

Fronteras: a propósito de un trabajo de Eduardo Braier

Jorge Belinsky

I

En un artículo publicado en esta misma revista,¹ Eduardo Braier (2001) parte de la teoría de la repetición en Freud, sigue su desarrollo en los trabajos de Ángel Garma y Heinrich Racker, y propone una ampliación de las correspondientes ideas a fin de formular una teoría general aplicable al funcionamiento entero del aparato psíquico. Braier postula dos tipos de repetición, una *más acá* y otra *más allá* del principio de placer (p. 43). Esa doble repetición se enlaza, claro está, con el dualismo de las pulsiones formulado por Freud en *Más allá del principio de placer*² y tiene —para Braier— un carácter estructural, ya que involucra el psiquismo entero: «es toda la estructura psíquica la que repite —o se repite» (p. 50). Formulado esto en el marco de la teoría kleiniana, tendríamos una clínica del deseo y una clínica del trauma. Desde la perspectiva lacaniana, hablaríamos más bien de una clínica del deseo y una clínica del goce. Ambas perspectivas no son para mí excluyentes; al contrario, en mi práctica siempre me he encontrado ante los tres registros: deseo, goce y trauma.

La oposición entre un *más acá* y un *más allá* del principio de placer plantea un problema de naturaleza semántica: hablar de una repetición *más acá* y de otra *más allá*, equivale a dejar el principio de placer entre las dos repeticiones. Es evidente que la intención de Braier no es ésa: en varios lugares aclara que la repetición más acá del principio de placer está a su servicio. Esto significa que el problema es también de naturaleza conceptual, ya que en realidad nos enfrentamos con tres tipos de repetición: una más allá del principio de placer, otra más acá, y una tercera a su servicio.

Es posible que al limitarse a dos tipos de repetición vinculadas con la clásica oposición entre pulsión de vida y pulsión de muerte, el trabajo de Braier muestre un exceso de simetría, y que esto se deba a la impronta kleiniana, presente tanto en Garma como en Racker; pero, ¿se justifica esa simetría a la luz de los textos de Freud, en especial de 1920 en adelante? Me parece que lo dominante

en *Más allá del principio de placer* es una asimetría en el juego entre ambas pulsiones, sobre todo si tenemos en cuenta que recién diez años después, en *El malestar en la cultura*,³ ese juego aparecerá en toda su amplitud en lo social⁴ para mostrar que la pulsión de muerte, aunque implique obviamente aspectos destructivos, es también la que abre el espacio en el que la pulsión de vida despliega sus efectos. En suma, la relación entre las dos pulsiones y el principio de placer, como veremos en seguida, no se agota en una oposición sencilla.

II

La vida y la muerte no son equivalentes a las respectivas pulsiones (Eros y Thanatos), al menos si consideramos esa suerte de mito acerca del origen de la vida que Freud (1920) imaginó en *Más allá del principio de placer*: «En algún momento, la acción de una fuerza todavía inconcebible, suscitó-despertó en la materia inanimada las propiedades de la vida» (p. 38, mi traducción). La vida entonces surge del choque entre esa fuerza inconcebible y esta materia inanimada y es el espacio primordial para el conflicto entre Eros y Thanatos. Desde esta perspectiva, ambas pulsiones son necesarias para la vida; pero su fuerza (heredera del choque del cual nacen) es excesiva, traumática. La operación de ligar, y el señorío del principio de placer que con ella se instaura, atenúan esa fuerza sin límites y permiten así que se constituya el aparato psíquico con sus fronteras.

El mito de 1920 acerca del origen de la vida es complementario del mito del asesinato del padre originario, tal como fue formulado por Freud en 1913: «Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna».⁵ Ambos mitos constituyen un marco adecuado para explorar el concepto de repetición y sus relaciones con las tres clínicas propuestas: la del deseo, la del goce y la del trauma. Hace algún tiempo desarrollé algunas ideas acerca de esto que me gustaría retomar ahora y prolongar a la luz del trabajo de Braier.

Para entender mejor el funcionamiento de la repetición, tal como ésta aparece en la clínica psicoanalítica, es necesario añadir una cuestión muy importante: la distinción entre el repetidor y lo repetido en el seno de la repetición. Esa diferencia nace, precisamente, de la relación entre psicología individual y psicología colectiva en la medida en que ambas son dos caras de una misma moneda, tal como lo mostró Freud (1921) en *Psicología de las masas y análisis del yo*⁶ al considerar lo que ocurría antes del acto fundador; la repetida muerte (no el asesinato) del padre y su sucesión.

Si aceptamos que el parricidio es paradigma de cualquier acontecimiento y la repetición su elemento nuclear, resulta pertinente incluir en este marco la diferencia antes mencionada entre el repetidor y lo repetido para medir sus efectos. Cuando consideramos al sujeto ya constituido, él mismo es el repetidor y su infancia, cristalizada en fantasmática, lo repetido. Un paso más, y con el tránsito de las generaciones y los fantasmas originarios, el futuro sujeto es lo repetido y la generación que lo precede el repetidor. En el parricidio, por último, lo repetido es la muerte, porque esa muerte había ocurrido ya muchas veces. Pero con el parricidio la muerte acaecida se transforma en muerte infligida y hay, por consiguiente, una primera diferencia entre lo repetido y el repetidor. Si lo repetido es la muerte, el repetidor es el agente colectivo, es decir, la horda fraterna en el momento de asesinar al padre originario.

III

La clínica psicoanalítica muestra que la repetición es un fenómeno constante; es más, su ocurrencia resulta decisiva para la marcha del proceso de la cura. Otra cosa es determinar si en esa repetición hay diferencia o si se trata del *eterno retorno de lo mismo*. En cuanto a lo repetido y el repetidor, sabemos que éste puede o no estar presente, mientras aquél existe siempre. Cuando el repetidor, que es el sujeto mismo, está presente, estamos en el registro del deseo y lo repetido de la repetición es el fantasma; mejor dicho: el escenario fantasmático y lo que en él se dirime en términos de identidad y deseo. En esta perspectiva, el proceso analítico consiste en señalar la diferencia entre lo repetido y el repetidor por medio de dos operaciones solidarias: desestructuración del fantasma e intervención interpretativa. De este modo, el sujeto puede hacerse cargo de lo repetido bajo la forma de

acontecimiento a la vez que como reescritura de su historia.

Estoy de acuerdo con Braier cuando afirma que el régimen de la repetición afecta tanto al registro del deseo como al del trauma: «¿Y qué es lo que se repite?... El *deseo* (la búsqueda de la realización —alucinatoria— de deseos, por un lado, y el *trauma*, por el otro» (p. 48). Pero como señalé antes, es preciso añadirle el registro del goce y explorar la dimensión histórica de los tres, sabiendo que la subjetividad está presente siempre, mientras la existencia del sujeto es aleatoria. Para ello, el pensamiento de Reinhart Koselleck —creador de la *historia conceptual* y discípulo de Hans-Georg Gadamer— me parece importante.

Dado que en su obra aparecen pocas referencias al psicoanálisis, me permitiré una breve incursión en el último capítulo de *Futuro pasado*, donde Koselleck (1979) plantea dos categorías que él estima centrales para la comprensión de los fenómenos históricos, toda vez que ellas son, en realidad, de naturaleza metahistórica y corresponden, por lo tanto, al ámbito de la antropología: se trata del *espacio de experiencias* y del *horizonte de expectativas*.⁷ Es fácil ver, ya desde ahora, que estas categorías coinciden con nuestra práctica: trabajamos *con experiencias desde expectativas*, y nuestra tarea es, en lo esencial, de naturaleza histórica.

Al describir esas categorías Koselleck afirma, citando a Novalis, que cuando se consideran largas series de acontecimientos, «se observa la concatenación secreta entre lo antiguo y lo futuro y se aprende a componer la historia a partir de la esperanza y el recuerdo». Ambas categorías desbordan el campo de la consciencia y de lo individual. La experiencia incluye tanto elementos conscientes como inconscientes; además —y esto es muy importante— no sólo concierne al registro de lo individual, sino que en ella están contenidas y conservadas experiencias ajenas transmitidas por generaciones pasadas. En suma, el campo de experiencias es un *pasado-presente*. Lo mismo sucede con el horizonte de las expectativas: se trata, en este caso, de un *futuro-presente* que incluye lo propio y lo ajeno, lo personal y lo impersonal. El horizonte de las expectativas apunta al todavía-no, a lo que sólo se puede descubrir porque aún no ha sido experimentado. Y en ese descubrir conviven esperanzas, temores y deseos.

El campo de experiencias y el horizonte de expectativas coordinan el pasado y el futuro en el espesor del presente. Sin embargo, no se trata de conceptos simétricos; la experiencia y la expectativa

se organizan de maneras diferentes, por eso Koselleck habla de *campo* en un caso y de *horizonte* en el otro: «la experiencia procedente del pasado es espacial, porque está reunida formando una totalidad en la que están simultáneamente presentes muchos estratos de tiempos anteriores, sin dar referencias de su antes ni de su después». En cambio, el horizonte es «aquella línea tras de la cual se abre en el futuro un nuevo espacio de experiencia, aunque aún no se puede contemplar».

Por último, hay que destacar que el campo y el horizonte están ligados no sólo en lo que *es*, sino también en lo que *podría ser*. Si las experiencias modifican las expectativas, la inversa es igualmente exacta: «las experiencias ya hechas pueden modificarse con el tiempo [...] nuevas esperanzas o desengaños, nuevas expectativas, abren brechas y repercuten en ellas».

Esta digresión dedicada a Koselleck se justifica porque lo que él afirma mucho tiene que ver con lo que encontramos en la clínica. Operamos sobre representaciones y afectos pertenecientes a experiencias pasadas que siguen vivas en el aquí y ahora. En cuanto al espacio, no estará de más recordar que Freud recurre muchas veces, para figurar el aparato psíquico, a metáforas o analogías dominadas por este aspecto; la más conocida es la de *El malestar en la cultura*. Ahora bien, nuestro operar sobre un espacio de experiencias sólo puede tener sentido, tanto desde el punto de vista de la cura como del conocimiento, si se hace desde un horizonte de expectativas. La historia, en todas sus modalidades, es continua y discontinua a la vez, y esto trae a primer plano la cuestión de los límites, de las fronteras y de lo transicional. Sin embargo, antes de avanzar en este sentido, debemos profundizar en el ámbito de la clínica.

IV

Cuando nos encontramos ante los mecanismos neuróticos, nuestra tarea consiste en interpretar, a partir de las cadenas asociativas de un discurso, diferentes niveles de significación, dando por descontado que el aparato psíquico funciona bajo el imperio del principio de placer y del principio de realidad que de él deriva. El modo como he definido el quehacer analítico no es del todo exacto. El giro que supuso el pensamiento lacaniano tuvo el inconveniente de poner todo el énfasis en el lenguaje, dejando fuera de juego el resto de los elementos presentes en el intercambio entre analista y analizante.

En un trabajo titulado *Hamlet y Edipo*,⁸ Jean Starobinski (1970) afirmó que la metáfora del teatro era más adecuada que la del texto para entender la producción del paciente. Sin duda los elementos discursivos ocupan un papel central, pero la extensa gama de los afectos desempeña igualmente un papel importante. Además, en esa producción hay que considerar una doble configuración: por una parte, en ese teatro hay tres espacios —el propio aparato, el cuerpo y el mundo—; por la otra, múltiples personajes entran en escena dentro de ese triple espacio: el Otro (en el sentido lacaniano del término), los otros y el propio sujeto que, sin embargo, puede a veces estar ausente.

En este teatro la repetición existe siempre; lo que varían son sus modalidades, según se trate del régimen del deseo, el goce o el trauma. Ante el régimen del deseo (territorio de las neurosis) nuestro operar es relativamente sencillo, a pesar de ciertas dificultades que puedan presentarse. El aparato del alma ya está firmemente constituido y tenemos que abocarnos al juego de las representaciones y al armado de los escenarios fantasmáticos. Lo central son los elementos discursivos, aunque teñidos por los diversos matices del afecto (el «subtexto», para decirlo en términos de lo teatral). Por consiguiente, la pregunta que domina la escena es: «¿qué significa esto que estoy escuchando?». Es decir que nos preguntamos por los significados de una producción sin indagar, por lo menos en líneas generales, por el modo de funcionamiento dentro del cual esas significaciones se producen. Las fronteras entre aquellos tres espacios antes definidos (aparato del alma, cuerpo y mundo) tienen, por así decirlo, la suficiente nitidez y al mismo tiempo la suficiente movilidad como para asegurar la fluidez y la normalidad de los intercambios y el reparto de los papeles. El repetidor y el crítico ocupan sus lugares entre bambalinas, mientras los pequeños actores, responsables de lo repetido, se afanan en un escenario de luces y de sombras.

Algo muy diverso ocurre cuando el sistema entra en crisis y nos obliga a preguntarnos por su funcionamiento y no por los significados que resultan de éste.⁹ En el límite nos enfrentamos con la ausencia de un aparato para pensar los pensamientos. Creo que a esto se refiere Braier cuando señala: «detrás de toda búsqueda de satisfacción de deseos (principio del placer) habría una *situación traumática* que el aparato intenta reprimir (trauma edípico y del complejo de castración) o desmentir (trauma precoz)» (p. 47).



Estamos, en todo caso, ante regímenes que no son ya del orden del deseo, sino del goce y el trauma, es decir, ahora sí, de la repetición más allá y más acá del principio de placer.

V

En un artículo acerca de los casos fronterizos —que en opinión de la mayoría de los autores dominan la psicopatología actual— André Green (1990) plantea una pregunta de gran importancia: *¿cuáles son mis fronteras?* Su respuesta apela ante todo a la piel como límite por excelencia, pero se trata de un límite discontinuo a causa de sus múltiples efracciones; las clásicas zonas erógenas: ojos, orejas, nariz, boca, ano, uretra, vagina. Y esto supone, según Green, dos problemas. «El primero es la índole o estructura de la frontera; el segundo, la circulación hacia adentro y hacia afuera de sus puertas. Ahora bien, ¿cuáles son las fronteras de mi psique? ¿Qué leyes gobiernan la circulación por las puertas de mis fronteras psíquicas? ¿Qué relación mantienen la psique y sus fronteras con estas puertas?». ¹⁰

Las fronteras, cualquiera sea su naturaleza, poseen un rasgo en común: son zonas de intercambio, tanto en el registro de lo interindividual como de lo intraindividual. Preguntarse por la identidad y el deseo es preguntarse por los límites con los demás y también con uno mismo. La respuesta nunca es sencilla porque esos límites son ambiguos. Además, las fronteras están estrechamente vinculadas con relaciones de dominio y poder y giran, en lo esencial, sobre el modelo del cuerpo y su erogeneidad.

Como dice Edmund Leach (1976):

En principio, un límite no tiene dimensión. Mi jardín limita directamente con el de mi vecino; la frontera de Francia colinda directamente con la de Suiza, etc. Pero si el límite se ha de señalar en el terreno, el mismo marcador ocupará un espacio. Los jardines vecinos tienden a separarse con vallas y zanjas; las fronteras nacionales, con franjas de «tierra de nadie». La naturaleza de tales marcadores de límites es que son ambiguos en su implicación y constituyen una fuente de conflictos y ansiedad. El principio de que todos los límites son interrupciones *artificiales* de lo que es continuo por naturaleza, y de que la ambigüedad, que está implícita en el límite como tal es una fuente de ansiedad, se aplica tanto al tiempo como al espacio. ¹¹

Un poco más adelante, al considerar la oposición entre lo limpio y lo sucio, el propio Leach señala:

Cada niño, cuando desarrolla una conciencia de identidad, necesariamente se interesa en la cuestión «¿Qué soy yo?», «¿Dónde está mi propio límite?». Las excreciones del cuerpo humano presentan una dificultad particular. «¿Mis heces, mi orina, mi semen, mi sudor, forman o no parte de mí?» Por analogía con lo que acabo de decir, los orificios del cuerpo humano constituyen puertas de entrada, y todas las excreciones están «fuera de lugar», al igual que los derivados de la mutilación ritual. Por lo tanto, lógicamente deben convertirse en foco de tabú. Y, en efecto, así sucede. En la mayor parte de las sociedades, como en la nuestra, los productos corporales como los que he indicado son el prototipo de la «suciedad». Pero hay una paradoja incrustada en tales formulaciones. Los individuos no viven en la sociedad como individuos aislados con límites bien delimitados; existen como individuos interrelacionados en una red de relaciones de poder y dominio. En este sentido, el poder reside en la zona de contacto entre los individuos, en límites ambiguos. La paradoja lógica es que i) sólo puedo estar completamente seguro de lo que soy si me limpio de toda suciedad limítrofe, pero ii) un «yo» completamente limpio, con ninguna suciedad limítrofe, no tendría relaciones de contacto con el mundo exterior o con otros individuos. Semejante «yo» estaría libre del dominio de los demás, pero a su vez sería completamente impotente. La inferencia es la oposición: limpio/sucio = impotencia/potencia; y, por lo tanto, que el *poder está localizado en la suciedad*. ¹²

Las fronteras, desde la perspectiva psicoanalítica tanto como antropológica, son siempre móviles y fluctuantes, incluso en las patologías severas. Para Green (1990) ¹³ como para Bloom (1995), ¹⁴ lo fronterizo constituye el concepto central del pensamiento freudiano, un concepto que debe entenderse, a la vez, en el plano de la hermenéutica (sentido) y de la energética (fuerza). Hay fronteras entre el cuerpo y el mundo, entre el cuerpo y el alma, entre las diversas instancias del aparato psíquico y en el interior mismo de esas instancias.

VI

«Existen pensamientos sin una persona que los piense. La idea de lo infinito es anterior a toda idea de lo finito.» Luego, a través de la experiencia física y psíquica, ese espacio infinito se convierte en



espacio finito. «Los pensamientos que carecen de pensador adquieren un pensador, o son adquiridos por él.»¹⁵ Esta afirmación de Bion (1967) da en el corazón del problema. Cuando nos encontramos ante pensamientos y representaciones sin nadie que los piense, cuando el teatro en el cual nuestro quehacer tiene lugar excluye al autor y en determinadas circunstancias ni siquiera tiene actores en sentido estricto, el paisaje es esa *cosa* que nos interpela y que parece hecha de la misma materia que el *Innombrable* de Beckett (1953):

...soy palabras, estoy hecho de palabras, de palabras de los demás, ¿qué demás? ... donde quiera que vaya me vuelvo a hallar, me abandono, voy hacia mí, vengo de mí, nunca más que yo, que una partícula de mí, recobrada, perdida, fallada, palabras, soy todas esas palabras, todas esas extrañas palabras, este polvo de verbo, sin suelo en el que posarse, sin cielo en el que disiparse...¹⁶

Lo que está claro, en todo caso, es que en las patologías que acabo de señalar, lo repetido de la repetición excluye al repetidor: o bien el sujeto no se ha constituido, o bien su constitución está en riesgo de ser abolida. En lugar de un sujeto al cual interpretar, nos encontramos ante «algo» que debemos reconstruir —y a veces construir sin más— a partir de jirones. Como dice Braier: «En estos cuadros lo que se repite son situaciones displacenteras correspondientes a *traumas psíquicos tempranos* en la vida del sujeto. Se trata de heridas narcisistas y de situaciones que [...] carecen de representabilidad; no podrán ser recordadas, puesto que corresponden a experiencias preverbales [...], pero tampoco serán anuladas en su fatídica repetición» (p. 43).

Bajo el imperio del goce y el trauma, el repetidor está excluido, pero lo repetido en cada caso es diferente; hay entre ambos «imperios» una asimetría decisiva. La repetición en el goce es la búsqueda incesante —más allá del principio de placer— de un pasado que nunca llegó a ser, pero al cual los diversos escenarios de esa búsqueda le confieren una suerte de existencia vicaria a través de los *indefinidos de existencialidad*: algo, alguien, que en el límite es nada (piénsese en la fijeza del fantasma perverso y en la inanidad de sus personajes).

VII

Los casos fronterizos y las patologías narcisistas, como apunta Green (1990),¹⁷ habitan en

una tierra de nadie, resultado de la paulatina degradación de los espacios transicionales descritos por Winnicott (1971).¹⁸ Las fronteras, definidas y relativamente estables cuando lo que domina es el principio de placer y su subrogado, el principio de realidad, se transforman aquí en zonas borrosas. Sin embargo, el ser repetido por el Otro admite todavía, en las condiciones del goce, la forma refleja de un repetirse del aparato psíquico bajo forma del *falso self*, de la personalidad *como sí*.

Un escalón más y esas zonas borrosas se transforman en el espacio denso y primordial del trauma originario,¹⁹ donde es imposible trazar ya una linde entre fuerza y sentido: clausura total de la melancolía, dispersión sin límites de la paranoia, fijeza congelada de la esquizofrenia o locura de la carne del delirio hipocondríaco. Excluida toda mismidad, aunque sea bajo la forma paródica del *falso self*, no queda sino el fundamento de la alteridad —se la llame el Otro primordial (Lacan) o la Cosa incognoscible del mundo (Freud)— y lo repetido menos tiene que ver con lo que ocurrió o no ocurrió, que con lo que todavía está por ocurrir. La repetición bajo el imperio del trauma es la búsqueda interminable —más acá del principio de placer— de una escena de los orígenes, a través de un creciente internarse en lo remoto (el origen, en este sentido, es un perpetuo deslizamiento de sí ante sí), hasta proyectar esa escena buscada en un mañana inalcanzable: reino de la no-muerte, en realidad, ya que allí sigue habitando ese implacable ideal de perfección que impidió que el ensueño de una madre (*reverie* de Bion [1962]²⁰) alumbrara la vida de un psiquismo.²¹ ¿Qué es entonces lo repetido cuando se trata del trauma?

VIII

En *Différence et répétition*, Gilles Deleuze (1968) postula tres síntesis del tiempo.²² En la primera, que es la del *hábito*, el tiempo se constituye como un *presente viviente* del cual dependen el pasado y el porvenir. La segunda es la de la *memoria*: en ella el tiempo se constituye como un *pasado puro* que hace que cada presente se transforme en un pasado, mientras el porvenir funciona a la manera del horizonte de Koselleck. En la tercera el tiempo se constituye como *porvenir incondicionado* al cual se subordinan presente y pasado, afirmando así la independencia de la obra respecto del autor o del actor. A partir de esas tres síntesis Deleuze afirma que en el régimen de la

repetición —común a las tres— «el presente es el repetidor, el pasado la repetición misma, *pero el futuro es lo repetido*» (p. 125, traducción y cursiva mías).

Me interesa esa enigmática afirmación —«lo repetido es el futuro»— porque responde a la pregunta acerca del régimen de la repetición bajo el imperio del trauma originario. Para Deleuze se trata de un condición general en la constitución de la temporalidad. Desde la perspectiva que estoy proponiendo, esa condición del porvenir como lo repetido evoca ciertas proposiciones de Winnicott (1931), el gran teórico de lo transicional.

Un conocido pasaje de *Realidad y juego* permite comprender su alcance:

En general se reconoce que una exposición de la naturaleza humana en términos de relaciones interpersonales no resulta suficiente, ni siquiera cuando se tiene en cuenta la elaboración imaginativa de la función y el total de la fantasía, tanto consciente como inconsciente. Hay otra manera de describir a las personas [...] De cada individuo que ha llegado a ser una unidad, con una membrana limitante, y un exterior y un interior, puede decirse que posee una *realidad interna*, un mundo interior que puede ser rico o pobre, encontrarse en paz o en estado de guerra. Esto es una ayuda, pero ¿es suficiente? Yo afirmo que así como hace falta esta doble exposición, también es necesario una triple: la tercera parte de la vida de un ser humano, una parte de la cual no podemos hacer caso omiso, es una zona intermedia de *experiencia* a la cual contribuyen la realidad interior y la vida exterior. Se trata de una zona que no es objeto de desafío alguno porque no se le presentan exigencias, salvo la de que exista como lugar de descanso para un individuo dedicado a la perpetua tarea humana de mantener separadas y a la vez interrelacionadas la realidad interna y la exterior.²³

Está claro, a partir del pasaje citado, que lo transicional así definido es un *reino intermedio* que se constituye en un momento determinado y muy precoz de la existencia, pero que perdura todo a lo largo de la vida como espacio potencial donde tienen lugar los procesos creativos, al menos en condiciones no patológicas. A su vez, los objetos transicionales como «habitantes» de ese espacio potencial, pueden ser definidos como entes paradójales, ya que no pueden decidirse en términos de la partición interior-exterior. En efecto, el objeto transicional no es algo percibido, pero tampoco es el producto de una construcción interna; más bien el espacio de lo transicional es la base para distinguir

lo interior de lo exterior y el sí mismo del otro. Cumplida su función, no por eso se pierde (sea por represión, sea por duelo); antes bien, se expande —como dijimos— por el dominio de lo cultural, área transicional de los adultos.

Se han señalado muchas veces las afinidades entre el objeto transicional de Winnicott y el objeto *a* de Lacan. Sin embargo, hay entre ambos una diferencia que resulta pertinente para nuestra pequeña exploración. En términos de las tres síntesis temporales de Deleuze (1968), podemos decir que el objeto transicional pertenece a la primera: aquella donde todo es presente y a la vez ese presente no cesa de pasar. Así, el objeto transicional es paradigmático de la repetición bajo el doble imperio de los principios de placer y realidad; lo dominante es el régimen del deseo como afirmación de un tener *entre* fronteras y, al mismo tiempo, estar *en los márgenes* de esas fronteras. Lo cual supone tanto la aceptación de límites (temporales y espaciales) como el apuntar a éstos. Podríamos decir que Winnicott, con su definición del espacio potencial y los objetos transicionales como ámbitos de la creación y del juego, se hace eco de la definición de felicidad de san Agustín: desear lo que se tiene.

Muy diferente es el caso del objeto *a*. Ese objeto, causa del deseo para Lacan, regula su funcionamiento como esencialmente metonímico e incluso perverso, al menos a tenor de un conocido pasaje de *La instancia de la letra en el inconsciente*:

Los enigmas que propone el deseo a toda «filosofía natural», su frenesí que imita el abismo del infinito, la colusión íntima en que envuelve el placer de saber y el de dominar con el gozo, no consisten en ningún otro desarreglo del instinto sino en su entrada en los rieles —eternamente tendidos hacia el deseo de otra cosa— de la metonimia. De donde su fijación «perversa» en el mismo punto de suspensión de la cadena significativa donde el recuerdo-pantalla se inmoviliza, donde la imagen fascinante del fetiche se hace estatua.²⁵

Hay aquí una evidente paradoja. Por una parte, el deseo en lo sincrónico de la estructura pertenece al orden de lo simbólico y es, según la fórmula hegeliana de Lacan, deseo del deseo del Otro; en este sentido, la repetición estaría vinculada a los límites impuestos por el principio del placer, aunque Lacan (1986) no lo exprese en estos términos, sino más bien en los de una función exponencial: «Cuando les digo que el deseo del hombre es el deseo del Otro, surge en mi mente algo que canta

Paul Eluard como el duro deseo de durar. No es otra cosa sino el deseo de deseear». ²⁶ Por otra parte, al ser el deseo, en su continuo fluir, deseo de otra cosa y en su forma más pura deseo de muerte, ²⁷ la repetición que respecto a él se juega es la del goce, que afirma, *más allá del principio de placer*, la existencia del objeto *a* que es su causa. Se trata de la segunda síntesis del tiempo de Deleuze (1968): los presentes sucesivos, representados por el perpetuo deslizarse del deseo, se organizan alrededor de un pasado puro —así debe entenderse en este contexto el objeto *a*— que funciona como un ayer mítico: algo que nunca existió en el proceso de constitución del sujeto (más bien hay que decir que él existe por esa ausencia), pero cuya existencia se postula, en la repetición más allá del principio de placer, como coextensiva a todo presente y, más aún, como su fundamento mismo.

Queda por último el enigma de la repetición *más acá* del principio del placer, es decir, de la repetición vinculada al trauma originario. ¿Dónde encontrar un marco teórico adecuado para la misma? Creo que Winnicott (1974) lo ofrece en un trabajo suyo publicado de manera póstuma: *Fear of breakdown*. ²⁸

IX

Winnicott parte del objeto transicional y, a medida que su obra progresa, desarrolla la idea de un espacio potencial a partir del cual ese objeto se crea; mejor dicho, esos múltiples objetos, ya que se trata de un espacio que puede poblarse de las numerosas creaciones culturales. El espacio potencial es, en realidad, un cosmos; pero, como suele ocurrir en estos casos, la otra cara de ese cosmos es el caos de lo indeterminado-neutro, de lo informe, frente a lo cual se erigen toda clase de defensas, incluida la neorrealidad de las construcciones delirantes.

«He empleado deliberadamente el término “derrumbe” [*breakdown*] porque es bastante vago y puede significar varias cosas», escribe Winnicott. Y luego añade: «En general, dentro de este contexto puede entenderse como una falla en la organización de las defensas. Pero de inmediato nos preguntamos: ¿defensas contra qué? Y esto nos lleva a un significado más profundo del término, ya que necesitamos emplear la palabra «derrumbe» para describir ese estado de cosas *impensable* que está *por debajo* de la organización de las defensas.» ²⁹

El miedo al derrumbe es experimentado como terror ante las *agonías primitivas*, término que

Winnicott prefiere al de angustia por expresar mejor la intensidad del sentimiento. Esas agonías primitivas son literalmente *impensables*; y sin embargo, también el caos en el cual se insertan es parte de lo transicional. Dicho en términos más precisos: a pesar de sus obvias diferencias, hay un estrecho parentesco entre el cosmos y el caos; es decir, entre el espacio potencial del juego y de las creaciones culturales y lo informe de las agonías primitivas. Es que en ambos casos se trata de ese gran reino intermedio que es lo transicional.

Me interesa destacar, en relación con el problema de la repetición, que la tesis central de Winnicott en *Fear of breakdown* se refiere tanto al espacio como al tiempo: el *breakdown* (el colapso o desmoronamiento o derrumbe ³⁰), está *por debajo* de cualquier defensa y es vivido como amenaza de algo que ocurrirá, cuando en verdad ya ha ocurrido. Pero, ¿ha ocurrido realmente?

En su prólogo a la versión francesa de *Playing and reality*, J.-B. Pontalis destaca la paradoja central de ese escrito de Winnicott. Eso que, en cierto sentido, ha tenido lugar, carece de todo sentido para la psique porque no ha quedado registrado en ninguna parte, ni siquiera bajo la forma de algo profundamente enterrado en la memoria o escindido en forma de elemento irreductible a la organización del aparato psíquico. ³¹

En verdad, Winnicott mismo lo dice claramente al considerar la modalidad espaciotemporal del *breakdown*: «La finalidad de este artículo es llamar la atención hacia la posibilidad de que el derrumbe ya haya sucedido, cerca de los inicios de la vida del individuo. Este necesita «recordarlo», pero no es posible recordar algo que no ha sucedido aún, y esta cosa del pasado no ha sucedido aún porque el paciente no estaba ahí para que sucediese». ³² Por eso, «*sólo a partir de la no-existencia puede la existencia comenzar*». ³³

Si Winnicott habla de una cosa pasada y futura, de algo que *ha sucedido ya* y *no ha sucedido aún*, es porque se trata de la repetición vinculada a los traumas más tempranos. Como dije antes, en su remontarse hacia los orígenes, la repetición *más acá* del principio de placer termina por proyectarlos al porvenir. Estamos ante la tercera síntesis del tiempo de Deleuze, aquella que apunta a lo sin fondo y afirma la independencia del producto respecto del agente. A diferencia del goce, donde lo repetido es el pasado, en el caso del trauma lo repetido es el futuro. Un futuro que al afirmarse como incondicionado, sólo puede repetirse como conjunción de angustia y de monotonía; el efecto es profundamente turbador: «Ya lo he visto todo, hasta



lo que nunca he visto, y lo que nunca veré. Por mi sangre corre hasta el mejor de los paisajes futuros, y la angustia del que tendré que ver de nuevo es para mí una monotonía anticipada».³⁴



Jorge Belinsky

Ronda Gral. Mitre 148, entresuelo 2ª

Tel. 93 202 0840

j.belinsky@milenium.com

Notas

1. Braier, E., «Destructividad y repetición», *Revista Intercambios*, número 7, noviembre 2001, p. 41-57.

2. Freud, S. (1920), *Más allá del principio de placer*, en O.C., traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu, Buenos Aires, 1976, XVIII.

3. Freud, S. (1930), *El malestar en la cultura*, en O.C., traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu, Buenos Aires, 1976, XXI.

4. Véase al respecto, Ricœur, P., *De l'interprétation: essai sur Freud*. Éditions du Seuil, París, 1965. Hay versión castellana: Freud. *Una interpretación de la cultura*, traducción de Armando Suárez Siglo XXI, México, 1970.

5. Freud, S. (1913), *Tótem y tabú*, en O.C. traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1976, XIII, p. 143.

6. Freud, S. (1921), *Psicología de las masas y análisis del yo*, en O.C., traducción de José L. Etcheverry Amorrortu, Buenos Aires, 1976, XVIII.

7. Koselleck, R. (1979), *Futuro pasado*, traducción de Norberto Smilg. Paidós, Barcelona, 1993, cap. 14; todas las citas de Koselleck corresponden a este capítulo.

8. Starobinski, J. (1970), «Hamlet y Edipo», en *La relación crítica*, traducción de Carlos Rodríguez Sanz. Taurus, Madrid, 1974.

9. Para la diferencia entre el *modo de significar* y el *modo de funcionar*, véase Pontalis, J.-B. (1977), «El psiquismo como doble metáfora del cuerpo», en *Entre el sueño y el dolor*, traducción de César Aira. Sudamericana, Buenos Aires, 1978, donde este autor confronta las perspectivas de Freud y de Ronald Fairbain a propósito del aparato psíquico.

10. Green, A., «El concepto de fronterizo», en *De locuras privadas*, traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu, Buenos Aires, 1990, p. 91.

11. Leach, E. (1976), *Cultura y comunicación*, traducción de Juan Oliver Sánchez Fernández. Siglo XXI, Madrid, 1989, p. 46.

Para la cuestión de las fronteras en el pensamiento antropológico, vale la pena consultar también: VAN GENNEP, A. (1909), *Los ritos de paso*, traducción de Juan Aranzadi. Taurus, Madrid, 1986; TURNER, V. (1967), *La selva de los símbolos*, traducción de Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay. Siglo XXI, Madrid, 1990, en especial p. 103-124; y DOUGLAS M. (1966), *Pureza y peligro*, versión castellana de Edison Simons. Siglo XXI, Madrid, 1991, en especial cap. VII a IX.

12. Leach, E., op. cit. en nota 11, p. 85.

13. Op. cit. en nota 10.

14. Bloom, H., «Freud: conceptos límites, judeidad e interpretación», en *Revista Tres al cuarto*, número 6, noviembre 1995, traducción de Juan Gabriel López Guix.

15. Bion, W.R., *Volviendo a pensar*, traducción de Daniel R. Wagner. Hormé, Buenos Aires, 1990, p. 224.

16. Beckett, S. (1953), *El Innombrable*, traducción de R. Santos Torroella. Lumen, Barcelona, 1996, p. 218.

17. Green, A., op.cit. en nota 10.

18. Winnicott, D.W. (1971), *Realidad y juego*, traducción de Floreal Mazía. Gedisa, Barcelona, 1979.

19. Siguiendo a Piera Aulagnier, bajo el término de «trauma originario» englobo el conjunto de situaciones traumáticas ocurridas entre el tiempo «cero» —representado por el nacimiento del *infans*— y el tiempo «uno», que corresponde al advenimiento del yo (*Je*). Véase Aulagnier, P. (1984), *El aprendiz de historiador y el maestro-brujo*, traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu, Buenos Aires, 1992; en especial p. 189-224.

20. Bion, W.R. (1962), *Aprendiendo de la experiencia*, traducción de Haydeé B. Fernández. Paidós, México, 1987, cap. XII.

21. Para que el sujeto llegue a constituirse son necesarias, precisamente, tres muertes sucesivas. Primero, la muerte del niño familiar y extraño, del niño de leyendas y sagas, que es *muerte en el futuro* para que el presente sea; tributo que cada generación paga a fin de asegurarse que algo pueda advenir allí donde lo *Otro* era. Después, la muerte en las profundidades maternas —es decir, la constatación de que no hay completitud posible de la madre (Otro real)— es *muerte en el presente* para que el pasado sea y pueda la frágil criatura hallar en él una prehistoria donde depositar sus todavía escasas pertenencias, aguardando una palabra que responda a su mirada. Por último, la muerte en las alturas superyoicas —es decir, la declinación de lo que se suponía indeclinable: esa réplica del padre de la horda primitiva que cada padre singular representa— es *muerte en el pasado* para que el futuro sea y pueda aquella criatura, inscripta ya en un orden (el de la historicidad de lo prehistórico), alcanzar su condición de sujeto, es decir, desarrollar su propia historia, asumir su condición de ser mortal y preparar el camino, ley y deuda mediante, para aquellos que lo sucederán, asegurando así la reproducción de todo el proceso. He tratado este aspecto en *El retorno del padre* (Lumen, Barcelona, 1991, p. 179-180 y 211-213).

22. Deleuze, G., *Différence et répétition*. P.U.F., París, 1968, en especial cap. II. Hay versión castellana: *Diferencia y repetición*, traducción de Alberto Cardín. Júcar, Madrid, 1988.

23. Op. cit. en nota 18, p. 18-19.

24. Lacan, J. (1966), *Escritos I*, traducción de Andrés Segovia, 15ª edición (Siglo XXI, México, 1989), p. 498-499. Para un interesante examen de la cuestión del objeto *a* de Lacan, véase André Green (1995), «El objeto (a) de J. Lacan, su lógica y la teoría freudiana», en *La Metapsicología Revisitada*, traducción de Irene Agoff (EUDEBA, Buenos Aires, 1996).

25. Lacan, J. (1966), *Escritos I*, traducción de Andrés Segovia, 15ª edición. Siglo XXI, México, 1989, p. 498-499. Para un interesante examen de la cuestión del objeto *a* de Lacan,



véase André Green (1995), «El objeto (a) de J. Lacan, su lógica y la teoría freudiana», en *La Metapsicología Revisitada*, traducción de Irene Ago. EUDEBA, Buenos Aires, 1996.

26. Lacan, J., *L'éthique de la psychanalyse*. du Seuil, París, 1986, cap. XXIII. traducción de Diana S. Rabinovich, *La Ética del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 1986.

27. «Antígona lleva hasta el límite la realización de lo que se puede llamar el deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal. Ella encarna ese deseo.» (Op. cit. en nota 26, cap. XXI).

28. *International Journal of Psycho-analysis* (1974). Publicado en castellano con el título de «El miedo al derrumbre», en Winnicott, D.W. (1989), *Exploraciones psicoanalíticas I*, traducción de Leandro Wolfson Paidós, Buenos Aires, 1991.

29. Op. cit. en nota 28, p. 112, las cursivas son mías.

30. Todas estas palabras en castellano corresponden al campo semántico del inglés *breakdown*.

31. Incluido como prólogo de la versión castellana citada en nota 18.

32. Op. cit. en nota 28, p. 117.

33. Op. cit. en nota 28, p. 120, la cursiva es del autor. Que la no-existencia sea condición de la existencia tiene que ver con lo que he señalado a propósito de las tres muertes en la nota 21.

34. Pessoa, F. (1982), *Libro del desasosiego*, traducción de Ángel Crespo. Seix Barral, Barcelona, 1984, p. 106.

Bibliografía

- AULAGNIER, P. (1984). *El aprendiz de historiador y el maestro-brujo*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- BECKETT, S. (1953). *El Innombrable*, traducción de R. Santos Torroella. Barcelona: Lumen, 1996.
- BELINSKY, J. (1991). *El retorno del padre*. Barcelona: Lumen.
- (1962). *Aprendiendo de la experiencia*, traducción de Haydeé B. Fernández. México: Paidós, 1987.
- BION, W. R. (1967). *Volviendo a pensar*, traducción de Daniel R. Wagner. Buenos Aires: Hormé, 1990.
- BLOOM, H. (1995). «Freud: conceptos límites, judeidad e interpretación», en *Revista Tres al cuarto*, número 6, noviembre 1995, traducción de Juan Gabriel López Guix.
- BRAIER, E. (2001). «Destructividad y repetición», *Revista Intercambios*, número 7, noviembre 2001.
- DELEUZE, G. (1968). *Différence et répétition*. París: P.U.F. Hay versión castellana: *Diferencia y repetición*, traducción de Alberto Cardín. Madrid: Júcar, 1988.
- FREUD, S. (1913). *Tótem y tabú*, en O.C. traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, XIII.
- (1920). *Más allá del principio de placer*, en O.C., traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, XVIII.
- (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*, en O.C., traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976, XVIII.
- (1930). *El malestar en la cultura*, en O.C., traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu, Buenos Aires, 1976, XXI
- GREEN, A. (1990). «El concepto de fronterizo», en *De locuras privadas*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.
- KOSELLECK, R. (1979). *Futuro pasado*, traducción de Norberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1993.
- LACAN, J. (1966). *Escritos I*, traducción de Andrés Segovia, 15ª edición. México: Siglo XXI, 1989
- (1986). *L'éthique de la psychanalyse*. du Seuil, París.
- LEACH, E. (1976). *Cultura y comunicación*, traducción de Juan Oliver Sánchez Fernández. Madrid: Siglo XXI, 1989.
- PESSOA, F. (1982). *Libro del desasosiego*, traducción de Ángel Crespo. Barcelona: Seix Barral, 1984.
- PONTALIS, J.-B. (1977). «El psiquismo como doble metáfora del cuerpo», en *Entre el sueño y el dolor*, traducción de César Aira. Sudamericana, Buenos Aires, 1978
- RICEUR, P. (1965). *De l'interprétation: essai sur Freud*. Éditions du Seuil, París. Hay versión castellana: *Freud. Una interpretación de la cultura*, traducción de Armando Suárez. México: Siglo XXI, 1970.
- STAROBINSKI, J. (1970). «Hamlet y Edipo», en *La relación crítica*, traducción de Carlos Rodríguez Sanz. Madrid: Taurus, 1974.
- WINNICOTT, D.W. (1971). *Realidad y juego*, traducción de Floreal Mazía. Barcelona: Gedisa, 1979
- (1989). «El miedo al derrumbre», en *Exploraciones psicoanalíticas I*, traducción de Leandro Wolfson. Buenos Aires: Paidós, 1991.