristiana- que mantiene la pena de muerte y sigue siendo inflexible sobre su propia soberanía, todos los Estados de la vieja Europa, cuna del psicoanálisis, abolieron la pena de muerte y a *la vez* iniciaron un proceso ambiguo que, sin poner fin a la soberanía estado-nacional, la expone en todo caso a una crisis o a un recuestionamiento sin precedentes.

Antes de examinar la respuesta de Freud a Einstein, quise hacer referencia al último libro de Elisabeth Roudinesco y a lo que dice respecto de Norteamérica, aun cuando no aborde estos temas (crueldad, soberanía, pena de muerte, etcétera). Es importante no disimular lo que estos Estados Generales deben a las premisas, a los trabajos y los trayectos, tan diferentes pero aquí no fortuitamente aliados, de Elisabeth Roudinesco y de René Major. A ellos mismos, y a todos aquellos, todas aquellas que, en una admirable colegialidad sin jerarquía, orientaron los comités de los Estados Generales, cada uno y cada una con su historia, su trayectoria, su propia obra, no los nombro por amistad, por cortesía esperada, por reconocimiento obligado, o para obedecer, complacencia convencional, a algún rito de la hospitalidad. Aquí no solamente tenemos una deuda por la honestidad responsable sino por la lucidez analítica y política de analizar, de exhibir incluso, en tantos trabajos diferentes pero cruzados, en su situación en el interior y en el borde del campo analítico mundial, en las interpretaciones, los emprendimientos, las alianzas políticas y teóricas contraídas desde hace tiempo, todo lo cual ha hecho posible y necesaria la celebración de estos Estados Generales. No comprenderíamos la génesis de este encuentro inaudito, y ni siquiera el nombre de estos Estados Generales, si por Ficción, por pudor o por desconocimiento evitáramos tomar en cuenta, aunque sea para discutirlo, todo lo que desde hace tiempo tuvo en vilo a las investigaciones, las publicaciones, los emprendimientos de Major, de Roudinesco y de todos los miembros de los dos comités de preparación, el francés y el internacional. Me refiero aquí a lo que es legible *en sus libros, a través de sus libros, en sus tomas de posición éticas, políticas e institucionales, en las afinidades y en los conflictos que los determinan, dentro y fuera de las comunidades psicoanalíticas, en Francia y fuera de Francia.* Muchas cosas pueden distinguir o separar las posiciones y las obras de todos aquellos y de todas aquellas que tomaron la iniciativa de estos Estados Generales. Pero lo que debería ser analizado como uno de los síntomas, de los secretos, de los secretos públicos del acontecimiento del que hablo, es su asociación, aquí, su acuerdo, la red de solidaridades nacionales e internacionales en la cual su trabajo vino a inscribirse y que sostiene esta causa común. No prestar la atención necesaria a esta situación y a estas motivaciones bajo pretexto de que, con razón, estos Estados Generales se habrían dado espontáneamente su ley de manera *auto-noma*, bajo pretexto de que se habrían auto-convocado y no hetero-convocado, sería en mi opinión una debilidad política, una denegación, incluso una dimisión analítica. Cómo una auténtica *auto-nomía* (igualitaria y democrática) se instituye, y *debe* hacerlo, a partir de una *hetero-nomía* que sobrevive todavía a lo que la sobrevive, a partir

de una ley del otro, como venida del otro sobre-viviente, he aquí una de las formas de la pregunta “¿qué hacer?”, que quisiera llevar, sin coartada, más allá de toda soberanía y de toda crueldad posibles. Esta pregunta no es ajena a la del parregicidio.

Acabo de decir “secreto público”. El Juramento del Juego de Pelota fue público. Comprometía a no irse antes de haber votado una constitución. Entonces se preguntarán ustedes de qué constitución, de qué nueva carta de aquí en más se harán ustedes mismos responsables antes de separarse, de qué nuevas instituciones, de qué formas de transición y de transmisión, en qué lengua, para qué poder estatal o trans-estatal.

¡Ah, los juramentos!, ¡la fuerza performativa de los juramentos y de las promesas!
¡Ah, la fe jurada! ¡Ah, los perjurios! ¡Ah, la fatal crueldad de los perjurios!

Para sellar la primera comunidad institucional del psicoanálisis, de manera secreta e independientemente de la fundación pública de la Sociedad Internacional de Psicoanálisis, poco después de ella hubo también juramento, fe jurada y anillos, más de dos, finalmente siete, para comprometer al Comité. Siete anillos, cada vez de una vez para siempre, cada vez una piedra preciosa griega -ni egipcia, ni judía- grabada, de una colección de Freud: ¡una cabeza de Júpiter! Renuncié, por economía, a hacer girar toda esta conferencia en circunferencia en torno del *contorno* de este anillo. Más bien de *estos* anillos, y de aquello en lo que han devenido, o en lo que se perdieron, confiados en herencia o devueltos a su estuche. Hay que tomar en serio, en el psicoanálisis y fuera de él, esta cuestión del secreto en sus implicaciones éticas y políticas, ahí donde *delimita* la autoridad misma y el poder, la legitimidad de lo político -no sólo de lo político en general, de su derecho de mirada sobre la vida y la muerte, la conciencia, los intercambios (económicos o no) de los sujetos ciudadanos, sino también de lo político en el interior de la institución analítica-. El secreto profesional del psicoanálisis no debe ser, en todo caso pretende no ser, un secreto profesional como otro. Inútil precisar aquí, ustedes las conocen mejor que yo, las consecuencias sociales, económicas y políticas de esta vocación al secreto -sea o no respetada-. Hay también relaciones entre el Estado (polis, *politeia*, policía y política) y ustedes. Y nosotros. Insisto con este episodio del Comité que podemos tomar como anecdótico o inesencial, pues en el momento de los siete anillos, Freud reconoce, sin duda, que hay “*algo infantil*” y tal vez un “*elemento romántico en esta concepción*”, pero exige que “*la existencia y la acción de este Comité*” sigan siendo “*absolutamente secretas*”. Podemos decir que, de mil maneras, este secreto fue en sí mismo constitutivo y alegóricamente representativo de lo que en el psicoanálisis sigue siendo y tal vez deba seguir siendo rebelde a la *res publica* de lo político, incluso de lo democrático, en todo caso quiero decir de una democracia todavía fundada, por algún tiempo todavía, en un concepto estatista, estado-nacionalista, soberanista y, por lo tanto, ciudadano de lo político; pero rebelde también a la publicidad de su propia institucionalización, puesto que el Comité secreto seguía siendo exterior e inaccesible a la Asociación Internacional. Podemos preguntarnos lo que Freud hubiera pensado de los Estados Generales Mundiales del Psicoanálisis. En 1913, antes de la primera guerra llamada mundial, todos los grandes discípulos de Freud son europeos. Al igual que la del Comité Secreto, la escena de la IPA es esencialmente incompatible con una idea de Estados Generales. Esta incompatibilidad puede también ser descrita como una alergia a su mismo otro.

Detrás de la escena de la institución y de los estatutos, otros poderes, secretos o no, están siempre trabajando. Para volver un instante a los Estados Generales de 1789, bajo la habilitación estatutaria, a saber el poder oficial del rey, bajo los dos cuerpos de un rey a su vez autorizado por Dios el Padre de Cristo, podemos igual preguntarnos quién convocaba en verdad a los Estados Generales. Como podemos preguntarlo aún hoy aquí mismo. ¿Se trata de una hétero-convocatoria de unos por el otro?, ¿o de una auto-convocatoria espontánea de fuerzas que todavía no tienen nombre?, ¿o de una hétero-convocatoria por la fuerza de un otro aún innombrable, de visitantes inesperados, y de los que arriban imprevisibles o no identificables? ¿Qué hay de la jerarquía y de la heteronomía en este asunto? ¿Y qué es lo que la red de la Web desjerarquiza, que afecta tanto la escena analítica como la de la transferencia y la contra transferencia? Esta pregunta llevaría a una serie de otras preguntas, la misma y tantas otras: ¿quién convoca a quién a los Estados Generales, mundiales esta vez, pero siempre en Francia, y en París, en una Francia posrevolucionaria?, ¿quién los convoca, no obstante, más allá del Estado-nación? Y Estados Generales *del Psicoanálisis*, más de dos siglos después, pero un siglo después del nacimiento del psicoanálisis y después de la *Traumdeutung*, en un momento en que tenemos derecho a preguntarnos si lo que se llama el psicoanálisis supone de alguna manera, inscrita en el corazón de su propia posibilidad, la memoria, el archivo consciente o inconsciente de la Revolución Francesa y de algunas otras revoluciones, todas europeas, que la siguieron en febrero, luego en junio de 1848, luego cuando la Comuna, luego en 1917. Enorme memoria sin fondo en la que las peores crueldades, la crueldad de un parregicidio que todavía falta pensar, la crueldad del Terror, la crueldad de la pena de muerte a la escala de masas, la crueldad de todas las torturas y de todas las muertes de los mañanas de la Revolución del '17, la lista no cerrada de las crueldades más encarnizadas, *Shoa*, genocidios, deportaciones en masa, etcétera, son indisociablemente vecinas, como si los dos procesos fueran inseparables, la invención de los derechos del hombre, la fundación de los fundamentos del derecho internacional moderno en curso de transformación, del cual derivan la condena de los crímenes contra la humanidad (imprescriptibles en Francia desde 1964), la condenación del genocidio tanto como la promesa hecha por la Convención, desde el 4 Brumario del año IV, de abolir la pena de muerte en la República Francesa, “a fechar en el día de la publicación general de la paz”. En Francia, ese día de la abolición de la pena de muerte llegó casi dos siglos más tarde, en 1981, y esto da mucho que pensar de la escala histórica y de lo que puede significar “la publicación general de la paz”, en Europa, en la Unión Europea, lugar de nacimiento del psicoanálisis (donde la pena de muerte está abolida) más que en los Estados Unidos, el último de los países occidentales de filiación europea y cristiana que mantiene y aplica masivamente, con una crueldad cada vez más obscena e injusta, y bárbara, una crueldad empero no sangrienta, la “*lethal injection*”.

Multiplico a propósito las alusiones a los Estados Unidos donde el destino del psicoanálisis juega hoy su partida -más crítica- y tal vez, en más de un frente, la más decisiva. Del bosquecito frondoso, espeso, espinoso de las relaciones peligrosas entre el psicoanálisis y América del Norte, tomo un pasaje poco citado de *El porvenir de una ilusión*. Freud compara al pueblo norteamericano con el pueblo elegido, con el que se cree elegido

por Dios el padre único, desde ese “*nucleus* paterno” del que Freud recuerda que está “disimulado pero presente en todas las figuras divinas”. Cada pueblo vuelve a los “comienzos históricos de la idea de Dios”, puesto que ese pueblo pretende representar la justicia ideal, la que recompensa el bien, castiga el mal, al menos después de la muerte (lo que facilita y legitima la pena de muerte), adjunta la parte invisible del espectro a la parte visible, etcétera. Freud agrega entonces:

No habiendo ya más que un solo y único Dios, las relaciones con él pudieron recobrar todo el fervor y toda la intensidad de las relaciones infantiles del individuo con su padre. Mas a cambio de tanto amor se quiere una recompensa: ser el hijo predilecto, el pueblo elegido. Mucho tiempo después ha elevado la piadosa Norteamérica la pretensión de ser God's own country, y lo es ciertamente en cuanto a una de las formas bajo las cuales adoran los hombres a la divinidad.⁶

Habría ahí, de un pueblo elegido al otro, de un Padre al otro, el dominio de un eficaz desciframiento de la globalización, o de lo que yo he llamado en otra parte la *globalatinización* de la religión en curso, de lo que, en acto o en potencia, constituye y amenaza las hegemonías. Me remito también de modo muy breve, y por todas las razones que dije, al menos á dos de los trabajos esenciales sobre este tema de René Major, *De Pélection* (1986) y *Au commencement -la vie et la mort* (1999). Destaco particularmente allí lo que, en el primer capítulo de *De l'élection*, “Acerca de la fundación”, él analiza sobre el delirio de elección, sobre lo que, según dice, “lo político hace al psicoanálisis” y “el psicoanálisis hace a lo político”. En su capítulo sobre “El recomienzo”, Major comenta por lo menos dos veces textos de Freud de 1914-1915 en los que éste recurre, lo subrayo yo mismo, a la palabra *crueledad*; y lo hace en condiciones de las que creo deber subrayar la ambigüedad esencial y organizadora. Por un lado, una ética y una política están implicadas allí, que se corresponden con una condena y tienden pues a una eliminación de la mentada crueldad, sin duda, pero al mismo tiempo, por otro lado, dado el carácter originario e indarraigable de la pulsión de muerte o de agresividad, al igual que de la pulsión de poder y, por lo tanto, de soberanía, no puede mantenerse ninguna ilusión en cuanto a la erradicación del mal. De ahí una figura -y diré una lección- a la vez progresista y pesimista, todavía fiel y ya infiel a cierto espíritu del Siglo de las Luces. Estos son los pasajes que examina Major, citaré más adelante otros, análogos, en la respuesta de Einstein, y en la estela de. *Más allá del principio de placer*, en el que se inspira estrechamente la carta de Einstein. Primera cita:

En una carta dirigida a Frederik van Eeden algunos meses después del comienzo de la guerra, Freud hace notar a su destinatario que “las *crueledades* [el subrayado es mío] y las injusticias de las que se hacen responsables las naciones más civilizadas, la manera diferente en la que juzgan sus propias mentiras y malas acciones en comparación con las de sus enemigos”, muestran hasta qué punto el psicoanálisis tiene razón en inferir de sus observaciones que los impulsos más primitivos del hombre

⁶ *L'Avenir d'une Illusion*, París, PUF, 1971, pág. 27.

jamás serán abolidos en cada uno de nosotros y que estamos siempre dispuestos a conducirnos de manera artera o estúpida frente a su menor resurgimiento.⁷

Se trata enseguida, más precisamente, del lazo indisoluble de esta crueldad con la soberanía del Estado, con la violencia del Estado, con el Estado que, lejos de combatir la violencia, la monopoliza. Este será algunos años después el tema de Benjamín, en *Crítica de la violencia (Zur Kritik der Gewalt)*, alrededor del cual yo había elaborado algunas proposiciones sobre derecho y justicia en *Fuerza de ley*. Este monopolio de la violencia se confunde con el motivo de la soberanía. Es también el que habrá fundado siempre la pena de muerte, el derecho para el Estado, el derecho para el soberano de castigar por medio de la muerte. Refiriéndose de cerca a las *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte*, ésta será mi segunda cita, Major escribe:

Dos motivos de desilusión, provocados por la guerra de 1914, serán adelantados. Uno, la poca moralidad de los Estados que no dejan de proponerse, por otra parte, como garantes de los valores morales. Lo que lleva a pensar que, en tiempos de paz, el Estado no prohíbe la violencia para abolirla sino para monopolizarla y que, en tiempos de guerra, se sustrae sin vergüenza a los tratados y convenciones que lo unen a otros Estados pidiendo a sus ciudadanos que lo aprueben en nombre del patriotismo. El otro motivo es la consecuencia del primero. Ahí donde la comunidad ya no presenta objeción a la conducta del Estado, los sujetos se libran a actos de *crueldad* [el subrayado es mío] y de perfidia, de traición y de barbarie tan incompatibles con su grado de civilización que hubiéramos creído imposibles.⁸

¿Por qué hablar de la partida más crítica y más decisiva que se juega aquí hoy, en más de un frente, para el psicoanálisis y, particularmente en los Estados Unidos? Si se trata de un rasgo común a todos los Estados Generales de la historia, sería éste, que todos los historiadores no dejan nunca de recordar: los Estados Generales son siempre convocados en los momentos críticos, cuando una crisis política llama a una deliberación, y en primer lugar a una liberación de la palabra con vista a una decisión de excepción que debería comprometer el futuro. No evitaremos pues la pregunta: ¿cuál es hoy la crisis del psicoanálisis mundial? o incluso, o más bien, ¿cuál es la crisis de la globalización para el psicoanálisis? ¿Cuál es su crisis específica? ¿Es sólo, lo que no creo, una crisis, una crisis pasajera y superable, una Crisis de la razón psicoanalítica como razón, como ciencia europea o como humanidad europea (para hacer más que parodiar el título de Husserl)? ¿Es, pues, una dificultad decidible y que pide una decisión, un *krinein* que podría pasar también por una reactivación de los orígenes? Sólo entendemos estas preguntas si suponemos saber lo que es o quiere ser hoy, específicamente, en su singularidad irreductible, el psicoanálisis o la razón psicoanalítica, la humanidad del hombre psicoanalítico, hasta el derecho del hombre al psicoanálisis. ¿En qué criterios de reconocimiento confía? Y en cuanto a la crisis, ese saber sería el saber de lo que pone al

⁷ René Major, *De l'élection*, París, Aubier, 1986, págs. 88-89; carta del 28 de diciembre de 1914.

⁸ *De l'élection*, ob. cit., pág. 90-91.

psicoanálisis en crisis, sin duda, pero también de lo *que* la revolución psicoanalítica misma pone en crisis. Las dos cosas parecen además tan indisociables como dos fuerzas de resistencia: resistencia *al* psicoanálisis, resistencia autoinmunitaria *del* psicoanálisis tanto a su exterior como a sí mismo. Es en su poder de poner en crisis que el psicoanálisis está amenazado, y entra entonces en su propia crisis. Cuando es interrogado sobre lo que no funciona en una globalización que comenzó por lo menos después de la Primera Guerra Mundial, ni en ciertos proyectos de derecho internacional, ni en ciertos llamados al abandono de la soberanía, a la constitución de esa Sociedad de las Naciones que prefiguraba entonces las Naciones Unidas en su impotencia incluso para poner fin a la guerra y a los exterminios más crueles, y bien, es siempre alrededor de la palabra “crueldad” que la argumentación de Freud se hace más política y, en su lógica, más rigurosamente psicoanalítica. No es que el sentido de la palabra “crueldad” (*Grausamkeit*) sea claro sino que desempeña un papel operatorio indispensable, y es por eso que cargo sobre él el peso de la cuestión. Recurriendo más de una vez a esta palabra, Freud la reinscribe en una lógica psicoanalítica de pulsiones destructivas indisociables de la pulsión de muerte. Más de una vez hace alusión al “placer que se obtiene de la agresión y la destrucción” (*Die Lust ara der Aggression und Destruktion*), a las “innumerables crueldades de la historia” (*ungeählte Grausamkeiten der Geschichte*), a las “atrocidades de la historia” (*Greuelthaten der Geschichte*), a las “crueldades de la Santa Inquisición” (*Grausamkeiten der hl. Inquisition*)⁹. Recurriendo una vez más, como en *Más allá...*, a la palabra “especulación”, aquí asociada a la de “mitología”, él precisa que esta pulsión de muerte, que trabaja siempre por llevar otra vez la vida, por disgregación, a la materia no viviente, deviene pulsión de destrucción cuando es dirigida, con la ayuda de órganos particulares (y las armas pueden ser sus prótesis), hacia el exterior, hacia los “objetos”.

¿Acaso esta lógica puede, y si puede, cómo, inducir, si no fundar, una ética, un derecho y una política capaces de medirse, por un lado, con la revolución psicoanalítica de este siglo y, por otro, con los acontecimientos que constituyen una mutación cruel de la crueldad, una mutación técnica, científica, jurídica, económica, ética y política, y étnica y militar y terrorista progresismo sin ilusión. Freud piensa, como el Nietzsche de *La genealogía de la moral*, que la crueldad no tiene contrario, que está ligada a la esencia de la vida y de la voluntad de poder. Cuando hablo una vez más, en la doble huella de Nietzsche y de Freud, de una crueldad que no tendría término contrario o que, en todo caso, sería irreductible, de manera tal que todo término contrario tendría que vérselas sólo con ella, quiero decir esto: hay sólo diferencias de crueldad, diferencias de modalidad, de calidad, de intensidad, de actividad o de reactividad dentro de la *misma* crueldad. Por ejemplo (pero podríamos multiplicar estos ejemplos), Freud escribe:

No lleva a nada querer abolir las tendencias agresivas de los hombres [...]. Los bolcheviques también esperan poder hacer desaparecer la agresión humana garantizando la satisfacción de las necesidades materiales e instaurando por otra parte

⁹ *Pourquoi la guerre?*, *ob. cit.*, págs. 76-77.

la igualdad entre los miembros de la comunidad. Tomo esto como una ilusión [*Ich halte das für eine Illusion*].¹⁰

Después de haber explicado por qué el odio no desaparece, y que no se trata de desarraigar las pulsiones de agresión cruel, Freud preconiza un método, en realidad una política de diversión *indirecta*: hacer de manera tal que esas pulsiones crueles sean desviadas, diferidas y que no encuentren su expresión en la guerra. Y agrega esto:

A partir de nuestra mitológica doctrina de las pulsiones, encontramos fácilmente una fórmula que indica las vías *indirectas* para combatir la guerra [*indirekte Wege Zu Bekämpfung des Krieges*. la palabra *indirecta* está subrayada en la versión inglesa que aparece simultáneamente].

Indirección, ardid de la vuelta (*Umweg*), esto consiste -para decirlo demasiado rápido pero no es lo esencial de lo que me importa aquí-, en hacer actuar la fuerza antagonista de Eros, el amor y el amor a la vida, contra la pulsión de muerte. Hay, pues, un contrario de la pulsión de crueldad incluso si ésta no conoce fin. Hay un término oponible, incluso si no hay término que ponga fin a la oposición. Esta estratagema *indirecta* del antagonismo entre Tánatos y Eros opera de dos maneras, es decir, cultivando dos tipos de lazos, y de lazos emocionales. Primero los que nos unen al amado, al objeto de amor, incluso sin un fin sexual. El psicoanálisis, agrega Freud, no debe ponerse colorado por hablar aquí de amor, como lo hace la religión, con las mismas palabras -que cita sin recordar que no son las palabras de cualquier religión ("Amarás a tu prójimo como a ti mismo")-. Cosa más fácil de exigir que de hacer, señala sonriendo. Pero ese "como a ti mismo" define la segunda unión, el segundo tipo de ligadura o de obligación que limita el desencadenamiento, la desunión. Utilizando una vez más la palabra "indirecto" ("*Die anderen Wege einer indirekten Verhinderung des Krieges*", "another suggestion for the indirect combating of the propensity to war", "un segundo envite a combatir indirectamente la tendencia a la guerra"¹¹), Freud propone tomar en cuenta la desigualdad indeseable e innata de los hombres que los divide en dos clases, los jefes, los guías, los líderes (*Führer*) y, mucho más numerosas, las masas dependientes de aquellos que siguen a los guías (*Abhängige*). Haría falta, pues, educar el estrato superior de hombres con mentes independientes, capaces de resistir a la intimidación y deseosos de verdad para que dirijan a las masas dependientes. Desde luego, el Estado y la Iglesia tienden a limitar la producción de tales mentes. El ideal, dice entonces Freud, y habla incluso de utopía, sería una comunidad cuya libertad consistiera en someter la vida pulsional a una "dictadura de la razón" (*Diktatur der Vernunft, dictatorship of reason*).¹² La filosofía freudiana de la cultura, de la civilización o de la historia, en esta carta un poco somera al igual que en otras partes, vuelve siempre sobre este motivo: teleología de un progreso por desplazamiento *indirecto* y restricción de las fuerzas pulsionales, por lo tanto de una crueldad que, de todas formas

¹⁰ Pourquoi la guerre?, ob. cit., pág. 78.

¹¹ Pourquoi la guerre?, ob. cit., pág. 79.

¹² Ibíd., loc. cit.

indestructible, produce la guerra o el asesinato y puede conducir, es la palabra de Freud, a la exterminación del adversario. ¿Cuáles son las aristas más significativas y más problemáticas de ese progresismo y de ese racionalismo desilusionados, de esas nuevas Luces para nuestra época?

1. En primer lugar, ese difícil concepto de *indirección*, de cierta irrectitud, de una no-derechura oblicua, angulosa o mediatizante. Este concepto, al que creo debo prestar tanta atención sin abusar del texto de Freud, no significa sólo la vuelta, el ardid estratégico, la transacción *continua* con una fuerza intransigente, por ejemplo con la pulsión de crueldad o de poder soberano. Aunque Freud no lo dice, y sobre todo no de esta manera, este concepto de lo *indirecto* me parece tomar en cuenta, en la mediación de la curva, una discontinuidad radical, una heterogeneidad, un salto en lo ético (por lo tanto también en lo jurídico y lo político) que ningún saber psicoanalítico en tanto tal sabría propulsar o autorizar. Con respecto a la polaridad amor/ odio (que compara gentilmente para Einstein con la polaridad atracción/repulsión), Freud dice claramente que, al igual que la polaridad conservación/destrucción cruel, no debe ser apresuradamente librada a juicios éticos que evalúan “el bien y el mal”.¹³ El psicoanalista *en tanto tal* no tiene que evaluar o devaluar, desacreditar la crueldad o la soberanía desde un punto de vista ético. En primer lugar porque sabe que no hay vida sin la concurrencia de estas dos fuerzas pulsionales antagónicas. Se trate de la pulsión de crueldad o de la de soberanía, el saber psicoanalítico en tanto tal no tiene ningún medio ni ningún derecho de condenarlas. Está respecto de esto, y debe seguir estando en tanto saber, en la neutralidad de lo indecible. De donde surge lo que yo llamo los “estados de ánimo” del psicoanálisis. Para pasar a la decisión, hace falta un salto que logre una expulsión fuera del saber psicoanalítico *en tanto tal*. Y en ese hiato, diré, se abre la suerte o el riesgo de la decisión responsable, más allá de todo saber que concierna a lo posible. ¿Es decir que no hay ninguna relación entre psicoanálisis y ética, derecho o política? No, hay, debe haber una consecuencia *indirecta y discontinua*: sin duda, el psicoanálisis en tanto tal no produce o no procura ninguna ética, ningún derecho, ninguna política, pero retorna a la responsabilidad, en sus tres dominios, de tomar en cuenta el saber psicoanalítico. La tarea es inmensa y está todo por hacer, tanto para los psicoanalistas como para cualquiera, ciudadano, ciudadano del mundo o metaciudadano, y deseoso de responsabilidad (ética, jurídica, política): organizar este tomar en cuenta la razón psicoanalítica sin reducir la heterogeneidad, el salto en lo indecible, el más allá de lo posible, objeto del saber y de la economía psicoanalíticas, incluido en su discurso mitológico sobre la pulsión de muerte y el más allá de los principios. Es en este lugar difícil de discernir, en el espacio de indecibilidad y, por lo tanto, de decisión abierta por la discontinuidad de lo indirecto, que la transformación futura de la ética, del derecho y de la política debería *tomar en cuenta* el saber psicoanalítico (*lo que no quiere decir buscar un programa*) y, recíprocamente, la comunidad analítica debería tomar en cuenta la historia, particularmente la historia de un derecho, cuyas mutaciones performativas recientes o en curso, salvo excepción, ni le han interesado ni han sido tenido en cuenta por ella. Queda aquí, me parece, todo por hacer, de ambos lados.

¹³ *Pourquoi la guerre?*, ob .cit., pág. 76.

2. En el momento mismo en que Freud recuerda que no hay ninguna evaluación ética en la descripción de las polaridades pulsionales y que no tiene ningún sentido querer liberarse de las pulsiones destructivas sin las cuales cesaría la vida misma, continúa por tanto, y tiende a ello claramente, arraigando en la vida, en la vida orgánica, en la economía autoprotectora de la vida orgánica, es decir en uno de los polos de la polaridad, toda la racionalidad ético-política en nombre de la cual propone someter o restringir las fuerzas pulsionales. Es así como justifica, por la vida, por la vida orgánica, el derecho a la vida (por lo tanto, implícitamente, la condena no sólo de la guerra sino de la pena de muerte -y ustedes saben que fue agregando a los derechos del hombre el "derecho a la vida", como numerosas convenciones internacionales de este último medio siglo se levantaron, sin duda, contra la crueldad de la pena de muerte, pero de manera implícita, sin condenarla y sobre todo sin forzar al respecto a los Estados soberanos). En cuanto al derecho a la vida, al hecho de que cada hombre conserve un "derecho sobre su propia vida"¹⁴ (*jeder Mensch ein Recht auf sein eigenes Leben hat*), Freud reconoce explícitamente, en su carta a Einstein, que es posible expresarlo. Pero adelanta este argumento con precaución. A su entender, la cuestión de saber si la "comunidad no debe tener igualmente un derecho sobre la vida del individuo" sigue abierta. Puesto que, precisa, "no podemos condenar todas las especies de guerra en el mismo grado ...". Se repliega entonces sobre una posición que no busca justificar jurídicamente o por un llamado a la ética de una razón pura práctica o de un imperativo categórico. Se repliega sin modales sobre los repartos factuales de un gusto personal o de una naturaleza biológica, hasta idiosincrásica, sobre la constitución de cada uno, en suma, sobre lo que cada uno es capaz de hacer, en la economía de lo que le es posible. "Nosotros", dice Freud [y ese nosotros reúne a los hombres que han levantado la "dictadura de la razón" por encima de las pulsiones crueles], "nosotros somos pacifistas porque, por razones orgánicas (*aus organischen Gründen*), no podemos no serlo". Nuestro rechazo de la guerra y de la crueldad, agrega, no es sólo intelectual y emocional. "[...] en nosotros, los pacifistas, se agita una intolerancia *constitucional*, por así decirlo, una idiosincrasia magnificada al máximo. Y parecería que el rebajamiento estético implícito en la guerra contribuye a nuestra rebelión en grado no menor que sus crueldades."¹⁵

"Si mi exposición lo decepcionó, le pido perdón." Estas son las primeras palabras de Freud a Einstein en el momento de saludarlo cordialmente (*"Ich grüße Sie herzlich und bitte Sie um Verzeihung, wenn meine Ausführungen Sie enttäuscht haben."*; "I trust you will forgive me if what I have said disappointed you...").

Al pedir yo también perdón a ustedes por haberlos decepcionado así y abusado de su paciencia, precipito mi conclusión de manera secamente programáticotelegráfica. Y algebraica, es decir hiperformalizada. Ni siquiera se si lo que me preparo para expedir así, al término de estos Estados Generales, define una tarea o un horizonte para el psicoanálisis. Para mí se trata más bien de lo que queda por pensar, por hacer, por vivir, por sufrir, con o sin goce, pero *sin coartada*, más allá incluso de lo que podemos llamar un horizonte y una tarea, por lo tanto más allá de lo que sigue siendo no sólo necesario sino posible. Puesto que lo que voy a nombrar a toda velocidad es lo que hace pedazos el

¹⁴ Pourquoi la guerre?, ob. cit., pág. 80.

¹⁵ Pourquoi la guerre?, ob. cit., pág. 81. (El subrayado es mío.)

horizonte de una tarea, es decir, excede la anticipación de lo que *debe* venir como posible. Como *deber* posible. Más allá de todo saber teórico, y por lo tanto de toda constatación, pero también más allá de todo poder, en particular de toda institución performativa. Lo que voy a nombrar desafía la *economía* de lo posible y del poder, del “yo puedo”. Se trata en efecto de la economía en todos los sentidos del término, la de la ley de lo propio (*oikonomía*) y de la domesticidad familiar, la del Estado soberano, del derecho de la propiedad, del mercado, del capital, de las modas de apropiación en general, y más ampliamente de todo lo que Freud llama también la economía psíquica. Llamo aquí a un más allá de la economía, por lo tanto de lo apropiable y de lo posible. Podemos creer que la economía ya fue desafiada por la especulación llamada “mitológica” sobre la pulsión de muerte y sobre la pulsión de poder, por lo tanto sobre la crueldad, tanto como sobre la soberanía. Podemos reconocerle, en efecto, a la pulsión de muerte, a saber, al más allá de los principios de placer y de realidad, una apariencia aneconómica. ¿Y qué más aneconómico, diremos, que la destrucción? ¿Y que la crueldad?

En verdad, Freud trabaja sin cesar en reintegrar esta aneconomía, por lo tanto, en tomarla en cuenta, en dar razón de ella, de manera calculable, en una economía de lo posible. Y no podríamos reprochárselo. Es siempre a ésta economía de lo posible que reduce tanto el saber como la ética, hasta el derecho y la política. Incluso si contamos con el desvío por lo indirecto, e incluso cuando lo indirecto supone un hiato, se trata, siguiendo la inclinación más visible de la interpretación de Freud por Freud, de una estrategia de lo posible y, luego, de la condicionalidad económica: apropiación, lo posible como poder del “yo puedo” (I can, I may), el dominio de lo performativo que domina todavía y por lo tanto neutraliza (simbólicamente, en el orden de lo “simbólico”, justamente) el acontecimiento que produce, la alteridad del acontecimiento, el advenimiento mismo del que viene.

Ahora bien, afirmaré que hay, es necesario que haya, alguna referencia a lo incondicional, un incondicional sin soberanía y por lo tanto sin crueldad, cosa sin duda muy difícil de pensar. Es necesario para que esta condicionalidad económica y simbólica se determine. La afirmación que adelanto, se adelanta a sí misma, por adelantado, ya, sin mí, sin coartada, como la afirmación originaria *desde la cual*, y por lo tanto más *allá de la cual*, las pulsiones de muerte y de poder, la crueldad y la soberanía, se determinan como “más allá” de los principios. La afirmación originaria, que por adelantado así se adelanta, se presta más que se da. No es un principio, un principado, una soberanía. Viene, pues, de un más allá del más allá, y, por lo tanto, del más allá de la economía de lo posible. Se refiere a una vida, ciertamente, pero a otra vida que la de la economía de lo posible, una vida im-posible sin duda, una supervivencia, y no simbolizable, si no la única que *valga* ser vivida, sin coartada, de una vez por todas, la única a partir de la cual (digo bien *a partir de la cual*) un pensamiento de la vida es posible. De una vida que todavía valga ser vivida, de una vez por todas. Por ejemplo, justificar un pacifismo, y el *derecho* a la vida no puede hacerse, de manera radical, a partir de una *economía de la vida*, o de lo que Freud alega, como escuchamos, bajo los nombres de una constitución biológica o de una idiosincrasia. Eso no puede hacerse sino desde una *super-vivencia* que no debe nada a la coartada de algún más allá mitoteológico.

Esta afirmación originaria del más allá del más allá se da a partir de numerosas figuras del incondicional imposible. Estudié algunas de ellas en otra parte: la hospitalidad, el don, el perdón -y en primer lugar la imprevisibilidad, el "tal vez", el "y si" del acontecimiento, la llegada y la llegada del otro en general, su advenimiento. Su posibilidad se anuncia siempre como la experiencia de un im-posible no negativo.

De la exposición hospitalaria al acontecimiento, a la venida, a la visita del que viene imprevisible: no se puede hacer de esto una tarea para el psicoanálisis, que no obstante conserva algún privilegio en la experiencia de la llegada imprevisible del otro, en la venida del que viene. Pero lo que puede, tal *vez*, convertirse en tarea, mañana, para el psicoanálisis, para una nueva razón psicoanalítica, para nuevas Luces psicoanalíticas, es una revolución que, como todas las revoluciones, transigirá con lo imposible, negociará lo no negociable que seguirá siendo lo no negociable, calculará con lo incondicional como tal, con la incondicionalidad inflexible de lo incondicional.

Creo poder reconocer al instante, para esta revolución de la razón psicoanalítica, el orden heterogéneo de tres instancias, no me atrevo a decir de tres *órdenes* o de tres estados. Ordenes a llamar, a juntar, luego a articular hasta sobre una línea de desarticulación -o sobre el borde externo de una inarticulación-. Por comodidad al menos, y para poner orden en esos órdenes, recurriré a estas categorías de actos de lenguaje como ya hice más de una vez hasta aquí, por comodidad: por un lado el constativo (a saber, el orden del saber teórico o de la ciencia en tanto tal, el orden de la descripción neutra, la toma en cuenta de lo *que es de hecho*, en tanto tal); por otro lado el *performativo*, que recubriría aquí, con él poder o la posibilidad del "yo puedo" o la obligación del "yo debo" (hacer lo que puedo), con el orden de la promesa, de la fe jurada y, por lo tanto, de la ley, de lo simbólico, toda la institucionalidad en general, la responsabilidad ética, jurídica, política, y, más particularmente, aquí, psicoanalítica.

Tres instancias, pues, o tres estados.

1. En el orden de lo constativo, es decir del saber teórico y descriptivo, que oponemos habitualmente al performativo, el psicoanálisis podría en el futuro tomar seriamente en cuenta, para llevar de esto una cuenta rigurosa, como Freud mismo lo prescribía, la totalidad del saber, en particular de los saberes científicos que se consideran en el borde de un saber psíquico al que se supone puro (lo orgánico, lo biológico, lo genético con sus propios poderes teóricos y terapéuticos -puesto que no olvidemos que nuestro tema habrá sido el mal, el sufrimiento, el tormento, la tortura-), pero también las mutaciones tecno-científicas que le son inseparables, y todo lo que, en el orden de la prescripción performativa, da lugar a un saber (por ejemplo, la historia del derecho, de la moral y de la política: como historia de lo que adviene, por ejemplo en esta época).

2. En el orden de lo performativo mismo, ahí donde no se trata sólo de saber ni de describir, aunque fuese la prescripción, el psicoanálisis debe asumir sus responsabilidades, inventar o reinventar su derecho, sus instituciones, sus estatutos, sus normas, etcétera. Supongo que están aquí para eso. Debe hacerlo teniendo en cuenta su propio saber, su saber más específico y más inflexible (por ejemplo con respecto a la crueldad, al deseo de hacer y de dejar sufrir -por el placer-), pero también lo que pasa en esta época (por ejemplo

las transformaciones del campo económico, del mercado y de lo que en él depende también de la tecno-ciencia, del campo social, del campo político y jurídico -y pienso sobre todo en los problemas de soberanía, por lo tanto de crueldad, en los performativos jurídicos que conciernen a una humanidad del hombre que falta volver a pensar, y a los derechos del hombre, y a los crímenes contra la humanidad, y al crimen de genocidio, y al devenir internacional del derecho, y a la guerra de las lenguas, y por lo tanto al concepto de lengua mismo, nacional o no, etcétera-). Pero permítanme insistir de nuevo, entre el orden del saber constativo y el orden simbólico de la institución performativa, la articulación, por más *indirecta* que siga siendo, no puede hacer la economía de un hiato absoluto, el hiato de una heterogeneidad que debe quedar abierto para siempre, precisamente como un hiato, el de la boca que habla o de la lastimadura que sangra. La indirección de este indirecto pasa entonces por el otro, por el otro indirecto, por una alteridad infinita en la indirección, por la heteronomía: marca aquí un corte absoluto. Otro concepto u otra estructura de la indirección. Esta discontinuidad pide un salto, esta interrupción da una oportunidad, una oportunidad amenazada y amenazante, lastimada o que lastima, a la responsabilidad o a lo que los filósofos humanistas clásicos llamaban la libertad o, de manera aún más problemática, la libertad del sujeto. Nunca deduciremos esta libre responsabilidad de un simple acto de saber.

3. Y he aquí, más allá de lo más difícil, lo im-posible mismo. Incluso ahí donde graban o producen el acontecimiento, los órdenes de lo constativo y de lo performativo siguen siendo órdenes del poder y de lo posible. Pertenecen, pues, a la economía de lo reapropiable. Pero un acontecimiento, la llegada de un acontecimiento digno de ese nombre, su alteridad imprevisible, el advenimiento del que viene, esto excede incluso todo poder, todo performativo, todo "yo puedo", e incluso todo "yo debo", todo deber y toda deuda en un contexto determinable. Por todas partes donde hay ley y performativo, aunque fuesen heteronómicos, puede sin duda haber el acontecimiento y el otro, pero son enseguida neutralizados, para lo esencial, y reapropiados por la fuerza performativa o por el orden simbólico. La llegada incondicional del otro, su acontecimiento inanticipable y sin horizonte, su muerte o la muerte misma, son irrupciones que pueden y que deben derrotar los dos órdenes de lo constativo y de lo performativo, del saber y de lo simbólico. Tal vez más allá de toda crueldad.

Junto a algunos otros, ustedes los psicoanalistas, lo saben. Podrían o deberían saberlo mejor que cualquiera. La prueba: no les bastó suponer saber, supieron dar el salto hacia lo im-posible, exponiéndose, por el don gentil de una hospitalidad casi incondicional, a la visita de un extraño que vino sólo a saludarlos, sin duda, en signo de reconocimiento, pero sin seguro de salud, a riesgo y peligro de ustedes.

El extraño habla mal del mal, no cree más en el soberano, ni en el soberano bien ni en el soberano mal.

El sufre solamente, pero espera siempre, sépanlo, hacerlo saber.

Sin crueldad, con una humilde gratitud hacia quien le habrá prestado la oreja -y sin coartada-.

Raramente hablamos de coartada, menos, sin alguna presunción de crimen. Ni de crimen, sin una sospecha de crueldad.

Post-Scriptum

¿"Sin coartada"? ¿Ningún "crimen sin una sospecha de crueldad", de verdad?

Otra vez la cuestión del "No matarás". Pero ¿quién exactamente, justamente? Freud parecía admitir, como hemos visto, la necesidad de las guerras justas.

Hoy me pregunto si la última palabra de esta presentación, a saber un "crimen", que no iría nunca "sin alguna sospecha de crueldad", puede todavía concordar con la primera palabra de una hipótesis inicial: el psicoanálisis sería, decía al comienzo, el único enfoque posible, y sin *coartada*, de todas las traducciones virtuales entre las crueldades del *sufrir* "por el placer", del *hacer sufrir* o del *dejar sufrir* así, del *hacerse sufrir* o del *dejarse sufrir*, a sí mismo, uno a otro, unos a otros, etcétera, según todas las personas gramaticales y todos los modos verbales implícitos -activo, pasivo, voz media, transitivo, intransitivo, etcétera-. Equivocadamente, en contradicción con estas premisas, la conclusión que acabamos de leer podría entonces parecer acreditar al menos una diferencia entre dos crímenes, entre dos transgresiones del "no matarás": entre, por un lado, el asesinato que consiste en matar al otro, *en él mismo o en sí*, y, por otro lado, lo que llamamos corrientemente el suicidio, o crimen contra sí. Jamás borraremos esta diferencia, ciertamente, sin arruinar lo seno de cierto principio de responsabilidad. Pero estaré tentado de decir, demasiado pronto, que esta diferencia es a la vez infinita y nula. Nos acomodaremos cómo podamos, ahí estaría tal vez el origen, pero también el sentido aporético de esta crueldad, de la que nos preguntamos al comienzo sin haberlo -se habrá notado- jamás respondido: ¿qué es, eso, la crueldad? ¿Dónde comienza? ¿Dónde termina? ¿Y si hubiera, a veces, crueldad en no dar muerte? ¿Y amor en *desear* darse muerte de a dos, uno al otro, uno por el otro, simultáneamente o no? ¿Y si hubiera "esto sufre cruelmente en mí, en un mí" sin que podamos nunca sospechar de nadie que *ejerza* esa crueldad?, ¿que la *desee*? Entonces habría crueldad sin que nadie sea cruel. Ningún crimen, ninguna incriminación o recriminación posibles, ningún juicio, ningún derecho. Crueldad hay. Crueldad habrá habido, antes de toda figura personal, antes de que "cruel" devenga el atributo, más aún la falta de cualquiera.

Podríamos sacar una malvada consecuencia, entre tantas otras, y que toca a la maldad misma, a la maldad insignificante del mal, al azar imprevisto, en el amor o en el odio: si un perdón puede ser pedido, si se le cree incluso al buen sentido, por el *mal* infligido, por la culpa, por el crimen, por la ofensa de la que el otro es, a mi entender, la víctima, ¿no puedo también ser perdonado por el mal que sufro? "Perdóname por padecer, corazón mío, ahí donde nadie me desea el mal, ya que de ahí viene el mal que te hice, yo, sin desearlo, sin fe ni ley..."

*Padecer el mal, hacer el mal, desear el mal, deseárselo a alguien:** ya imagino los sufrimientos del traductor o de la traductora que quiera respetar cada una de estas tres palabras, desde *padecer* hasta *hacer* el mal, sin hablar de *desear el mal* a alguien. Traducción aparentemente imposible. La lengua francesa me parece la única que puede dar tal suerte

* En francés *avoir mal, faire mal, vouloir du mal, en vouloir á quelq'un*. [N. de la T]

o tal acogida a la configuración inaudita y absolutamente singular de estas palabras, de estas grandes palabras: *padecen; hacen; desear y mal.*

-¿Estoy por alguna razón en esta imposibilidad de traducir? ¿En la imposibilidad de traducir según la economía del palabra por palabra?

-No, desde luego, está en la lengua. Lo heredas. -Pero mira lo que hago con esa herencia. Traiciono su verdad.

-¿La coartada es aún evitable? ¿No es ya demasiado tarde?

16 de julio de 2000