



Revista Affectio Societatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
affectio@antares.udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
ISSN (versión impresa): 2215-8774
Colombia

2011

Marco Antonio Coutinho Jorge

LAS CUATRO DIMENSIONES DEL DESPERTAR

(Traducción)

Revista Affectio Societatis, Vol. 8, Nº 15, diciembre de 2011

Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

LAS CUATRO DIMENSIONES DEL DESPERTAR¹

Marco Antonio Coutinho Jorge²

*El inconsciente es muy precisamente la hipótesis de que la gente no sueña solamente cuando duerme.*³

Jacques Lacan. “Une pratique de bavardage”

A partir de la definición de los registros de lo imaginario y de lo real que es dada en 1974 por Lacan, podemos establecer una articulación bastante simple —según el “ideal de simplicidad”⁴ que él aspiraba para su enseñanza— y precisa: *lo imaginario es simplemente el sentido; y lo real*, dice Lacan, es “el envés de lo imaginario”, es el *no sentido*, el sentido en blanco, el sentido ausente. En el texto “Nomina non sunt consequentia rerum”, Lacan precisa a ese respecto que: “Hay una cosa que, de todas formas, es cierta, si es que alguna cosa pueda serlo, es que la idea misma de real comporta la exclusión de todo sentido. No es si no en la medida en que lo real es vacío de sentido que nosotros podemos aprehenderlo un poco [...]”.⁵

Nos cabe añadir que, dentro de esa perspectiva, lo *simbólico* puede ser definido como estructurado en el *doble sentido*, y es congruente con toda la teoría freudiana del lenguaje destacada por Lacan en su lógica del significante. El extenso segmento de la obra de Freud sobre *los pares antitéticos*, presentado muy especialmente en algunos textos princeps como “Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas” (1910e) y “Lo ominoso” (1919h), es la evidencia de la binariedad inherente a la estructura del significante que, representando siempre el sujeto para otro significante, jamás

¹ Este texto fue publicado originalmente bajo el título “As quatro dimensões do despertar — sonho, Fantasia, delírio, ilusão” en la *Revista Ágora – Estudos em teoria psicanalítica*, vol. VIII, N° 2, jul/dez 2005. El artículo hace parte del trabajo presentado por el autor en el Congreso “Freud et Vienne”, organizado por la Association Insistance (Paris/Bruxelas) y realizado en Viena entre el 13 y el 15 de junio 2003. La traducción presente fue realizada para la *Revista Affectio Societatis* por el profesor Marlon Cortés, psicoanalista y profesor de la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia.

² Psiquiatra, psicanalista, professor do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Diretor do Corpo Freudiano Seção Rio de Janeiro. Membro da Association Insistance (Paris/Bruxelas) e da Sociedade Internacional de História da Psiquiatria e da Psicanálise. Autor de *Fundamentos da Psicanálise v.1: as bases conceituais* e v.2: *a clínica da fantasia* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar); organizador de *Lacan e a formação do psicanalista* (Rio de Janeiro, Contra Capa).

³ Jacques Lacan, “Une pratique de bavardage”, en: *Omicar?* 19, pág. 5.

⁴ Jacques Lacan, *El Seminario, libro 10: La angustia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, pág. 30.

⁵ Jacques Lacan, “Nomina non sunt consequentia rerum”, en *Omicar?* 16, pág. 12.

aparece, a no ser por medio del par, y, particularmente, del par antitético.⁶ Se ve aquí que lo simbólico, el campo del doble sentido, es el registro que se sitúa como el verdadero articulador del sentido con el no-sentido, esto es, de lo imaginario con lo real. La operación analítica, en tanto que ella se desenvuelve enteramente en el campo del lenguaje, retira toda su fuerza de ese poder del doble sentido inherente al registro de lo simbólico de producir esa articulación del sentido con el no-sentido.

Real: no-sentido

Simbólico: doble sentido

Imaginario: sentido

Añado que, si esa tripartición es nominada por Lacan, ella se encuentra presente a lo largo de toda la obra de Freud, muy especialmente en una figura que lo fascinaba intensamente, la cabeza de la divinidad romana Jano, de la cual, según narran los historiadores, él mantenía una estatua en su mesa de trabajo. Divinidad situada en los pórticos de las ciudades de la Antigüedad, conmemorada en el mes de enero, y cuyo nombre proviene de ella; la cabeza de Jano es constituida por dos rostros opuestos que se asocian en una sola unidad, la dualidad de lo viejo y lo joven, de lo feo y lo bello y, más esencialmente, de lo masculino y lo femenino. Si en los pórticos Jano cuida no solamente del interior de la ciudad sino de aquello que le es exterior, en enero él mira tanto para el año que se termina como para el año que apenas inicia. Para Freud, que observa la presencia de esa estructura de la cabeza de Jano en todas las formaciones del inconsciente⁷, esta divinidad representa la imagen misma de su descubrimiento del inconsciente, en el cual los contrarios coexisten, no existe la negación ni las partículas exclusivas (*o eso o aquello*)⁸, y tampoco la inscripción de la diferencia sexual. Jano es la imagen misma del sujeto del inconsciente, de una unidad continuamente dividida por la dualidad.

Si la cabeza de Jano fascinó a Freud más que otra figura, la del nudo borromeo fascinó a Lacan; eso se da, a nuestra manera de ver, en la medida en que la cabeza de Jano es ella misma un nudo borromeo: cada una de sus caras, tomada en su unidad, representa lo imaginario, el sentido en

⁶ Marco Antonio Coutinho Jorge, *Fundamentos del psicoanálisis de Freud a Lacan, vol.1: las bases conceptuales*, cap.III: "Freud y los pares antitéticos", Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011, 6ª ed., pág.103.

⁷ Cfr. Sigmund Freud, "El chiste y su relación con lo inconsciente" (1905c), en: *Obras completas*, Vol. VIII, Buenos Aires: Amorrortu, 1993, pág. 222.

⁸ Pero sí las aditivas (eso y aquello).

cuanto radicalmente unívoco; lo real, “el envés de lo imaginario”, que reside en el eje central que sustenta la propia cabeza, aunque sea imposible de ser aprehendido en cuanto tal; y lo simbólico que es la estructura del lenguaje, inherente a la cabeza, en cuanto la posibilidad que tiene el sujeto de pasar de un sentido a otro, esto es, de un imaginario para otro; hacer esto significa tocar un poco en el no-sentido de lo real.

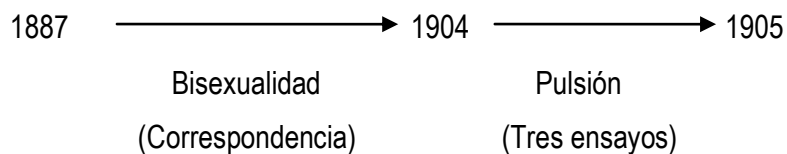
El despertar del sentido...

Cuando fue entrevistado por ocasión del lanzamiento de una de sus películas, le preguntaron a Federico Fellini cuál de todas era su preferida. Fellini respondió: “¡Pero si yo sólo hice una película!”. Tomo esa intervención del cineasta para hacer la suposición de que Freud escribió un único libro, compuesto de innumerables capítulos, y que podría, tal vez, ser titulado, según la lectura lacaniana, “La experiencia del despertar”.

Tal percepción de la obra de Freud como siendo un único libro, constituido de diversos capítulos, presenta de forma inherente a ella una cierta metodología de estudio, la cual llamo *histórico-conceptual*, y a partir de la que se pueden desprender articulaciones bastante interesantes en el interior mismo de esa obra.

Doy un ejemplo: al estudiar la pulsión dentro de esa perspectiva, se puede desprender que dicho concepto, uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis según Lacan, es esencialmente tributario de la reflexión freudiana sobre la teoría de la bisexualidad. Explico: a lo largo de la intensa y fecunda correspondencia que Freud mantuvo con Wilhelm Fliess, su interlocutor privilegiado durante el período de gestación de su descubrimiento, de entre los diversos temas que eran abordados por estos dos hombres, la bisexualidad aparece como el tema privilegiado de sus discusiones. Este tema, que fue muy estudiado en el siglo XIX y elevado por Fliess a una categoría especial, estuvo en el origen de la aproximación de estos dos conquistadores e, igualmente, estuvo en el origen de su ruptura.

Mientras Fliess pretendía extender esta noción al dominio de la biología general —pues él pretendía construir una teoría que inaugurara una nueva biología general⁹— Freud, a su vez, vio en la bisexualidad una importante palanca para propulsar la teoría psicológica general que avizoraba elaborar. Así, a Freud le llevó mucho tiempo diferenciar su propia concepción de bisexualidad de la de Fliess. Y lo que llama la atención es que fue precisamente un año después de haber roto su relación con Fliess (que duró de 1887 a 1904), o sea, en 1905, que Freud introdujo su concepto de pulsión —cuyo objeto es definido como variable, y en el fondo, indiferente— en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905d).



Freud continuó utilizando la noción de bisexualidad hasta el fin de su obra, y si esta noción prácticamente no aparece más en los escritos analíticos contemporáneos, eso se debe, a mi modo de ver, al hecho de que hoy nosotros disponemos del concepto de objeto *a* introducido por Lacan. Dicho concepto —que es al mismo tiempo objeto de la pulsión, de la fantasía, del deseo y de la angustia— viene a substituir con propiedad la noción de bisexualidad, puesto que esta noción presenta una versión imaginaria de la diferencia sexual, entre masculino y femenino, mientras que el objeto *a* implica la percepción de lo real en juego en la diferencia sexual, más allá de la diferencia puramente imaginaria entre los sexos. Así, el concepto de pulsión, concepto único que sustenta *toda* la teoría freudiana de la sexualidad, es tributario del largo diálogo establecido entre Freud y Fliess sobre la categoría de bisexualidad.

Retomo el hilo inicial de la discusión. El despertar es un término empleado por Lacan y por Freud. Además, parece designar el núcleo de lo que está en juego en la experiencia analítica. Una de las maneras más punzantes, aunque indirecta, con que Freud se refirió a él fue al mencionar el tercer

⁹ Sobre este punto consultar: Erik Porge, *Freud/Fliess – Mito y quimera del auto-análisis*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

“golpe narcisístico” que el psicoanálisis había dado en la humanidad, después del golpe cosmológico de Copérnico y del golpe biológico de Darwin. El descentramiento de la tierra respecto del universo y el descentramiento del hombre respecto de la creación divina son, esencialmente, formas de despertar y, al mismo tiempo, descentramientos de sentido. El sentido que se presentaba cerrado y armónico pasa a ser cuestionado: si no hay centro, ¿cómo será posible encontrar el sentido definitivo? En la misma dirección, el descentramiento del hombre de sí mismo producido por Freud trae una pérdida irreparable de sentido.

¿Cabe indagar, entonces, si el psicoanálisis es una experiencia del despertar? Un despertar para el más-allá del sentido narcisístico es, entonces, imaginario. Y sabemos que el sentido está precisamente en el centro del discurso de la neurosis individual y de la neurosis colectiva que, para Freud, representa la religión.

Por otro lado, la propia metodología freudiana puede ser situada en torno de un cierto modo de despertar: siempre que aborda un nuevo tema, Freud se empeña inicialmente en deconstruir el sentido admitido y dado hasta entonces para aquel tema, no sólo por la tradición clásica sino también por los autores contemporáneos a él. Freud deconstruyó el discurso de Artemidoro y otros antiguos para poder interpretar los sueños, deconstruyó el discurso de Lipps para abordar el chiste, deconstruyó el discurso del triunvirato de la sexología —Havellock Ellis, Krafft-Ebing y Moll— y, más esencialmente, deconstruyó las nociones de Fliess sobre la bisexualidad, para abordar la sexualidad de un nuevo modo, o sea, a través del concepto de pulsión. Esa metodología de deconstrucción, de subversión del sentido dado, es una forma de despertar del sentido aceptado y admitido hasta entonces; no se trata sólo de desenredar el sentido dado sino de reordenarlo, pues es en esa misma tradición que Freud recoge elementos para su construcción, como, por ejemplo, el análisis del sueño del *Sátiro* danzando, de Alejandro Magno, narrado por Artemidoro de Daldis, considerado por él como verdadero ejemplo de la interpretación analítica.

Otra modulación de esa misma metodología puede ser encontrada en el frecuente diálogo que Freud establece, en gran número de sus textos, con un supuesto interlocutor imaginario, como por ejemplo en el ensayo llamado “¿Pueden los legos ejercer el análisis?” (1926e): ese interlocutor es siempre

colocado como lugar-teniente del defensor del sentido establecido, y es a él a quien Freud se empeña en despertar para algo radicalmente nuevo. Por otro lado, el propio Freud es quien observa que *lo nuevo* es una fuente de displacer en la medida en que imprime una gran exigencia para la mente, tal como les sucede a los bebés al ver un rostro extraño. Lo extraño es evitado porque despierta y sacude lo conocido.

... y sus cuatro dimensiones: sueño, fantasía, delirio...

Nacido del abandono de la técnica de la hipnosis¹⁰, el psicoanálisis es una experiencia que, contrario a hipnotizar al sujeto, busca revelar precisamente aquello que lo hipnotiza desde siempre, desde su propia constitución. La *alienación*, por ser el “hecho del sujeto”¹¹, según Lacan, o sea, estructurante, no deja de ser alienación. El despertar en juego en el análisis indica, a su vez, el camino de la *separación*.

En la obra de Freud, el abordaje del sentido puede ser dividido en cuatro grandes segmentos conceptuales que fueron aprehendidos por él, sucesivamente, en una especie de secuencia lógica, en la cual un concepto llevaba naturalmente al otro: sueño, fantasía, delirio e ilusión. El análisis de cada uno de esos elementos representó una etapa en la construcción de una experiencia del despertar del sentido.

La obra de Freud se inaugura con la *Deutung* de los sueños y, a partir de ella, operará sobre el campo del sentido. La interpretación de los sueños inaugura el descubrimiento del psicoanálisis y, para Freud, la función del sueño es fundamentalmente la de ser un “guardián del sueño”. En la carta del 9/6/1899, durante el período de escritura de “La interpretación de los sueños”, Freud escribe a Fliess: “Invariablemente, el sueño busca realizar *un* deseo que asume diversas formas. ¡Es el deseo de dormir! Soñamos para no tener que recordar, porque queremos dormir. *Tant de bruit [por une*

¹⁰ La antinomia entre psicoanálisis e hipnosis fue resaltada por Elizabeth Roudinesco al observar que, cada vez que una grave crisis arremete con el psicoanálisis, la hipnosis retorna como un verdadero síntoma. Cfr. *Historia del psicoanálisis en Francia – La batalla de los cien años, vol. 1: 1885-1939*, Río de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, pág. 162.

¹¹ Jacques Lacan, “Posición del inconsciente”, en: *Escritos*, Río de Janeiro: Jorge Zahar: 1998, pág. 840.

omelette]...”¹² En el seminario *El reverso del psicoanálisis*, en la clase del 21/1/1970, Lacan observa lo que hay de enigmático en ese *deseo de dormir* que Freud anuncia en el mecanismo del sueño. “El deseo de dormir es, en efecto, el mayor enigma”¹³, dice Lacan, y evidencia que Freud no sitúa *la necesidad de dormir (schlafen Bedürfnis)* como aquello que determina la operación del sueño; lo que sitúa allí es más bien el *deseo de dormir, Wunsch zu schafen*. Lacan prosigue comentando que “es curioso que [Freud] complete esta indicación con esta otra, que un sueño te despierta justo en el momento en el momento en que podría soltar la verdad, de manera que nos despertamos sólo para seguir soñando – soñando en lo real, o, para ser más exacto, en la realidad”.¹⁴

El sueño, al realizar alucinatoriamente el deseo —y el deseo es siempre sustentado por la fantasía¹⁵—, está al servicio del adormecimiento; y es precisamente en aquel momento en que algo de lo real intenta inmiscuirse en el sueño que el sujeto despierta (como sucede en el sueño de angustia). Paradójicamente, el sujeto despierta, dice Lacan, para seguir durmiendo, esto es, fantaseando. A veces, durante el propio sueño de angustia, decimos para nosotros mismos a fin de evitar el despertar que se insinúa: “¡Al fin de cuentas, esto es apenas un sueño!”¹⁶

El trabajo de escritura del libro sobre los sueños —centrado, sobretodo, en su propio análisis—, le costó caro a Freud, como lo demuestra en su correspondencia de la época, donde dice que “escribir eso en el papel me es más difícil que cualquier otra cosa”.¹⁷ Y dice más: “Estoy completamente concentrado en el [libro del] sueño, escribiendo de ocho a diez páginas por día [...] Mi estilo, infelizmente, ha estado mal, porque me siento muy bien físicamente; me tengo que estar sintiendo un poco mal para escribir bien”.¹⁸ El período que le sigue a la escritura del libro es de profunda depresión.¹⁹

¹² Sigmund Freud, *La correspondencia completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Rio de Janeiro: Imago, 1986, pág. 355.

¹³ Jacques Lacan, *El Seminario: libro 17: El reverso del psicoanálisis*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, pág.54.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 54.

¹⁵ “La fantasía, en su uso fundamental, es aquello mediante lo cual el sujeto sustenta en el nivel de su deseo evanescente”. Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en: *Escritos*, óp. cit. pág. 643.

¹⁶ Conforme la pertinente observación de E.V. Peixoto en *El lenguaje en sus efectos constitutivos del sujeto*, dissertação de Mestrado, Campos dos Goytacazes, UENF, 2033, pág. 73.

¹⁷ Sigmund Freud, *La correspondencia completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*, óp. cit., p. 269.

¹⁸ *Ibid.*, págs. 370-1.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 372.

Hay una relación íntima entre el sueño y la fantasía. Si todo sueño es la realización de un deseo, la fantasía es el soporte del deseo. Freud dice en “El creador literario y el fantaseo” (1908e) que: “Nuestros sueños no son nada más sino fantasías”²⁰ que sufrieron la acción de la censura y emergieron deformadas y distorsionadas. La misma acción de la fantasía inconsciente, en torno de la cual el sueño y el fantaseo (fantasía consciente) se construyen, irá a constituir para el sujeto, en la vida de vigilia, en su relación con la realidad, o mejor dicho, su propia realidad, una vez que la realidad es, esencialmente, realidad psíquica.

La fantasía ocupa la elaboración freudiana durante un largo período, que yo denomino como “ciclo de la fantasía”, situado entre 1906 y 1911, que se extiende desde el ensayo sobre la *Gradiva* de Jensen hasta el texto metapsicológico sobre la fantasía, “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico” (1911b). Durante ese período, Freud tematiza la cuestión de la fantasía en diversos artículos, todos ellos dedicados a tratar este tema en sus diferentes manifestaciones: en su relación con el síntoma y el ataque histérico, y con las teorías sexuales infantiles y con la creación literaria.

Lo que es interesante observar es que, solamente al cabo de ese largo período de estudio a profundidad de la fantasía, Freud consigue la compleja lógica inherente al delirio en la psicosis: en 1910 escribe simultáneamente el texto sobre el caso Schreber y el artículo metapsicológico sobre la fantasía, “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, ambos publicados conjuntamente en 1911 en el mismo volumen de la revista *Jahrbuch*. Los postulados freudianos sobre el delirio relacionados con una tentativa de cura de la psicosis —esto es, según mi hipótesis descrita abajo, en cuanto tentativa de restablecer el plano fantasmático roto por el fracaso de la represión originaria en la psicosis— no puede prescindir de la comprensión de la función esencial de la fantasía en el psiquismo: una verdadera función de “puente” entre el principio del placer y el principio de realidad. A este respecto, es necesario subrayar que fue precisamente en este último

²⁰ Sigmund Freud, “El creador literario y el fantaseo”, en: *Obras completas*, óp.cit., v. IX, pág. 131. Freud recurre a la “sabiduría de la lengua” e ilustra con el término *Tagtaum* (fantaseo), correlativo al inglés *daydream*, literalmente sueño diurno, esa íntima relación entre sueño y fantasía.

texto citado que Freud introdujo, por primera vez en su obra, la articulación entre el principio del placer y el principio de realidad.

Mi hipótesis: la fantasía fundamental sólo entra en escena a partir de la operación de la represión originaria, cuyo efecto primordial será el de la instalación de esa fantasía fundamental como una especie de escudo protector en relación a lo real del goce. En el caso en que la fantasía no sea instaurada, o sea, en el caso en que haya una falla en la represión originaria, como ocurre en la psicosis, la pulsión de muerte pasa a operar de forma directa y sin freno. Por ello, el psicótico tendrá que construir su delirio como un intento de substituir la falla de la instauración de la fantasía inconsciente; de ahí que el delirio sea una tentativa de suplencia de la no instauración de la fantasía fundamental.

La gran transformación que Freud operó en relación a la concepción psiquiátrica de las psicosis fue precisamente la de decir que el delirio *no* es la psicosis; contrario a eso, el delirio es el esfuerzo que el psicótico hace para reconstruir su mundo, lo que significa que él mismo hace un intento de cura. O sea, el delirio es la tentativa, más o menos exitosa —más exitosa en la paranoia, donde él aparece de modo sistematizado²¹, y menos exitosa en la esquizofrenia—, de reconstituir este verdadero filtro de la fantasía que opera en la neurosis como una protección del sujeto frente al encuentro con lo real en juego en la pulsión de muerte.

Se puede comprender mejor, de ese modo, aquello que Freud se empeña en elaborar en los dos famosos artículos de 1924, “Neurosis y psicosis” (1924b) y “La pérdida de la realidad en la neurosis y la psicosis” (1924e): la pérdida que está en juego ahí, para Freud, no es tanto la de la realidad que, en efecto, es perdida no sólo en la neurosis sino también en la psicosis (como él se apura en rectificar en el segundo artículo, escrito apenas algunos meses después del primero), sino también la de la fantasía en el caso de la psicosis. El curso dado al conjunto de los dos artículos lo sugiere sobre todo en tanto que Freud los cierra postulando, exactamente al final del segundo, el lugar central ocupado por la fantasía en la neurosis y por el delirio en la psicosis.²² Freud concluye ahí

²¹ Tal hecho, por sí solo, explica el por qué tanto Freud (caso Schreber) como Lacan (caso Aimée) abordaron la psicosis, de salida, a través de la paranoia, que es por eso mismo mucho más accesible al análisis.

²² Sigmund Freud, “La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis”, en: *Obras completas*, óp.cit., v. XIX, págs. 196-7.

que, si la *pérdida de realidad* es común en la neurosis y en la psicosis, el modo de *substituir* la realidad perdida será diferente en cada una de las dos estructuras: “El nuevo mundo externo, fantástico, de la psicosis quiere substituir la realidad externa; a su vez, el de la neurosis, prefiere unirse, como el juego en los niños, a un fragmento de realidad [...]”.²³

Digamos, entonces, que el primer despertar promovido por Freud se dio en relación al inconsciente, cuya “vía regia” fue abierta por el libro sobre los sueños. Así, sus tres libros inaugurales, considerados por Lacan como obras “canónicas en materia de inconsciente”²⁴, son como tres golpes de un tambor que, tal como las tres campanillas del teatro, o los tres *toc* del sujeto que golpea la puerta, anuncian el descubrimiento del inconsciente y promueven un despertar en relación a la Otra escena.²⁵

El segundo despertar promovido por Freud tiene que ver con la *fantasía* en su relación con la pulsión sexual. En cuanto a eso, es necesario resaltar que el período dorado en el estudio de la fantasía es, por un lado, precedido por la introducción del concepto de pulsión, en 1905, en los *Tres ensayos*, y por el otro lado, es seguido, en 1914, por la llegada del ensayo “Introducción del narcisismo” (1914c), en el cual Freud da su primer paso rumbo al segundo dualismo pulsional.

¿Qué es la fantasía —que va, en su largo alcance, de la fantasía inconsciente al fantaseo—, sino la manifestación más palpable en el psiquismo de la *insatisfacción* inherente a la propia pulsión sexual? Freud llamó la atención sobre ese aspecto en el segundo artículo sobre la psicología del amor, de 1912, titulado “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa” (1912d), en el cual afirmó, manifestando él mismo una cierta sorpresa, que algo “en la naturaleza de la pulsión sexual misma [es] desfavorable al logro de la satisfacción plena”.²⁶ Tal conclusión, dicha de forma aparentemente anodina, fue tomada por Lacan como un verdadero axioma de la teoría psicoanalítica de la pulsión y, en el *Seminario 11*, en el cual retoma los fundamentos del psicoanálisis²⁷, él subraya

²³ *Ibíd.*, pág. 197.

²⁴ Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en: *Escritos*, óp.cit., pág. 526.

²⁵ En relación a la función de los tres en la emergencia del sujeto, cf. Didier-Veill, A., *Tres tiempos de la ley*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pág. 110. “[...] la génesis del Verbo requiere la generación de un ritmo en tres tiempos”.

²⁶ Sigmund Freud, “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa”, en: *Obras completas*, óp.cit., v. XI, pág. 182.

²⁷ Era éste el título original de ese seminario.

tal característica para ver en ella *lo real* en juego en la propia pulsión, lo real en cuanto lo imposible de satisfacerse.

El tercer despertar fue el del fundamento mortífero de la pulsión en su exigencia imperiosa de satisfacción absoluta. Y, en esa dirección, tal vez se pueda considerar el análisis que Freud hace de la religión como un corolario de su gran travesía por estas diversas dimensiones del despertar. Solamente habiendo atravesado estas tres dimensiones —sueño, fantasía y delirio— Freud habría podido anunciar un despertar en relación a la religión y a la ilusión que le es inherente.

... E ilusión

Es necesario subrayar que “El porvenir de una ilusión” (1927c) fue escrito en el período inmediatamente posterior al gran viraje que hizo Freud en “Más allá del principio del placer” (1920g). Al introducir la pulsión de muerte en ese trabajo, Freud puede dar a la pulsión su verdadero y radical estatuto de fuerza, de empuje (*Drang*) que anhela la *satisfacción absoluta*, denominada por Freud, de *muerte* y, posteriormente, por Lacan, de *goce*. Recapitulo ese momento de la construcción freudiana considerándolo como una conclusión a la cual toda su teoría de la pulsión parece haberse dirigido desde el comienzo. Con el segundo dualismo pulsional, Freud pasa a considerar dos categorías de la pulsión: las pulsiones de vida (que, en el fondo, son las pulsiones sexuales), que por su propia naturaleza hacen mucho ruido, y la pulsión de muerte, que opera en silencio.

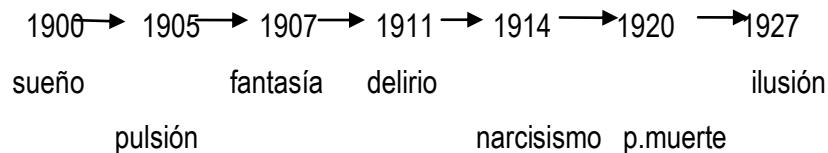
Lacan resaltó en diferentes ocasiones la importancia del texto “Más allá del principio del placer” en el conjunto de la obra de Freud, texto que precisamente fue objeto de un gran repudio general por parte de los psicoanalistas. En el seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan afirma que “toda pulsión es pulsión de muerte”²⁸ y, si él lo hace, es preciso reconocer que tal afirmación puede ser encontrada en el propio texto de Freud, aunque allí esto no sea dicho de esa manera. Pero basta que se lea con atención la séptima sección de *Más allá* —

²⁸ Jacques Lacan, *El Seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979, págs. 195 y 243.

significativamente compuesta de apenas dos páginas y media, que le siguen a las seis extensas y densas secciones de ese ensayo de aproximadamente setenta página—, para concluirse, con Lacan, que lo que Freud se empeña en demostrar en esa conclusión es, precisamente, la idea de que *toda pulsión es pulsión de muerte*: “[...] las pulsiones de vida [tienen] muchísimo más que ver con nuestra percepción interna; en efecto, se presentan como revoltosas, sin cesar aportan tensiones cuya tramitación es sentida como placer, mientras que las pulsiones de muerte parecen realizar su trabajo en silencio, de forma inadvertida. El principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte.”²⁹

La pulsión presenta un vector en la dirección de la satisfacción absoluta —muerte y goce— y, si tal búsqueda de satisfacción absoluta encuentra algún freno, esto se da por la entrada en acción de la fantasía inconsciente como aquel factor que sexualiza la pulsión de muerte y la transforma en pulsión sexual. Así, toda pulsión sexual es, en el fondo, igualmente pulsión de muerte, sólo frenada un poco en su empuje al goce absoluto por la fantasía. La no-sexualización de la pulsión de muerte, efecto de la no-entronización de la fantasía por la falla de la represión originaria, es lo que pasa en la psicosis, en la cual Lacan observa que el inconsciente está “a cielo abierto”. En otros procesos patológicos, como por ejemplo, las toxicomanías graves, la fantasía parece sufrir una *rarefacción* progresiva, que des-sexualiza paulatinamente la pulsión y la hace emerger en su radical direccionamiento rumbo al goce y a la muerte.

En el diagrama de abajo, se ven las cuatro dimensiones del despertar y su posición relativa a la teoría de la pulsión en la obra de Freud:



²⁹ Sigmund Freud, “Más allá del principio de placer”, en: *Obras completas*, óp.cit., v. XVIII, pág. 61.

Consideradas por Freud como “la pieza tal vez más importante del inventario psíquico de una cultura”³⁰, las ideas religiosas son por él tomadas en tanto verdaderas “ilusiones”. Pero, ¿qué estatuto darle a esa ilusión? Freud aproxima la ilusión (inherente a la religión) más al delirio que a la fantasía³¹, aunque “una ilusión no sea la misma cosa que un error; tampoco es necesariamente un error”.³² Pues lo que caracteriza las ilusiones es que ellas son derivadas de deseos humanos. Se aproximan así a los delirios, pero difieren de ellos: los delirios están en contradicción con la realidad. Las ilusiones no precisan ser necesariamente falsas, o sea, irrealizables o en contradicción con la realidad. Freud afirma que podemos “llamar ilusión a una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseo”³³, de modo tal que nosotros despreciamos su relación con la realidad en tanto que la propia ilusión no da valor a la verificación. Las doctrinas religiosas son todas ellas ilusiones y, algunas de ellas, pueden ser comparadas a delirios.

La religión es un discurso que constituye una fantasía con características particulares, una fantasía que se aproxima al delirio —o tal vez una “fantasía delirante”, según la curiosa expresión utilizada por Freud, aparentemente una única vez, en el ensayo sobre la *Gradiva*³⁴— en la medida en que pretende suturar lo real. La religión es un “tesoro de representaciones, engendrado por la necesidad de volver soportable el desvalimiento humano”.³⁵ Tener esas ideas, prosigue Freud, protege al hombre “en dos direcciones: contra los peligros de la naturaleza y el Destino, y de los perjuicios que ocasiona la propia sociedad humana”.³⁶ Freud observa que, aquí, reside, según sus propios términos, “la esencia de la cuestión”³⁷: se trata de *producir un sentido más elevado para la vida*, que pasa a ser comprendida como una práctica de perfeccionamiento del alma humana. El punto nuclear, el objetivo de ese discurso que busca dar sentido a la vida no podría ser otro sino la muerte. Y la muerte pasa precisamente a ser objeto de esa producción de sentido; y ya no más como “un

³⁰ Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, en: *Obras completas*, óp.cit., v.XXI, pág.14.

³¹ *Ibid.*, pág. 52.

³² *Ibid.*, pág. 30.

³³ *Ibid.*, pág. 31.

³⁴ Sigmund Freud, “El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen”, en: *Obras completas*, óp.cit., v. IX, pág. 43.

³⁵ Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, óp., cit., pág. 18.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

aniquilamiento, un regreso a lo inanimado inorgánico, sino el comienzo de un nuevo modo de existencia situado en la vía hacia al desarrollo superior”.³⁸

El poder inherente al discurso religioso depende de esa continua producción de sentido expresada en su grado máximo a través del sentido que le es otorgado precisamente a aquello que no tiene ningún sentido, la muerte. Pues la muerte es uno de los nombres de lo real y tal vez sea el mejor de ellos; es lo que muestra la radical pérdida de sentido. Es interesante observar que el propio Freud sitúa la necesidad de ir más allá de este estado religioso como un “despertar intelectual”³⁹ de las masas.

Freud, Pfister y “la esencia de la cuestión”

La relación de amistad entre Freud y el pastor Oskar Pfister fue, en efecto, ocasión para un largo diálogo sobre el sentido de la religión. Pfister fue uno de los primeros psicoanalistas no-médicos y un pionero en hacer conexión entre el psicoanálisis y la pedagogía, así como en extender el tratamiento psicoanalítico a niños y adolescentes. Siendo miembro fundador de la Sociedad Psicoanalítica Suiza, Pfister mantuvo una afectuosa correspondencia con Freud durante aproximadamente treinta años.

Al respecto, es necesario subrayar que un gran número de interlocutores de Freud era de otros lugares distintos a Viena: Fliess, de Berlín; Ferenczi, de Budapest; Jung y Pfister, de Zurich. Eso significa que el Otro con el cual Freud dialoga profundamente se encuentra más allá de Viena, y entonces cabe preguntar si el hecho de que él no encontrara un verdadero interlocutor en Viena era una de las causas esenciales de su odio a esa ciudad. En una carta a Fliess, por ejemplo, cuando Freud pactaba con su amigo un congreso⁴⁰ en Berlín, él decía que la única cosa que le desagradaba era saber que cuando retornara a Viena odiaría esa ciudad tres veces más de lo que lo hacía. Retornar a Viena significaba retornar a ese lugar donde se encontraba solo y sin pares que lo

³⁸ *Ibíd.*, pág. 19.

³⁹ *Ibíd.*, pág. 39.

⁴⁰ Cuando los dos se encontraban, se trataba siempre de un congreso.

escucharan.⁴¹ Sabemos que en el odio, situado en la intersección entre lo real y lo imaginario, es precisamente lo simbólico lo que falta.⁴²

La correspondencia Freud-Pfister tiene momentos supremamente interesantes, como el de la carta del 25/11/1928, en la cual Freud, en un conocido fragmento, declara: “No sé si el señor adivinó la relación secreta entre el *Análisis lego* y el *Porvenir de una ilusión*. En la primera, quiero proteger el análisis de los médicos, en la segunda, de los sacerdotes. Quiero entregarlo a una categoría que aún no existe, una categoría de curas de alma seculares, que no necesitan ser médicos y no pueden ser sacerdotes.”⁴³

Por otro lado, cuando el *El Malestar en la cultura* es publicado, Pfister se apresura en manifestar, en una carta del 4/2/1930, su discordancia en relación a la pulsión de muerte: “En la doctrina de las pulsiones piensa usted en forma conservadora, yo progresista. [...] Veo la ‘pulsión de muerte’ solamente como una reducción de la ‘fuerza vital’, no como una pulsión propiamente dicha [...]”.⁴⁴ Apenas tres días después, en una carta del 7/2/1930, Freud se apresura en responderle que la pulsión de muerte es “nuevamente un caso de la lucha entre la ilusión (realización de deseo) y conocimiento. No se trata en modo alguno de aceptar lo que sea más agradable o más cómodo o ventajoso para la vida, sino de aquello que puede aproximarse más a aquella realidad enigmática que existe fuera de nosotros. La pulsión de muerte no es ninguna necesidad íntima para mí, representa sólo una hipótesis ineludible por motivos biológicos y psicológicos”.⁴⁵

Es muy relevante, para nuestra perspectiva, anotar además que en una carta del 9/2/1909, situada, por tanto, luego del inicio del contacto entre ellos, durante el período en que Freud estudiaba la fantasía —y la pulsión no le revelaba sino su faceta sexual, de vida—, los términos de Freud en cuanto a la religión no concuerdan en casi nada con los de 1927. La religión no es de modo alguno situada, aquí, como una ilusión; además Freud revela una tolerancia en relación a ella, tolerancia

⁴¹ “Viena ha hecho lo posible para desmentir su participación en el nacimiento del psicoanálisis. En ningún otro lugar como allí el analista sintió tan nitidamente la indiferencia hostil de los círculos científicos e ilustrados”. Sigmund Freud, “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico”, en: *Obras completas*, óp.cit., v. XIV, pág. 39.

⁴² Jacques Lacan, *El Seminario, libro 1: Los escritos técnicos de Freud*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979, pág. 309.

⁴³ Sigmund Freud y Oskar Pfister, *Cartas entre Freud y Pfister (1909-1939)*, Viçosa: Ultimato, 1998, pág. 167.

⁴⁴ *Ibid.*, págs. 173-4.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 176.

que después de 1927 no va a ser posible: “En sí, el psicoanálisis no es religioso ni anti-religioso, pero sí un instrumento neutral del que pueden servirse tanto el religioso como el laico siempre que se utilice para liberar a los que sufren”.⁴⁶

Si nosotros tomáramos el ensayo que Oskar Pfister escribió como respuesta a *El porvenir de una ilusión*, irónicamente titulado *La ilusión de un porvenir*, se ve que el problema del sentido que es buscado por la religión domina todo el texto⁴⁷. En él, Pfister se empeña en negar, una a una, lo que para él son “acusaciones” de Freud con respecto a la religión: como obsesión neurótica, como configuración de deseo, como hostil a la razón, y como protección (policial) de la cultura. Su conclusión desemboca en la idea de que la religión “se ocupa de la pregunta por el sentido y valor de la vida”.⁴⁸ Pfister corrobora, así, aquello que Freud consideraba como “la esencia de la cuestión”: la religión como algo que es valorado por el hecho de atribuir sentido a la vida y, por tanto, con la necesidad de elidir el no-sentido inherente a la muerte.

El abordaje a la religión, iniciado en *El porvenir de una ilusión*, prosigue en *El malestar en la cultura*. Si en aquél Freud escribió que “la cultura corre un mayor peligro aferrándose a su vínculo actual con la religión que desatándolo”,⁴⁹ en éste, reafirma su formulación de que “sólo la religión sabe responder a la pregunta sobre el fin de la vida”.⁵⁰

De los cuatro grandes caminos del hombre, clásicamente considerados (el arte, la ciencia, la filosofía y la religión), el psicoanálisis siempre mantuvo una relación de intercambio constante con los tres primeros y apenas una pequeña relación con la religión como un discurso explícitamente opuesto al psicoanálisis. Contrario a esto, las artes plásticas y literarias, las ciencias biológicas y antropológicas, y las filosóficas —desde Parménides a Schopenhauer— siempre enriquecieron la visión psicoanalítica y le proveyeron elementos con los cuales ella pudo articular sus descubrimientos. Mientras que, con respecto a la religión, Freud escribió un texto duramente crítico y

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Es necesario decir que Freud incentivó a Pfister para que lo escribiera y además lo publicó en la revista *Imago* de 1928.

⁴⁸ Oskar Pfister, “La ilusión de un porvenir”, en: Wondracek, Karin Hellen Kepler (org.), *El porvenir y la ilusión*, Petrópolis: Vozes, 2003, pág. 53.

⁴⁹ Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión”, en: *Obras completas*, óp.cit., v. XXI, pág. 35.

⁵⁰ Sigmund Freud, “El mal-estar en la cultura”, en: *Obras completas*, óp.cit., v.XXI, págs.75-6.

opuesto. Creo que esto ocurre en la medida en que psicoanálisis y religión constituyen dos modos radicalmente opuestos de maniobrar con el sentido: la religión cierra el sentido al excluir de él lo real, contrario al psicoanálisis que lo incluye, y esto quiere decir que abre el sentido.

Efecto de sentido real

En 1974, en *R.S.I.*, Lacan ubicó como un verdadero proyecto de todo el año de seminario el delimitar al máximo lo real de lo que es un efecto de sentido: “El efecto de sentido exigible del psicoanálisis no es imaginario. Tampoco es simbólico. Es preciso que sea real”.⁵¹ Aunque el sentido sea, en cuanto tal, del orden de lo imaginario, Lacan introduce ahí la idea del *efecto de sentido* ligado a lo real.

Deriva de ahí la concepción psicoanalítica de la interpretación, retomada por Lacan a partir de la tripartición RSI. La interpretación es del orden del equívoco, del *Witz*, ella es suspensión del sentido dado y jamás se produce como el sentido del campo de lo imaginario. Lacan expone que el efecto de sentido a obtenerse con el discurso psicoanalítico no es imaginario, ni simbólico, sino real. La interpretación debe ser equívoca, ella “es hecha para producir ondas”⁵², y su “virtud alusiva” puede ser ejemplificada por el dedo de San Juan Bautista, en el último lienzo de Da Vinci, que apunta para lo alto, pero para una región imprecisa.⁵³

El término *réveil* (despertar) tiene la misma raíz que *rêve* (*sueño*) y de él se origina. Así como el sueño tiene una función psíquica importante, creo que igualmente el despertar presenta una función psíquica supremamente relevante, sobretodo porque, en la mayoría de las veces, surge de modo supremamente puntual, como “hiencia”.⁵⁴

Lacan cierra la sesión inaugural de 15/11/1977 del seminario *El momento de concluir*, con una clase llamada “Une pratique de bavardage”, diciendo: “Lo importante es que la ciencia es ella misma una

⁵¹ Jacques Lacan, *Seminario R.S.I.*, clase de 11/2/1975, inédito, edição bilingüe, tradução sem autor, s/d.

⁵² Jacques Lacan, “Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines”, en: *Scilicet*, 6/7, Paris: Seuil, 1976, pág. 35.

⁵³ Jacques Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en: *Escritos*, óp., cit., pág. 648.

⁵⁴ Jacques Lacan, *El seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, óp., cit., pág. 58.

fantasía, y que la idea de un despertar sea, propiamente hablando, impensable”⁵⁵. En el seminario del 19/4/1977, Lacan afirma que “el despertar es lo real bajo su aspecto de imposible, que sólo se escribe a la fuerza o por fuerza —es eso que llamamos contra-naturaleza”.⁵⁶ En el seminario subsecuente, del 17/5/1977, Lacan refuerza esa idea del imposible despertar; y, cuestionando el porqué de no introducirse “un nuevo significante que no tuviese ninguna especie de sentido”, responde que “nosotros permanecemos siempre pegados al sentido”⁵⁷. Así, ese despertar imposible parece estar ligado al nuevo significante sin sentido. “Nuestros significantes son siempre recibidos. ¿Por qué no nos inventamos un nuevo significante? ¿Un significante, por ejemplo, que no tuviese, como lo real, ninguna especie de sentido?”⁵⁸ Siempre recibidos, los significantes conducen a que “en la verdad, la enfermedad mental que es lo inconsciente, no se despierta”.⁵⁹ La ciencia, a su vez, no conduce igualmente al despertar: “Lo que Freud enunció, lo que quiero decir es esto —en ningún caso hay despertar. La ciencia sólo es posible de ser evocada indirectamente en esa ocasión. Es un despertar, pero un despertar difícil, y dudoso. Sólo es seguro que se despertó cuando lo que se presenta y representa es sin ninguna especie de sentido. Ahora, todo lo que enuncia hasta el presente como ciencia está suspendido en la idea de Dios. La ciencia y la religión van muy bien juntas. Es un *dieu-lire*. Pero eso no presume ningún despertar.”⁶⁰

Si el despertar absoluto es imposible, ¿momentos de despertar, puntuales, no son aquello que la experiencia psicoanalítica posibilita? Por otro lado, el despertar absoluto es lo que parece estar en juego en el núcleo de la experiencia mística más radical. Y, a ese respecto, cabe indagar la emergencia de la categoría del *principio de Nirvana* en la obra de Freud, precisamente cuando él da a la pulsión su carácter más radical, la de ser, en esencia, pulsión de muerte.

⁵⁵ Jacques Lacan, “Une pratique de bavardage”, en: *Omicar?*, 19, Paris: Lyse, 1979, pág. 9.

⁵⁶ Jacques Lacan, “La varité du symptôme”, en: *Omicar?*, 17/18, Paris: Lyse, 1979, pág. 15.

⁵⁷ Jacques Lacan, “Un signifiant nouveau”, en: *Omicar?*, 17/18, óp., cit., pág. 23.

⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 21.

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ *Ibíd.*

El principio de nirvana y la pulsión de muerte

El principio de Nirvana, denominación retomada para el psicoanálisis por la psicoanalista inglesa Barbara Low, fue mencionado por Freud, por primera vez en 1920, en *Más allá del principio del placer*, para designar la tendencia del aparato psíquico de llevar a cero o reducir lo más posible la cantidad de excitación de origen interno o externo. En ese ensayo, su definición del principio de Nirvana se asemeja a la del principio de constancia y presenta la misma ambigüedad que ésta en cuanto a la tendencia al cero y la tendencia a mantener constante.

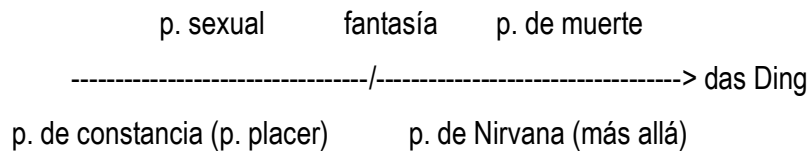
Cuatro años más tarde, en el artículo sobre “El problema económico del masoquismo” (1924c), Freud va a distinguir esos principios postulando la íntima relación entre el principio de Nirvana y la pulsión de muerte: “El principio de Nirvana expresa la tendencia de la pulsión de muerte [...]”.⁶¹ Esto significa que la tendencia al cero del principio de Nirvana expresa la tendencia fundamental del aparato psíquico, mientras que el principio de placer —que puede ser, él entonces, igualmente denominado como principio de constancia— es una modificación que favorece esa tendencia, en el sentido de mantener constante la excitación sin dejarla aumentar. En el fondo, se trata de la misma tendencia que puede ser tomada en su vector más radical, absoluto, o en su vector relativo, pero ambos expresan la misma dirección de ese vector, la disminución de la tensión interna. Freud llegará, finalmente, a establecer las siguientes correlaciones: principio de Nirvana como la tendencia de la pulsión de muerte; principio de placer como reivindicación de la libido; principio de realidad⁶², como la influencia del mundo externo.

De todos modos, es bastante sorprendente que Freud haya hecho referencia a un término oriundo del budismo para designar aquello que constituye su definitiva y más radical postulación sobre la pulsión. El gráfico de abajo permite visualizar la pulsión en su *vector único de pulsión de muerte* en la dirección del *das Ding*, objeto real, imposible, que, en caso de que existiese, proporcionaría la satisfacción absoluta; la fantasía como freno, o filtro, que, al ser entronizado como consecuencia de la represión originaria, sexualiza la pulsión de muerte y funda la pulsión sexual, es decir, la llegada

⁶¹ Sigmund Freud, “El problema económico del masoquismo”, en: *Obras completas*, óp.cit., v. XIX, pág. 166.

⁶² Una modificación del principio del placer.

de dos regiones distintas en el vector único de la pulsión: la pulsión sexual sometida al principio del placer y la pulsión de muerte regida por el más allá del principio del placer:



¿Qué significa el término Nirvana? Jorge Luis Borges expone que mucha de la fascinación que el budismo ejerce sobre Occidente proviene de la palabra Nirvana que, según él, “tan sonora y enigmática, incluye algo precioso”.⁶³ En la lengua sagrada de los budistas, *palí*, que significa *texto sagrado*, y derivada del sánscrito es *nibbana*, y en chino, *ni-pan*. Nirvana es una palabra sánscrita que significa *extinción*. La palabra no fue acuñada por Buda pero es igualmente usada en la religión hindú del jainismo. En el poema épico *Mahabharata* se habla de Nirvana y muchas veces de *Brahma-nirvana*, *extinción en Brahma*. Para los *Upanishads*⁶⁴, el proceso cósmico es el sueño de un dios, pero para el budismo hay un sueño sin soñador. Detrás del sueño y debajo de éste, no hay nada. O sería mejor decir ¿hay nada?

En general, el término Nirvana sirve para designar la extinción del deseo humano, el aniquilamiento de la individualidad que se funda en el alma colectiva, un estado de quietud y felicidad perfectas. Es bastante relevante que Freud, en su teorización radicalmente nueva introducida en *Más allá*, recurra a una expresión oriunda del budismo.

Tomemos la historia de Sidharta, que se tornaría en Buda, cuyo nombre significa precisamente “El despierto”. Ella nos es magistralmente contada por Borges, a partir del evangelio del Nepal y del Tíbet. Su madre, Maya, que significa *ilusión*, tuvo un sueño: por su costado entró un elefante de seis colmillos, con el cuerpo blanco como la nieve y la cabeza de color rubí. Los intérpretes del sueño de Maya profetizaron que su hijo sería dueño del mundo (un gran rey) o su redentor. Su padre escoge la primera posibilidad y manda construir para él tres palacios, de los cuales excluye todo lo que pueda revelar la senilidad, el dolor o la muerte. Diez años de felicidad ilusoria transcurren para el

⁶³ Jorge Luis Borges y Alicia Jurado, *Qué es el budismo*, Buenos Aires: Alianza Editorial, 1976, pág. 58.

⁶⁴ Libros sagrados hinduistas.

príncipe en su palacio, dedicados al goce de los sentidos, con un harem que abriga nada menos que ochenta y cuatro mil mujeres. Pero Sidharta insiste en traspasar los límites ilusorios que le fueron impuestos y entonces consigue atravesar los muros de los palacios, en donde se encuentra con la vejez, la enfermedad y la muerte.

La vida de Sidharta es la vida de aquél que fue protegido del despertar, pero él mismo quiso encontrarse con él de cualquier forma. Criado en el interior de un cinturón de palacios oníricos, buscó encontrarse con ese real del trauma que se sitúa más allá de la fantasía que le fue proporcionada por la *père-version*. Sidharta atravesó las cercas que le crearon un mundo posible para encontrarse con lo *i-mundo*, con lo imposible. Sidharta buscó el encuentro con lo real.

El psicoanálisis no tiene como objetivo transformar los analizantes-Sidhartas en Budas, pero no podemos olvidar que Lacan llega a situar el analista en un lugar homólogo al de la santidad, de basura de la humanidad. El despertar es un momento inaprehensible en la vida humana, pero presente: él es homólogo al lugar del sujeto. Él posee la misma cualidad del anochecer, de la hora del *Ave María*, la hora de transición entre el día y la noche, pintada por René Magritte en el lienzo de 1954, *El imperio de la luz*. Se trata de la hora del día en que es muy frecuente para el sujeto sentir angustia: es la hora en que hay un pasaje, una travesía, en que el sentido es dudoso, y no hay luz ni tampoco oscuridad. No es hora de soñar, ni de vivir ni de dormir. Es hora de morir. Y Buda murió al anochecer.

Ejemplo de esa función del despertar en la cultura es la fiesta del *Réveillon*⁶⁵. El término *réveillon* viene de *réveil*, despertar; su aparecimiento, según el diccionario **Petit Robert**, se da alrededor de 1526, y tenía que ver con una *refeição*⁶⁶ hecha por la noche muy tarde, en cualquier época del año. A partir de 1762 pasó a significar la fiesta que se hace en la noche de Navidad y, desde 1900, la noche de Año Nuevo es, por extensión, dicha fiesta. Por tanto, el sentido del término fue, a través de los años, un instante de paso, una chispa de un segundo, la línea de un rayo.

⁶⁵ Fiesta tradicional brasilera.

⁶⁶ Comida brasilera.

En Rio de Janeiro, llama la atención el aspecto tan exuberante de esa fiesta. El hábito es irse hasta la playa, llegar hasta la orilla del mar y allí aguardar la llegada de la media noche, y comenzar el año nuevo en la playa. El cielo nocturno se torna día iluminado por los fuegos artificiales. La multitud parece como si fuera atraída por una fuerza oculta para aquella orilla que es constituida por la línea imprecisa que separa el agua de la arena. Es de buen augurio mojar los pies en la orilla del agua y pedir a las divinidades la realización de deseos, y allí aguardar aquel instante huidizo del paso de un año que se evapora, y un año que, incógnito, se insinúa. Pero todo el motivo de la fiesta reside en el instante del paso, puro corte, inaprehensible, pura pérdida. Todos parecen compartir la experiencia de un despertar colectivo, y cuando el momento llega, los sujetos explotan en gritos, cantos, danzas, llantos y besos.

Lo que es necesario resaltar es que la fiesta es, eminentemente, una fiesta religiosa, la playa queda repleta de grupos de *candomblé*⁶⁷ que allí realizan sus rituales. Todo pasa como si, allí en aquel momento mismo en que lo real emerge, inmediatamente el sentido religioso se precisa sobreponer. Como dice Lacan en “Vers un signifiant nouveau”, “nosotros permanecemos siempre pegados al sentido”.⁶⁸ Apenas algunas horas después, por la mañana, los *garís*⁶⁹ se apresuran en recoger las flores y las garrafas de la con-memoración, pues los primeros bañistas ya comienzan a llegar, en esa tierra de sueños y soñadores...

⁶⁷ Culto religioso de origen africano.

⁶⁸ Jacques Lacan, “Vers um signifiante nouveau”, en: *Omnicar?*, 17/18, óp., cit., pág. 23.

⁶⁹ Barrenderos.