

El caso del soberano en el inconsciente: La escena primaria de la teología política

The Instance of the Sovereign in the Unconscious: The Primal Scenes of Political Theology

Jacques LEZRA
New York University
jacques.lezra@nyu.edu

Recibido: 08/04/2013

Aceptado: 20/02/2014

Resumen

La propuesta de Schmitt, que la modernidad europea (es decir, la forma moderna del Estado, la construcción del ser humano en tanto sujeto potencial o actualmente político) emerge con la secularización de los conceptos teológicos, se funda en el concepto débil de la mediación. Este ensayo muestra que la fantasía de un encuentro *inmediato* entre dos campos en apariencia consustanciales, la teología y la política, deforma el idioma crítico-filosófico contemporáneo, haciendo impensable un pensamiento determinado de la libertad y de la soberanía. La lectura que hace Freud de Schiller, y la que nos ofrece Lacan de Freud, nos sirven de ejemplo y de patrón metodológico para demostrar cómo un pensamiento más consecuente de la mediación literaria puede llevar a otras formas de soberanía y de libertad que las que puede contemplar la tradición que se funda en Schmitt.

Palabras clave: Soberanía, mediación, teología, política, Freud, Schiller, Schmitt.

Abstract

Schmitt's claim that European modernity (the modern state form, the construction of human subjects as potentially and actually political subjects) emerges with the secularization of theological concepts stands on a weak account of mediation. This essay shows how a fantasy of the immediate encounter between two seemingly consubstantial domains –politics, theology– shapes contemporary critical language, making particular forms of freedom and sovereignty unthinkable. Freud's reading of Schiller, and

Lacan's reading of Freud, serve as examples and as a methodological frame for showing how a strong account of literary mediation can set the scene for a different account of sovereignty and freedom than is available in the Schmittian tradition.

Keywords: Sovereignty, mediation, theology, politics, Freud, Schiller, Schmitt.

“Y un poder terreno se muestra entonces como el de Dios
 Cuando sazona gracia con justicia”
Mercader de Venecia, 4.1.196-197

“Esta analogía es la verdadera cara de lo político-teológico, el guión [rasgo de unión] o traducción entre lo teológico y lo político; es también lo que suscribe la soberanía política, la cristiana encarnación del cuerpo de Dios (o Cristo) en el cuerpo del rey, los dos cuerpos del rey”
 Derrida, *¿Qué es una traducción relevante?*¹

Tras la exigencia de que la “teología política” encuentre un lugar, y especialmente un lugar primario u originario, sobre las escenas de la primera modernidad, se encierra sin duda una cuestión disputada. Por un lado, podríamos preguntarnos lo siguiente: “¿De qué manera nuestra comprensión del periodo primo-moderno condiciona la forma en que imaginamos el encuentro entre política y teología? ¿Cuál es la función, la presencia de lo “primo-moderno” en nuestra formulación de la teología política? Esta manera de plantear la cuestión nos lleva a leer a Löwith o Schmitt a través del *Hamlet* o *El Mercader de Venecia*, por ejemplo, o más precisamente: nos lleva a establecer las condiciones de posibilidad de enunciados acerca de la “teología política” a través de una lectura del rol de *Hamlet* o del rol de *El Mercader* (*Hamlet* o *Hécuba*, sí, pero a condición de comprender el trabajo que *Hamlet* realiza todavía hoy tanto en la alta cultura como en la popular, tanto dentro como fuera de los muros de la universidad). Las consecuencias: un circuito crítico satisfactorio entre posiciones históricas y lenguaje crítico; una “historia del presente”; unos enunciados (acerca de términos como “política” o “teología”) que atienden a la historicidad de su propio momento y sus condiciones de enunciación. El riesgo: la mala conciencia de la mediación infinita, y el valor de verdad radicalmente desplazado de los enunciados que “nosotros” podemos hacer acerca de términos objetivos. “Primo-moderno” debería sustituir otras marcas cronológicas igualmente estériles (medio, tardío); la comunidad encargada de “imaginar”, “comprender” o “formular” cambiaría de forma correspondiente; lo que cuenta como “política” o “teología”, también. El saber de manual

¹ Jacques Derrida, “Qu’est-ce qu’une traduction ‘relevante?’”, en Jacques Derrida, M. L. Mallet, Ginette Michaud (eds.), *Cahier de l’Herne*, Paris, L’Herne, 2004, pp. 561-76 (p. 574). Publicado por primera vez en *Quinzième Assises de la Traduction Littéraire*, Arles, Actes Sud, 1999, pp. 21-48.

que sugiere que el hecho de reconocer la mala conciencia de la mediación no cambia nada, podría ser tomado fácilmente, sin falso orgullo alguno, como la característica definitoria de una post-modernidad particular. (Esto podría ser una manera adecuada de comprender la obra de Braudillard, y una manera más bien débil, aunque consistente, de comprender la de Bernard Stiegler). Cuando nos preguntamos por la construcción imaginaria de la historicidad del encuentro (entre estos dos conceptos, “teología” y “política”) y nos planteamos esta cuestión con plena conciencia de su hiper-mediación, y colocamos bajo las mismas lentes historicistas los criterios para determinar la verdad o falsedad de la respuesta a esta cuestión, entonces estamos siendo modernos, “never more so”.

Por un lado, cuando exigimos que la “teología política” encuentre su lugar sobre las escenas de la primera modernidad, nos planteamos algo así como esto: “¿Podemos identificar, en obras que agrupamos cronológicamente, la figura del encuentro entre lo que llamamos “política” y “teología”? Reconocemos por este lado de la cuestión que estamos razonando desde los efectos a las causas, tomando prestado el sujeto que buscamos (algo llamado teología política) de un léxico que ayuda a ponerlo en su lugar y definirlo. “Política”, “teología” y su relación son naturalmente objetos de investigación diferentes hoy en día de lo que lo fueron ayer, por ejemplo, en el periodo primo-moderno; lo que descubrimos hoy acerca de la “escena” o “escenas” de la primera modernidad permite primariamente confirmar las genealogías de nuestro propio pensamiento. Preguntando de esta manera, la cuestión se convierte, como muchas preguntas arqueológicas, en parte al menos, en un ejercicio de legitimación histórica. Una continuidad sustancial, básica (este es el argumento de Hans Blumenberg) subyace a la plausible fractura historiográfica entre una modernidad “temprana” en que la “política” arrastra las nubes de una gloria teológica todavía no-olvidada, y una “moderna” o secularizada modernidad: cuanto más resalta el historiador de la cultura la diferencia respecto de la teología política “temprana”, tanto más se carga su manto sobre sus hombros². La polémica ahora tiene otro filo. “Teología política” no es un concepto solo, sino el registro de un encuentro (no es, por ejemplo, sólo un “concepto límite que pertenece a la esfera más extrema”, según describe Schmitt el concepto de soberanía); la importancia permanente de la secularización (por tanto, no un concepto solo) ha de ser explicada por su conversión en una autoridad disciplinar –la migración de las técnicas de valoración de la cultura desde el dominio de las élites económicas hasta el dominio de la élites intelectuales³.

² Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, tr. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985, pp. 94-101.

³ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, tr. George Schwab, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 5. Sobre el “concepto” de teología política (con las comillas se pretende indicar que sigue siendo una cuestión controvertida si es un con-

La disciplina o la técnica de la crítica cultural es la más *moderna* de las teologías políticas.

Si analizamos, como acabo de hacer, la exigencia de que la “teología política” encuentre su lugar, y especialmente un lugar primero o primario, en las escenas de la modernidad temprana, entramos en un círculo, la figura clásica de la mediación. El concepto (límite, débil, llevando las marcas de su construcción) de “teología política” ha de ser pensado hoy a la luz de la comprensión culturalmente prevaleciente del “periodo primo moderno”. Y el concepto del “periodo primo moderno” (de nuevo, un concepto límite, débil, claramente diseñado más que dado) ha de ser pensado hoy día por medio de una comprensión culturalmente dominante de la “teología política”. Estas son afirmaciones necesariamente débiles. ¿Qué *es* una “comprensión culturalmente dominante” de un concepto? (¿No es mucho mejor decir que “modernidad temprana” o “teología política” han de ser pensados en o por medio del “léxico asociado con” este o aquel concepto, “teología política” o “modernidad temprana”?) ¿Es “cultura” aquí sinónimo de “disciplina”?

En lo que sigue intentaré contestar a la siguiente cuestión, mientras me atengo tan estrictamente como pueda a los límites del círculo que acabo de describir. La cuestión es: ¿Hay en verdad un encuentro primario entre “política” y “teología”, un guión [*hyphen*] o trazo de unión [*trait d'union*] o traducción entre lo teológico y lo político (Derrida) del que fluye la moderna comprensión de la mediación cultural? Me aproximo a esta cuestión en el contexto de la crisis de la soberanía clásica indivisible que escritores sobre teología política localizan en el periodo primo-moderno. Donde *estaban* los conceptos teológicos, *allí* estará, *allí* debería *estar* el Estado moderno.

1. El Schiller de Freud

“Don Carlos (*aterrorizado*): ¡Cielos! La muerte! ¿Por quién viene?

Rodrigo (*herido mortalmente*): ¡Por mí!”

Giuseppe Verdi. *Don Carlos*

cepto, y en ese caso de qué tipo) se pueden encontrar discusiones interesantes en Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, tr. J. Harvey Lomax, Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Munich, Carl Friedrich von Siemens-Stiftung: Themen, 1992, p. 52. Y más recientemente en Samuel Weber, “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt,” *Diacritics* 22: 3/4, (Autumn-Winter, 1992), pp. 5-18, esp. pp. 9-10, y Peter Osborne, *The Politics of Time: Modernity and the Avant-Garde*, London and New York, Verso, 1995, pp. 144-159. Véanse también los ensayos reunidos en Creston Davis, John Milbank, Slavoj Žižek (eds.), *Theology and the Political: The New Debate*, Durham, NC and London, Duke University Press, 2005, y el excelente ensayo introductorio de Michael Hollerich, en *The Blackwell Companion to Political Theology*, Peter Scott, William T. Cavanaugh (eds.), London, Wiley-Blackwell, 2004, esp. pp. 110-120.

“Las Revoluciones, según creo, son aceptables sólo cuando han pasado. Y por eso deberían pasar lo más rápido posible. Lo que la bestia humana necesita sobre todo es restricción. En pocas palabras, uno madura en reaccionario, justo como le ocurrió al rebelde Schiller frente a la Revolución Francesa”

Freud a Lou-Andreas Salomé, 17 de febrero de 1918⁴

Comencemos. No es discutible, pienso, sugerir que debemos a Freud, cuya famosa línea *Wo Es war, soll Ich werden* estoy parodiando, la explicación dominante de cómo y por qué los sujetos modernos no se comprenden inmediatamente a sí mismos. (Esta sugerencia no implica ningún juicio particular respecto a lo fiable o no fiable, verdad o falsedad de esta explicación de Freud. Sólo señala la importancia de un léxico particular y de una serie de transformaciones del léxico más o menos convencionales; concierne al lugar que el discurso psicoanalítico ocupa en el corazón de las prácticas de mediación y de los lenguajes en que la mediación es imaginada, en la cultura popular o académica europea o angloamericana). Que la transferencia desde teología a política –una transferencia que es desde luego históricamente desigual, vacilante, diferentemente distribuida en los diversos dominios en los que se ejerce y se administra la soberanía– podría tener para la filosofía política contemporánea la característica de una escena primaria, quiere decir que el encuentro entre lo teológico y lo político (suponiendo que hablemos de estas cosas como si una fuera diferente de la otra) tiene al mismo tiempo el estatuto de una fantasía retrospectiva; de una formación compensatoria o desplazamiento; de un trauma, y de un hecho. Esto quiere decir que el encuentro entre teología y política es imaginado como si implicara un contacto inmediato entre dos sustancias, formas, estrategias discursivas distintas y, por tanto, que es imaginado como una relación expresamente mediada, expresamente histórica. “Teología” transfiere su forma soberana a la “política” mano a mano, cuerpo a cuerpo; dos cuerpos sustanciales distintos, llegan a ser desde el punto de vista del concepto consustanciales el uno al otro: el cuerpo del rey. En español podemos decir “se relevan”, y por eso hablamos de una carrera de relevos. Pero “teología” transfiere a “política” una forma soberana, conformada por usos y menciones, representaciones presentes y pasadas de actos a los que las culturas, y los sujetos y usuarios de las culturas, dan diferente peso y sentido, en diferentes momentos, para diferentes efectos; tal y como lo hacen en este proceso que Derrida llama el *trait d’union* (*trait* no es una línea como la de un guión, sino un acto sustantivado: un conectar, apretar, calcar, imprimir, cancelar, preservar; más bien como lo que el ensayo de Derrida entiende por un *relève* o como el verbo *relever*, su traducción no sólo de “translation” sino también del término mucho más famoso entre los hegelianos de *Aufheben*

⁴ De *Sigmund Freud and Lou-Andreas Salomé: Letters*, ed. Ernst Pfeiffer, tr. Ailliam, Elaine Robson-Scott, New York, Harcourt Brace, 1966, p. 75.

y *Aufhebung*) y que de forma abstracta yo he llamado “transferencia” [*handing-off*]. Pues las líneas de historia, de uso, de sentido y de trabajo están marcadas sobre las manos que transfieren la forma soberana.

El primer paso implica una afirmación positiva sin rodeos. *Wo Es war, soll Ich werden*, la línea misteriosa, definitiva de Freud que he estado merodeando –escrita, según asegura Lacan, en la cima del pensamiento de Freud– no solo es la descripción de un concepto nuevo o de un horizonte temporal nuevo para el aparato psíquico, es también y primariamente una cita de la obra de Schiller *Don Karlos, Infant von Spanien* de 1786-7⁵. Recogido desde el campo de la cultura, el famoso hilo conductor de Freud es la verdadera figura de la mediación cultural, y lleva marcados los rasgos de la obra de Schiller hasta ahora más o menos inobservados. Escrita hacia el fin de la carrera de Freud, en 1933-1934, en la *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, la sentencia cruza el final de la lección 31, dedicada al asunto de “Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit”, “La disección [o desmontaje, o descomposición, o análisis] de la personalidad psíquica”, un título tan irónico como los que Freud siempre pone. Freud tiene en mente el problema de reivindicar un territorio para el ego: esta, dice, es la tarea y la meta del psicoanálisis entendido como terapia, y no la reconciliación del yo con el ello, o la producción de alguna especie de síntesis pacífica entre las partes de la “personalidad” analíticamente diseccionadas. Bruno Bettelheim llamó la atención sobre el inesperado uso del término *Kulturarbeit* en este ensayo para caracterizar este conflicto; el *Fausto* de Goethe le parecía a Bettelheim la fuente más verosímil en este punto⁶. Las metáforas de Freud, explica Bettelheim, son al mismo tiempo militares e hidrológicas. (Esto, en parte, hace del título del ensayo algo irónico: no hay forma de imaginar la disección de un fluido, por ejemplo, del mar: los diques y las dársenas recanalizan fluidos, pero seccionar algo, cortarlo, diseccionarlo y dejarlo abierto, esto requiere que la sustancia en cuestión

⁵ “La meta que el descubrimiento de Freud le propone al hombre fue definida por Freud en la cima de su pensamiento en estos términos conmovedores: *Wo Es war, soll Ich werden*”. Jacques Lacan, “The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud,” en *Écrits: The First Complete Edition in English*, tr. Bruce Fink, New York, W.W. Norton & Co., 2006, pp. 412-441. Fink retoma la palabra “instancia” en lugar de la polémica “agencia” elegida por Alan Sheridan en su traducción, *Écrits: A Selection*, New York, W.W. Norton & Co., 2002, pp. 138-169. El original es Jacques Lacan, “L’instance de la lettre dans l’inconscient,” en *Écrits*, Paris, Seuil, 1966. El ensayo fue expuesto en una conferencia el 9 de mayo de 1957 al Groupe de Philosophie de la Fédération des étudiants ès lettres-Sorbonne, y publicada por primera vez en *La psychanalyse* 3 (1957), pp. 47-81.

⁶ Bruno Bettelheim, *Freud and Man’s Soul*, New York, Knopf, 1983, pp. 61-64. Bettelheim realiza la observación referente al Zuyderzee en el contexto de una extensa crítica sumamente subversiva a la traducción de Strachey en la *Standard Edition*. Véase Morris N. Eagle, *Recent Developments in Psychoanalysis: A Critical Evaluation*, New York, McGraw-Hill, 1984 para las consecuencias de retraducir el “*reclamation work*” de Strachey como “*cultural achievement*”.

sea mucho más concreta de lo que parece serlo el aparato psíquico). *Kulturarbeit* es no solo, y quizá no principalmente, un proyecto intelectual (la escritura de una obra como *Fausto*, la consolidación de la civilización del Renacimiento para el uso y disfrute de una elite europea moderna), sino algo más parecido a la preparación de la tierra para el cultivo, como drenar un marjal o domar un mar furioso. La obra que el psicoanálisis lleva a cabo para permitir que el “yo” avance sobre el “ello” es como el trabajo de un campesino sobre la tierra, una obra de sus manos, de inclinarse, doblarse sobre el suelo, de construir diques, dársenas, muros.

Este es el párrafo de Freud:

“Y ahora, para terminar esta exposición, tan laboriosa como quizá oscura, una advertencia aún. En esta diferenciación de la personalidad en yo, superyó y ello no debéis imaginaros fronteras precisas como las que han sido artificialmente trazadas en la geografía política. A la peculiar condición de lo psíquico no corresponden contornos lineales, como en el dibujo, o en la pintura de los primitivos, sino esfumaciones análogas a las de la pintura moderna. Después de haber efectuado la separación, tenemos que dejar confluír de nuevo lo separado. No juzguéis demasiado severamente esta primera tentativa de hacer visible lo psíquico, tan difícilmente aprehensible. Es muy probable que el desarrollo de estas diferenciaciones presente en distintas personas grandes variaciones, y también que en el curso de la función cambien e involucionen temporalmente. Así parece suceder especialmente en la reciente y más tenue diferenciación desde el punto de vista filogenético, esto es, la del yo y del superyó. Es indudable que también la enfermedad provoca idéntico resultado. Podemos también imaginarnos que ciertas prácticas místicas logran subvertir las relaciones normales entre los distintos sectores anímicos, de manera que la percepción pueda captar sucesos del yo profundo y en el ello, circunstancias que de otro modo serían inaprehensibles. Podemos, desde luego, dudar de que por este camino lleguemos a aprehender aquella última verdad de la que se espera toda salvación. Pero hemos de conceder que los esfuerzos terapéuticos del psicoanálisis han elegido un punto análogo de ataque. Su propósito es robustecer el yo, hacerlo más independiente del superyó, ampliar su campo de percepción y desarrollar su organización, de manera que pueda apropiarse de nuevas partes del ello. Donde era ello, ha de ser yo [*Wo Es war, soll Ich werden*]. Es una labor de cultivo, algo así como la desecación del Zuyderzee [*Es ist Kulturarbeit, etwa wie Trockenlegung der Zuydersee*]”⁷.

⁷ Sigmund Freud, *New Introductory Lectures On Psycho-Analysis. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, tr. James Strachey, Volumen XXII (1932-1936): *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works*, pp. 79-80. He traducido “algo así como” en lugar de “no distinta de” para *etwa wie*. El texto alemán es de Sigmund Freud, *Gesammelte Werke* v. 15, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, London, Imago/S.Fischer, 1940, p. 86.

Hay aquí “algo así como” el trabajo de apropiación cultural, o el trabajo de la mediación cultural. Primero, aquí están las líneas de Schiller. El tiempo, alrededor de 1560. Los hablantes son el rey Felipe II y el Gran Inquisidor.

REY: Pero él [el marqués de Poza] ha estado más allá de las fronteras de mi reino.

GRAN INQUISIDOR: Donde él haya podido estar, allí estaba yo también. [*Wo Er sein mochte, war Ich auch*].

REY (andando con impaciencia hacia atrás y hacia delante): ¿Se sabía entonces en manos de quién estaba yo! ¿Por qué entonces este retraso en avisarme?

La gran pieza de Schiller –una culminación del trabajo cultural, seguramente central en la *universitas literatorum* europea– pone a la audiencia ante el trágico sacrificio que produce el encuentro entre el dominio político y el teológico: el sacrificio de un hijo, un amigo, una esposa, una amante, de la autoridad indivisa de la soberanía. Schiller se basó en la historia bien conocida de la muerte de Carlos de Austria, hijo de Felipe, con fama en España de loco y muerto en prisión; pero del que se rumoreaba (en el imaginario de las élites europeas, que intentan vincular la decadencia del poder de España a la ortodoxia de sus instituciones religiosas) que había sido asesinado por el padre por haber cometido sedición, herejía y, finalmente, por haber puesto sus ojos sobre la nueva y tercera esposa de su padre, Isabel de Valois⁸. El diálogo que Freud recuerda viene después de que la trama política de la pieza se haya resuelto; la batalla teológica se decidirá en estas líneas y el *desenlace* doméstico sigue en la escena que cierra la obra. El rey Felipe II, gobernante de España desde 1555 hasta 1598, reprocha algo al Inquisidor. Están discutiendo el asesinato del marqués de Poza, el gran amigo e interlocutor del príncipe Carlos, por orden del rey. Poza es el representante en la pieza del racionalismo de la Ilustración, y ha estado trabajando para convencer al hijo del rey para que se sume al partido rebelde en Holanda, se alce contra su padre e inaugure algo así como una república ilustrada en el Imperio de los Habsburgo⁹. Poza ha sido capturado y –después de un diálogo notable con el rey Felipe–

⁸ La larga historia del papel del incidente en la creación de así llamada “Leyenda Negra” de la ignorancia de España ha sido materia de un número importante de estudios. Especialmente útil para una aproximación a sus tratamientos literarios y musicales es la obra de Andrée Mansau *Saint-Réal et l’humanisme cosmopolite*, Lille-Paris, Université de Lille III, 1976. Para un planteamiento más reciente, véase Jean-Frédéric Schaub, *La France espagnole: Les racines hispaniques de l’absolutisme français*, Paris, Seuil, 2003.

⁹ Posa es tradicionalmente considerado, y ello de manera razonable, como el representante de Schiller en la obra, aunque con importantes reservas que proceden de la descripción del carácter por Schiller mismo en sus “Cartas sobre *Don Carlos*”. Un crítico reciente lo ha expresado así: Schiller “ha convertido a sus héroes literarios en portavoces de sí mismo. En *Don Karlos* es Posa, el exaltado benefactor del mundo en el espíritu de la Ilustración, que no sólo fracasa, porque el siglo (el XVI) no estaba todavía maduro para sus ideas, sino también porque queda atrapado en las redes

eliminado por orden del rey. En la penúltima escena de la obra, el Inquisidor ciego revela que la Inquisición ha madurado un plan durante largo tiempo para capturar y ejecutar a Poza como “un terrible ejemplo / y así tornar en vergüenza su razón altamente alabada”. El Inquisidor se muestra enojado porque ha sido privado de su víctima; Felipe, confundido por encontrar que Poza y Carlos tramaban una rebelión para derrocar la monarquía confesional e inquisitorial de los Austria, e instalar una forma de gobierno alternativa, concluye la escena transfiriendo su “derecho a juzgar” a manos del Inquisidor, y acordando entregar al príncipe Carlos a la Inquisición. La función del terror ha sido restablecida. Después del breve comienzo que proporcionan las palabras y las acciones de Poza, la rebelión una vez más será controlada (“Sólo el terror sujetará la rebelión / Entusiasmo significa locura”, el rey había avisado a Carlos). De forma más extensa, la escena que Freud está recordando se abre así:

GRAN INQUISIDOR: ¿Por qué cometiste este asesinato?

REY: Traición sin comparación.

GRAN INQUISIDOR: Lo sé.

REY: ¿Qué sabes tú? ¿Por quién? ¿Desde cuándo?

GRAN INQUISIDOR: Desde hace años, lo que tú has sabido desde hace nada.

REY. ¿Qué? ¿Tú ya sabías todo esto acerca de este hombre?

GRAN INQUISIDOR: Su vida se encuentra abierta y cerrada en el sagrado libro de registro de la Santa Casa.

tejidas por él mismo de la táctica política. Su intento de salvar al amigo a través de un autosacrificio, habría de acelerar su ruina, porque Posa pretendía estabilizar su poder en el poder de la Inquisición que todo lo dominaba. Al final de la pieza Schiller ha distanciado mucho de sí al marqués”. Norbert Oellers, “Schiller, der ‘Heros’. Mit ergänzten den Bemerkungen zu einigen seiner Dramen-Helden,” en *Schiller: national poet - poet of nations: a Birmingham symposium*, ed. Nicholas Martin (Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 61), Amsterdam and New York, Rodopi, 2006, p. 70. Para una discusión más elaborada, incluyendo una reseña de las investigaciones académicas sobre el Posa de Schiller, véase la influyente obra de André von Gronicka “Friedrich Schiller’s Marquis Posa: A Character Study,” *Germanic Review* 26 (1951), pp. 196-214, en Fabian Elias Gebauer, *Zu Friedrich Schillers “don Karlos”: Genese, Funktion und Problematik des Marquis Posa*, Nordstedt/GRIN, 2008. Encuentro particularmente útil la observación de Maria Carolina Foi en su “Recht, Macht und Legitimation in Schillers Dramen”, que la apelación de Posa al rey capta en el diálogo el proceso de emergencia y formación [Entstehungsprozess] del Estado moderno. En *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, ed. Walter Hinderer, Alexander von Bormann, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 227-242, esp. p. 229. Hans-Jürgen Schings *Die Brüder des Marquis Posa: Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, Tübingen, Niemeyer, 1996 discute la comprensión de Posa como un Illuminatus, y pone de manifiesto que la distancia de Schiller respecto al personaje (después de los primeros esbozos de la obra y de sus primeras versiones publicadas, los denominados “fragmentos Thalia”) representa el miedo de Schiller de que la crítica iluminista, incluso ilustrada, del oscurantismo jesuita pueda acabar, sin embargo, recayendo sobre los métodos de la Orden, tal y como parece hacer Posa al final de la obra.

REY: ¿Y él circuló libremente?

GRAN INQUISIDOR: La cuerda sobre la que aleteaba era larga, pero irrompible.

REY: Pero él [el marqués de Poza] ha estado más allá de las fronteras de mi reino.

GRAN INQUISIDOR: Donde él pudiera estar, allí estaba yo también [*Wo Er sein mochte, war Ich auch*].

REY (hablando con impaciencia hacia atrás y hacia delante): ¿Se sabía entonces en manos de quién estaba yo! ¿Por qué entonces este retraso en avisarme?

GRAN INQUISIDOR: Esta misma pregunta te la dirijo a ti. ¿Por qué no preguntasteis vos, cuando os echabais en manos de este hombre?¹⁰

Unas pocas palabras para redondear el contorno del venero cultural del que Freud está bebiendo y establecer la plausibilidad de esta fuente.

No se puede dudar de que Freud ha leído la obra de Schiller con atención. La cita un cierto número de veces en sus cartas, por ejemplo, en una carta temprana a Eduard Silberstein le recuerda la primera línea de la obra, “los bellos días en Aranjuez han llegado a su fin”, y se refiere a estas líneas de nuevo en una carta a Ferenczi de oc-

¹⁰ La traducción inglesa está tomada de *Friedrich Schiller: ‘Don Carlos’*, tr. Robert D. MacDonald, London, Oberon Books, 1995, p. 222. Las traducciones de las palabras del Gran Inquisidor “Wo er war...” han variado. La traducción de Johann Gustav Fischer dice “Donde él viajaba, yo estaba a su lado”, en *Schiller’s Works*, ed. J. G. Fischer, Philadelphia, Barrie, 1883, p. 90; la de Charles Passage dice “Dondequiera que pudiera estar, ahí estaba yo también”. De *Friedrich von Schiller: ‘Don Carlos, Infante of Spain’*, tr. Charles E. Passage, New York, Ungar Publishing, 1959, p. 208. La versión alemana procede de *Friedrich Schiller: Don Karlos, Infant von Spanien: Ein dramatisches Gedicht (Letzte Ausgabe 1805)*, ed. Helmut Nobis, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2007, pp. 224-225 (ll. 5151-5165). Nobis observa sobre estas líneas: “Con estas afirmaciones del Gran Inquisidor, las relaciones de poder expuestas en el drama se someten a una nueva visión y conllevan consecuencias para la interpretación global. El enorme despliegue de poder de la Iglesia católica y de sus instituciones restringe radicalmente la posición absolutista de Felipe, lo muestra como una marioneta de la Inquisición y neutraliza la ideas y pensamientos desarrollados por Posa en III:10 sobre la libertad y los derechos humanos”. Nobis remite aquí al lector a Niels Werber, “Technologien der Macht,” en *JbDSG* 40 (1996), pp. 210-243. El comienzo de la escena cambia sutilmente respect a la version de 1787. Véase la edición de Paul Bockmann de su obra temprana *Schillers Don Karlos: Edition der ursprünglichen Fassung und entstehungsgeschichtlicher Kommentar*, ed. Paul Bockmann, Stuttgart. Ernst Klett Verlag, 1974, pp. 329-331 (ll. 6792-6816), así como su comentario de las fuentes —en Rousseau y Montesquieu— de los anteriores argumentos de Posa a Felipe, que contrastan con éstos. (pp. 490-507); y para un *variorum* de las ediciones iniciales, véase *Friedrich Schiller: Dramen II*, ed. Gerhard Kluge, Frankfurt a. M., Deutscher Klassiker Verlag, 1989, v. 49. Kluge observa que “una entrada en escena del Gran Inquisidor pertenecía evidentemente a los planes más antiguos de Schiller” (p. 1344); señala las funciones del Inquisidor como opuestas a las del Posa; y concluye: “Difícilmente hay en la obra de Schiller una escena o una figura en la que la oposición a la libertad (sea comprendida políticamente, moralmente o como derecho natural del hombre) y al mal, junto con la mecánica de su acción, estén expuestas de manera más enérgica”.

tubre de 1912; en una carta a Marta Bernays, recuerda la línea “en mi Francia natal lágrimas como estas se me iban con los amigos / en mi Francia natal todo era de otra manera”, de Don Carlos 1.6, pronunciadas por la reina Isabel y erróneamente atribuidas por Freud a María Estuardo, otra de las heroínas de Schiller. En la carta a Fliess de 1895, Freud recuerda 2:13: “Mis teorías sobre la defensa han hecho un avance importante, de lo que te daré una explicación en una carta dentro de poco. Incluso la construcción psicológica parece avanzar junto con ella, lo que me daría un inmenso placer. Naturalmente, no puedo todavía decir nada cierto. Informarte ahora de esto sería como enviar al baile a un feto de seis meses. De un cierto número de tópicos no podemos hablar de esta manera. “Tus batallas”, se dice en *Don Carlos*, “y tu Dios” [Schiller: “Marqués: estas rosas y sus sacrificios –Alba: Y tu Dios, así quiero esperar el relámpago que nos destruya”]; en una carta a Jung del 31 de octubre de 1910, Freud alude a *Don Carlos*, 1.9. (“mano a mano contigo”); y Freud menciona la obra a finales de 1934 en una carta a Arnold Zweig¹¹. En 1920 lo encontramos añadiendo una nota a *Psicopatología de la vida cotidiana* de 1901, donde opera como un ejemplo de una representación literaria del *lapsus linguae* el “Ricardo III de Shakespeare (Ac. II, 2 esc.) y *Don Carlos* de Schiller (Ac. II, 8 es un lapsus cometido por la princesa de Eboli)”¹². El círculo de Freud estaba tan interesado en el *Don Carlos* como Freud mismo, quizá por razones obvias. La obra de Otto Rank de 1912 *El motivo del incesto en la poesía y la saga* dedica un capítulo largo al tema de la madrastra en la pieza. El amor de Carlos por la reina, que ocupa la posición de la madre,

¹¹ Las cartas son: “Letter from Sigmund Freud to Eduard Silberstein, April 23, 1876,” en *The Letters of Sigmund Freud to Eduard Silberstein 1871-1881*, ed. Walter Boehlich, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990, pp. 150-156; *The Correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi: 1908-1914*, vol. 1, ed. Eva Brabant, Ernst Falzeder, Patrizia Giamperi-Deutsch; tr. Peter T. Hofferp, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, p. 408; “Letter from Sigmund Freud to Martha Bernays, March 19, 1886,” en *Letters of Sigmund Freud 1873-1939*, London, The Hogarth Press, 1970, pp. 212-214; “Letter from Freud to Fliess, June 12, 1895,” en *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1986, pp. 131-132; “Letter from Sigmund Freud to C. G. Jung, October 31, 1910,” en *The Freud-Jung letters: The correspondence between Sigmund Freud and C.G. Jung*, New York, Taylor & Francis, 1977, pp. 365-369; “Letter from Arnold Zweig to Sigmund Freud, May 12, 1934,” *International Psycho-Analytic Library* 84, pp. 76-79. On the general topic of Freud’s use of Schiller’s work, see Lewis W. Brandt, “Freud and Schiller,” *Psychoanalytic Review* 46D (1959), pp. 97-101.

¹² Sigmund Freud, *The Psychopathology of Everyday Life*, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume VI (1901)*, London, The Hogarth Press, 1991, p. 99, tr. Alan Tyson. Parece probable que Freud –que tenía muy presentes a los reyes, la soberanía y los diferentes tipos de amenazas a ellos, como sugiere la referencia a *Ricardo III*– está pensando aquí en el momento del final de la escena, cuando la princesa insinúa que la carta que quiere que le devuelva Don Carlos se la envió a ella el rey, su padre. “¡Oh cielos!”, grita la princesa, “¡Cuan terriblemente me he confundido!... ¡Yo, imprudente, a qué me he atrevido!”.

resulta en un conflicto edípico doblemente crudo, por la reina, por la princesa de Eboli, las dos objetos amorosos de la atención del rey –en que el padre cae con el hijo y con el protector y amigo del hijo, Poza– con un coste para él mismo que sólo Felipe vislumbrará al final de la pieza. En 1914-1915, Hanns Sachs había publicado dos artículos relacionados en *Imago* (en ese tiempo conjuntamente editada por Freud, Sachs y Rank) sobre la novela inacabada de Schiller *El Visionario*, analizándola en una relación explícita con *Don Carlos*. Las observaciones de Sachs referidas a las rivalidades en el núcleo de la trama de la pieza no son especialmente originales; por otro lado, su análisis sobre la materia policial en la pieza de Schiller, de la “organización misteriosa del catolicismo” en *El Visionario*, y en *Don Carlos*, donde la figura del Inquisidor llama su atención, es sorprendente¹³. En 1924, Lou Andreas Salomé escribió a Ana Freud refiriéndose a *Don Carlos* y en 1925 Theodor Reik citó a *Don Carlos* en su obra *Geständniswang und Straffbedürfnis*¹⁴.

Nada de todo es conclusivo, desde luego. Y puede ser que el impulso a establecer con certeza la fuente de la famosa frase sea él mismo hasta cierto punto una distracción. (Podría no ser equivocado detectar aquí la interferencia de la “fantasía” o de un desplazamiento compensatorio, con el deseo de producir un “hecho” histórico-literario). Una aproximación complementaria, pero diferente, no más verificable y mucho menos “factual” que la búsqueda de fuentes o del identificar el almacén cultural de lo que yo he hecho, podría ser preguntar si la referencia a Schiller, si la hay, *tiene sentido* en el contexto de la lectura. “Tiene sentido” significa aquí: está motivada por el contexto, surge en una relación determinable con la “disección” de la “personalidad psíquica”, lo que plausiblemente refuerza las exigencias de Freud en la lectura. Aquí las materias son más tramposas, en tanto que lo que tomamos por exigencias de Freud en la lectura han llegado a sus lectores construidas sobre la misteriosa señal de la frase, un misterio que nos capacita a leerla como la más lírica enunciación del horizonte terapéutico del psicoanálisis, a lo que Lacan se refiere como “reintegración y armonía, e incluso podría decir de reconciliación [*Versöhnung*]” (“Ejemplo...”, 435). El contexto que nos ofrece la obra de Schiller trunca esta mirada de la frase de Freud y del gran arco de su argumento (no vamos en modo alguno

¹³ Hanns Sachs, “Schillers Geisterseher,” *Imago* 4:2 (1915), pp. 69-95; *Imago* 4:3 (1915), pp. 145-179.

¹⁴ “...als käm ich heim zu Vater und Schwester”: Lou Andreas-Salomé-Anna Freud: Briefwechsel 1919-1937, v. 1, ed. Inge Weber, Göttingen, Wallstein Verlag, 2001, pp. 357-359; Theodor Reik, *The Compulsion to Confess*, en J. Farrar, ed., *The compulsion to confess and the need for punishment*, New York, Farrar, Straus, and Cudahy, 1959, pp. 176-356, *Geständniswang und Straffbedürfnis: Probleme der Psychoanalyse und der Kriminologie*, Vienna, Internationale Psychoanalytisch Verlag, 1925; segunda edición en *Psychoanalyse und Justiz*, ed. Alexander Mitscherlich, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, pp. 9-201.

desde la *Zerlegung* a la *Versöhnung*, podríamos decir) y así, de una manera importante, la mediación informada del texto de Schiller no puede ser leída dentro del horizonte de la construcción humanista o terapéutica de “el fin del descubrimiento de Freud propuesto para el hombre”.

Dejemos funcionar por ahora la hipótesis de que la escena de Schiller queda detrás de la frase de Freud. ¿Qué cambia acerca de la “disección” o de la “personalidad psíquica” cuando entra en escena don Carlos, la representación de Schiller del encuentro entre teología y política en una versión del periodo de la primera modernidad? ¿Qué cambia en nuestra comprensión de la carrera de Freud, y en la *Nueva serie de lecciones para introducción del Psicoanálisis*? ¿Qué cambia en la historia del movimiento psicoanalítico después de Freud? Finalmente, ¿qué cambia en nuestra comprensión de la función de mediación y de determinación de la noción de “primera modernidad”?

Al nivel más obvio, se nota que un esquema complicado e intermitente de identificaciones y des-identificaciones toma forma tan pronto como la obra de Schiller entra en el ensayo de Freud. Vemos, desde la carta de Freud a Andea Salomé de febrero de 1918, citada arriba, cómo Freud parece identificarse con Schiller, y que la revolución rusa de uno resuena en los ecos de la revolución francesa del otro. La tentación de representar la escena dramática de Schiller con otros caracteres –con los caracteres y conceptos de Freud– es irresistible, pero esto inmediatamente torna la alusión reflejada de Freud completamente ilegible y mucho menos cierto el valor de la frase como una descripción (o diferente). El Príncipe Carlos, infantil e impetuoso en la pieza de Schiller, podría momentáneamente capturar algo acerca del principio de placer; su afección por su joven madrastra (esto queda en evidencia espectacularmente en la versión de la historia por parte de Verdi, desde luego), la censura de su padre, la duplicación del hijo en la afección del padre (Carlos, Poza) –todo esto sigue de forma ondulante una trama edípica bien conocida. Considérese, en un nivel diferente, la momentánea identificación, a la que invita la referencia reflejada, entre el psicoanalista y Poza, el personaje que encarna la especie de racionalidad que podría soportar el proyecto de una disección crítica de la personalidad psíquica. Cierta trágica heroísmo es solicitado para el psicoanalista en esta lectura: destinado al exilio y la muerte, a la supervisión, disciplinante, sacrificado, y todo por haber seguido el principio político igualitario (Poza) o por haber propuesto una descripción de la subjetividad humana que destrona a los viejos señores psíquicos, e instala la soberanía de igual rango del inconsciente.

Para Schiller, y luego de forma mediata e informada para Freud, el confesionalismo de los Austria, esta alianza vieja y renovada entre política y teología, se alinea contra la figura del análisis ilustrado, la figura del psicoanálisis y el psicoanalista: el inquisidor ciego y el rey están en contra del renacimiento ilustrado, contra el renacimiento de Poza y Leonardo, y (después) de Burckhardt. Estas son figuras de la censura, de la interdicción, de la ortodoxia, de la disciplinabilidad. España está, reaccionariamente, culturalmente contra Italia y políticamente contra los Países Bajos

republicanos; y la primera modernidad que guarda el *trait d'union*, el lazo de unión entre teología y política contra el secularismo no teológico, resueltamente moderno.

Uno se dispone a estas simetrías y duplicaciones en la obra de Schiller. En Freud, sin embargo, el asunto se desordena casi inmediatamente. Cuando la razón ilustrada va más allá de los confines del ámbito confesional, aún está bajo vigilancia, y aún juega un papel preparado para ella [*and it still acts a part set for it*] por fuerzas que quieren donde ella quiere [*willing where it wills*]. Donde era ello, debe estar el yo, o como el inquisidor lo dice: Donde él quería estar, también estaba yo. Con el Schiller de Freud, ahora imaginamos al inquisidor como este mecanismo ciego, pero que lo ve todo del “yo”, que estaba siempre listo a ir donde quiera que el impulso se manifestara –impulso que es Poza en esta pequeña alegoría. El inquisidor dice: “Yo estaba ya allí donde tú querías ir, en el lugar en que tú, Poza, querías escapar, vigilándote y esperándote”. O él dice: “El yo es, de hecho, nada más que la estructura de vigilar y esperar la llegada del deseo de libertad, tal y como sucede donde él piensa que es libre sólo para encontrarse a sí mismo expresado o capturado, por ejemplo, por el trabajo de la cultura, por la palabra de la obra de Schiller”. Pero si es así, entonces en el nivel *disciplinario* –y uno debería recordar que la historia de Freud, incluso la historia de los casos, son muy a menudo disciplinarias– Poza no está ya en el lugar del psicoanálisis, o no en el lugar de todas las funciones del psicoanálisis. En su lugar, es el psicoanálisis mismo, recuperando un suelo para el “yo” desde las filtraciones pantanosas o las heroicas incursiones del “ello”, el inquisidor ciego y el rey, la teología y la política juntas en esta imaginaria reconstrucción de la escena primaria donde la política y la teología se juntan, es el psicoanálisis mismo el que representa el terror administrativo de lo político-teológico; el que representa el terror del Estado español inquisitorial primo-moderno, confesional y administrativo. Con ello, en esta descripción de lo inquisitorial, desaparece el *pathos* de renuncia y de reconciliación que Lacan y otros han encontrado en el *Wo es War*. La cultura trabaja aquí para drenar de todo sentido terapéutico el *Kulturarbeit* de Freud. Bajo la presión de la escena de Schiller, la frase de Freud revela la función política, intrínsecamente inspectora que informa la hidrología o la mecánica del sistema psíquico.

Si desplegamos la antitética identificación del psicoanálisis en la dirección de Poza (el psicoanalista como una figura trágica de emancipación racional) o en la dirección del terror administrativo de lo teológico-político, hacia el rey y el inquisidor, las nociones de fuerza, violencia e inspección administrativa pasan de ser tema o circunstancias sujetos a investigación psicoanalítica, ontogenética, y susceptible de una intervención terapéutica (por ejemplo, mediante técnicas que permiten al “yo” elevarse sobre el suelo a partir del “esto” o del “ello”), a ser principios estructurantes de la investigación. No estamos nunca en posición de abandonar la *Zerlegung*, la disección, la segmentación, el análisis: desconstrucción.

Y sin embargo, este dibujo antitético, contradictorio, complicado, es incompleto, y en un aspecto es crucialmente equivocado. En la obra de Schiller, el conflicto entre el rey y el inquisidor sobre el destino del príncipe es menor, un desacuerdo entre las fuerzas arcaicas que resisten la modernización y la Ilustración, más que una contradicción significativa en el concepto de soberanía. No es la cuestión realmente en disputa, no al menos porque la escena repite el encuentro anterior entre el rey y el príncipe, cuando el monarca recuerda a su hijo que cualquier otro camino que la aplicación del terror podría ser “locura”: dado que el rey ha arruinado el plan del inquisidor, se tiene que encontrar un sustituto. (El peso de la analogía entre las dos escenas es soportado por el reconocimiento del rey ante inquisidor de que “Yo soy en estas cosas todavía un novato. Ten paciencia conmigo”). Y para llenar este lugar vacío, el lugar de la víctima sacrificial, ejemplar, el príncipe será entregado por su padre.

Excepto que, naturalmente, la escena de Schiller no describa la coordinación exitosa del régimen político y teológico-administrativo, el triunfo del inquisidor, la transferencia de la forma sustancial de la soberanía desde la teología a la política o viceversa, ni marque la traducción o el punto de enlace entre los dos dominios. La historia de la inquisición tiene un nombre para esta exitosa transferencia. La inquisición americana y española, inhábil para llevar a cabo las ejecuciones, tornaba a los prisioneros condenados a la corona, que confirmaba y ejecutaba las sentencias del tribunal. Estos prisioneros eran conocidos como los relajados, aquellos que habían sido entregados o soltados o liberados o calmados; del latín *relaxo, relaxare*, “aligerar, aliviar, mitigar, dulcificar, suavizar, animar, alegrar, relajar” [Lewis & Short]. Al menos aquí, sin embargo, tenemos el espectacular fallo de la inquisición y la monarquía para operar de forma conjunta, el pasar a Poza de un dominio a otro, como hemos presenciado. La muerte de Poza, llevada a cabo por el soberano político, no estaba prevista, y por eso no gustó al brazo administrativo-teológico de la inquisición, que había hecho de Poza un ejemplo, de hecho, el verdadero tipo de su exitosa vigilancia. Este fallo hace patente la descoordinación del trono y el altar, pone en claro que en este caso los dos han actuado de forma no acordada, con distinto paso según diferentes lógicas. En la obra de Schiller, allí cuando el rey iba a ejecutar a Poza, el inquisidor no lo esperaba y por medio del rey, Poza ha pasado allí donde el inquisidor no estaba ya, pues ha alcanzado la muerte. Que en un sentido este sea justo el lugar al que la inquisición lo podría haber destinado, que a petición del inquisidor Poza pudiera haber sido entregado a la corona por la inquisición para la ejecución, relajado, que podría haberse hecho con él entonces lo que el rey ya ha hecho, aunque en este caso como un ejemplo, como el ejemplo de la influencia de la inquisición sobre la corona, esta diferencia mínima (de agenda, del estatuto representacional o ejemplar de la ejecución) constituye toda la diferencia respecto al modo en que la teología política entra en escena.

En el lugar que Poza ha dejado vacío, Felipe debe entregar a su hijo, el doble fraternal de Poza: a diferencia de Abraham, ha actuado con precipitación, y entrega a su hijo antes que la mano del ángel pueda detenerlo, antes de que el carnero pueda ser presentado. La naturaleza del sacrificio del rey es ahora clara: el hijo, el único hijo del soberano, es llevado al sacrificio para cancelar una muerte previa, para hacer ejemplar lo que no lo fue, para ofrecer una muerte representativa, una muerte representable dentro del campo del trabajo cultural, en lugar de otro al que no puede en verdad reemplazar, un duplicado previo, un análogo (Derrida: “esta analogía es el verdadero emplazamiento de lo teológico político, el trazo de unión [*trait d’union*] o traducción entre lo teológico o lo político), parecido pero diferente en tanto que es específicamente no-representacional. El hijo del soberano muere como compensación, siempre *post-festum*: porque él no puede estar en lugar de la muerte de Poza –porque él, aunque el doble fraternal del marqués, es distinto de él precisamente por estar Poza destinado a una muerte representativa–, Carlos muere no como una manera de suturar el dominio político y el teológico representativo, no como su *trait d’union*, o no como esto sólo, sino como la marca compensatoria de su división también. En el lugar de la muerte de Poza, donde Carlos llegará a morir en el lugar de la muerte del marqués, lo que espera no es el “yo”, o no en todo caso un “yo” que busca captar y formar, por medio de los vínculos culturales y pedagógicos, lecciones y ejemplos, el vuelo hacia la libertad del niño o del “ello”. Para el Freud de Schiller, lo que espera tiene *todo menos* la estructura del vigilar y esperar la llegada del deseo de libertad, tal y como se presenta allí donde se piensa que es libre sólo para encontrarse a sí mismo captado o expresado, por ejemplo, por la obra de la “cultura”, por la obra de la pieza de Schiller.

Antes de que intente mostrar adónde nos lleva el Freud de Schiller, permítanme mirar en el almacén del “trabajo de la cultura” desde el que Freud estaba llevando a cabo una ulterior mediación, una ulterior confirmación de este drama de un subrogado fallido, de una duplicación defectuoso, de una representación a destiempo, de una comunicación confusa. La mejor y más conocida versión del *Don Karlos* de Schiller es la ópera *Don Carlos* de Verdi, que como la pieza de Schiller pone en escena el encuentro entre el ámbito de lo político y de lo teológico administrativo. La trama de Verdi es un poco diferente de la Schiller, pero el juego de dobles de la pieza captura de forma cuidadosa las simetrías de Schiller. En la versión de Verdi, el rey Felipe, como Carlos, está profundamente vinculado a Rodrigo, marqués de Poza, elevado a duque por Felipe. Poza desvía hacia él la evidencia de la implicación política de Carlos con los rebeldes en Flandes (“Il fiero agitador delle Fiandre”, dice Poza del prisionero Carlos, “son io!”) como una manera de salvar al príncipe condenado y así pasar a una nueva edad: “Un nuovo secol d’ôr rinascere tu farai / regnare tu dovevi e io morir pe te”. Pero el inquisidor se ha acercado al rey Felipe y ha pedido que le entregue a su amigo: “A te chiedo il signor di Posa”. Esta es la manera en que el libretista del *Don Carlos* de Verdi pone fin al inolvidable encuentro entre Felipe y el Gran Inquisidor, la débil aquiescencia de Felipe ante la exigencia del inquisidor:

Filippo: Mio padre, che tra noi la pace alberghi ancor.
 L'Inquisitore: La pace?
 Filippo: Obliar tu deí quel ch'è passato.
 L'Inquisitoe: Forse!
 Filippo: Dunque il trono piegar dovrà sempre all'altare!¹⁵

El inquisidor parte, Poza visita a Carlos en su celda, donde el marqués revela que él carga sobre sí mismo con las evidencias y los cargos de traición contra el príncipe. Dos hombres, uno vestido con el atuendo de la inquisición y el otro, un arcabucero, aparecen. Se produce un disparo; Carlos, horrorizado, grita: “Cielo! La Morte! Per chi mai? Rodrigo responde: Per me!”.

Quiero volver a este excepcional y extraño diálogo entre el Príncipe y el marqués. Achille de Lauzières y Angelo Zanardini, los libretistas de *Don Carlos*, han estado elaborando este argumento: amenazada por presiones complejas (devoción paterna, amistad, amor) la vieja paz entre el rey y el inquisidor sólo puede regresar a su propio lugar, *residir* o *permanecer*, (*albergare*, una extraña palabra en este contexto) entre el soberano y la autoridad del espacio teológico-administrativo, si el inquisidor “olvida lo que ha sucedido”¹⁶. El inquisidor no quiere olvidar, o no puede

¹⁵ Giuseppe Verdi, *Don Carlos: Opera in Four Acts*, New York, Fred Rullman, pp. 45-50.

¹⁶ El original francés de las palabras de Felipe, por Joseph Méry y Camille Du Locle, es muy diferente: “L’orgueil du roi faiblit devant l’orgueil du pretre”. La complejísima historia textual de la ópera de Verdi (el compositor realizó tres versiones de diferente extensión, en francés, italiano y alemán) es materia de un gran número de trabajos especializados. Los más recientes le deben mucho al estudio de Ursula Günther “La Genèse de *Don Carlos*, opéra en cinq actes de Giuseppe Verdi, représenté pour la première fois à Paris le 11 Mars 1867,” Parte I en *Revue de musicologie* 58 (1972), pp. 16-64; y Parte II en *Revue de musicologie* 60 (1974), pp. 87-158. El trabajo de Lucio Lugnani “*Ella giammai m’amò: Invenzione e tradizione di Don Carlos*, Milan, Liguori, 1999 es un estudio intertextual de las fuentes de Verdi, especialmente el libreto francés de la ópera. Algo que es más interesante para mi propio argumento: La historia de la representación de *Don Carlos* en los años inmediatamente anteriores a que Freud comenzara a escribir las *Nuevas lecturas introductorias al psicoanálisis*. Sin una evidencia sólida en un sentido o el otro, me imagino que Freud era consciente, al menos, de los estruendos que sacudieron a *tout monde* en el establishment de la ópera vienesa, y del mundo de la música alrededor de él. Entre los años 1926 y 1934 varias producciones alemanas y austriacas intentaron lo que Grundula Kreuzer ha denominado la “re-Schillerización” de la ópera de Verdi: diversos cortes dirigidos a llevar el libreto en la línea del original de Schiller. (En su notable estudio “Voices from beyond: Verdi’s *Don Carlos* and the modern stage,” *Cambridge Opera Journal* 18:2 [2006], pp. 151-179). El acontecimiento más importante en esta pequeña y extraña historia fue la producción vienesa del *Don Carlos* el 10 de mayo de 1932, en una nueva adaptación de Franz Werfel. Encargada por Clemens Kraus para la Staatsoper de Viena, la adaptación de Werfel fue sumamente controvertida. Kreuzer da un ejemplo de los títulos de críticas contemporáneas: “Para ejemplos del debate, véase Ernst Decsey, ‘Giuseppe

olvidar, pero en este caso la decisión queda en él, y la petición del rey no puede elevarse al lugar de una orden, el verbo *dovere* (“obliar tu dêi”), como le pasa al verbo de Freud *sollen*, se queda o habita en algún sitio entre los registros de la obligación moral (el inquisidor debería olvidar), de la orden (se le ordena al inquisidor que olvide) y de la sugerencia, o incluso la súplica (al inquisidor se le implora o se le pide que olvide). “Forse” es la repuesta difícil y tensa del inquisidor. ¿Qué tipo de repuesta es esta? ¿La afirmación o la súplica del rey –“tu dêi”, como en “Quizá es verdad que yo debería hacer lo que tú dices, sí, después de todo, tú eres el rey”? O quizá, *forse*, para su contento, como en “Quizá yo olvide”? *Forse*: la palabra alberga y abre la asimetría fundamental de la relación entre los dos caracteres, y entre las dos instituciones, tradiciones y formas de poder que representan para Verdi el trono y el altar, política y teología. *Forse*: la palabra puede ser pronunciada justo para producir esta asimetría, trabajando no solo como un guión entre política y teología, no solo como un trazo de unión [*trait d'union*], sino también y simultáneamente como un *trait de division*. La palabra del inquisidor retuerce la voluntad del soberano, no por apelar a una voluntad más fuerte, o a una ley más general o más universal, o a una más próxima relación con la violencia administrativa o instituida, la doble *última razón del reino*. El altar retuerce el trono porque la iglesia mantiene en reserva la decisión de recordar o de olvidar, de actuar o no actuar. Desde el punto de vista de esta reserva, cualquier acción que el Estado, el trono o el dominio político pueda tomar, se encuentra ella misma alojada de antemano en el altar: la reserva del dominio teológico es ella misma teológicamente oscurecida, y queda del lado de la naturaleza del terror de la teología.

En Schiller, y en Verdi, la ilustración racional configura una genealogía para sí misma desde el campo de la cultura, y luego instala esta genealogía como el principio organizador de este campo. (Cuando digo “en Schiller y en Verdi” quiero decir que este doble proceso de conformar e instalar sucede en sus obras y más ampliamente por medio de sus obras). En ellos, el drama de la secularización y modernización configura una trama arcaica: una oscura primera modernidad –confesional, inquisitorial– donde la sustancia de la soberanía teológica es cedida a una esfera política así configurada; haciendo frente y oponiéndose a un principio germinal de libertad, pareciéndose esta oscura modernidad primera como un hermano podría recordar a otro, como

[sic] Verdi – Franz Werfel – und die Kritik’, *Die Musik*, 24/10 (1932), pp. 786–7; Victor Junk, ‘Wiener Musik’, *Zeitschrift für Musik*, 99 (1932), pp. 600–7; Ferdinand Scherber, ‘Franz Werfel als Großinquisitor’, *Signale für die musikalische Welt*, 9 (1932), pp. 526–8; y Franz Werfel, ‘Verdis *Don Carlos* und seine Kritiker’, originalmente en *Neues Wiener Journal* (15 de mayo de 1932), reimpresso en *idem, Gesammelte Werke: Zwischen Oben und Unten* (Prosa, Tagebücher, Aphorismen, Literarische Nachträge), ed. Adolf D. Klarmann, Munich, 1975, pp. 351–3”. Kreuzer, “Voices from beyond”, p. 160, n. 37.

Abel, por ejemplo, podría parecerse a Caín. En juego: tierra, cultura, primogenitura, pensamiento. Un sacrificio se requiere, o dos; por un lado, figuras dobladas: el inquisidor y el rey; Carlos y Poza por el otro. La genealogía de la Ilustración racional, secular, toma forma en y desde la muerte sacrificial de sus primeros defensores modernos. Con las muertes de Carlos y Poza, una nueva edad, “un nuevo *secol d’ôr*” ha renacido, “rinascé” en las palabras de Poza: un segundo e iluminado Renacimiento.

La genealogía de la teología política confesional toma forma en el mismo momento, por el mismo ademán, traducido o reunido en la ilustración racional y secular, por un *trait d’union*. La muerte del príncipe o en su lugar la muerte del marqués, reúne teología y política, marca el lugar donde el trono construye el altar al aceptar del altar al relajado, que el altar quiere llevar a la muerte como un ejemplo. Y aquí la atención de los libretistas de Verdi es notable. Donde Schiller incrusta un *trait d’union* dentro de *Don Karlos*, en la forma de la relación de no sustituibilidad entre Carlos y Poza, en la forma de la diferencia temporal y representacional entre la muerte de los dos caracteres, los libretistas de Verdi proporcionan el sorprendente espectáculo de una muerte presentada sobre el escenario como si se hubiese disparado sobre los dos caracteres dobles. ¿Pues qué puede querer decir que el príncipe no sabe si ha sido alcanzado él o Poza, si es su cuerpo o el cuerpo de su doble –el cuerpo del hombre que ha dado el paso hasta su lugar, ha tomado su muerte– el que ha sido alcanzado por la bala? ¡*Per me!*, exclama Poza. “¡La he tomado, esta muerte es mía, la he hecho mía, estaba esperándote, pero donde tú tenías que avanzar, yo he dado un paso adelante y la he hecho mía!” La historia de la emergencia de la Ilustración secular, racional, es la historia de una muerte y de un renacer, de un conflicto fratricida, de un sacrificio; en breve, su forma, tropos y materiales son aquellos del dominio teológico-político, cuya sustancia cultural se vuelve a usar, conformar y apropiar como Poza informa y se apropia de la muerte preparada para Carlos. Y por otro lado, sin embargo, la historia de la persistencia de la teología política confesional –como fue enunciada por Donoso y Schmitt, para quienes las figuras de Caín y Abel son centrales– es la historia del fallo de un sacrificio, de la inocultable diferencia entre la muerte del hijo del soberano y el hombre que no será capaz de representar, de un entregado o relajado equivocado y desajustado, de una falsa traducción, de una Reforma. En breve, los tropos y materiales culturales desde los que y en los que la genealogía de una teología política confesional toma forma, están siempre ya localizados donde no hay que esperar esta genealogía, donde ella no llega.

2. Renacimiento de Lacan

“Nosotros mostramos poco respecto por la naturaleza que (en las oscuras palabras de Leonardo que resuenan en la línea de Hamlet) ‘está llena de causas incontables (*ragioni*) que nunca entrarán en la experiencia’. Cada uno de nosotros, los seres huma-

nos, corresponde a uno de esos incontables experimentos en que estas *ragioni* de la naturaleza fuerzan su camino en la experiencia”

Freud, *Leonardo da Vinci y un recuerdo de su infancia*¹⁷

Permítanme ahora moverme hacia una conclusión en un nivel ligeramente diferente. Me he preocupado de cuestiones preliminares a una investigación sobre cómo y bajo qué circunstancias, para qué propósitos y con qué limitaciones la “teología política” entra en escena en la primera modernidad. He caminado entre Freud y Schiller y a través de la manera determinante en que la Ilustración y su renovación y crítica freudiana buscó determinar el Renacimiento, así como sugerir que una construcción contradictoria o incluso antitética de la primera modernidad configura los materiales culturales disponibles para nosotros hoy día a la hora de imaginar el encuentro, o la cesión o el *relève* entre política y teología. Mi hipótesis ha sido que esta construcción antitética de la primera modernidad conforma dos genealogías para la modernidad que se conforman, limitan y contradicen recíprocamente. Me he referido más generalmente a estas series de encuentros, contradicciones, configuraciones y limitaciones como si ellas constituyeran un grupo de escenas primarias, las escenas primarias de la teología política, entendiendo el genitivo en su más extenso sentido: para indicar que el concepto, si hay alguno, de teología política depende de auténticas “primarias escenas” (encuentros traumáticos, fantasías, escenarios prohibidos) y, por tanto, para indicar que la teología política produce para nosotros fantasías, encuentros traumáticos y prohibidos que ayudan a constituir nuestras identidades psíquicas y disciplinares. Permítanme concluir con un ejemplo sobre la manera en que la fantasía doble de la relación de la primera modernidad con la teología política modula la manera en que nosotros comprendemos la mediación cultural más ampliamente.

Hay una subclase de escritos en el canon del psicoanálisis que roza explícitamente el problema de la teología política. Sin duda, cada uno de nosotros será capaz de ofrecer su propia lista de estos sentidos diferentes diversamente jerarquizados y pensados de lo que podría ser un “canon psicoanalítico”. Sospecho que este de *Moisés y el Monoteísmo* podría estar en la mayoría de las listas, como podría estar el *Anti-Edipo* o algunas de las obras de Marcuse; de forma menos obvia, aunque más interesante, podría incluir alguna obra de Kohut, o no pocas de las obras de Klein y Winnicott. El ensayo de Lacan *El ejemplo de la carta en el inconsciente*, que ha estado continuamente haciéndonos compañía hasta ahora de forma subrepticia, pertenece a este amplio grupo, aunque mucho menos clamorosamente que las obras de Freud, Deleuze y Guattari. *El ejemplo de la carta en el inconsciente*, pronunciada por primera vez en el anfiteatro Descartes de la Sorbona como una charla a los estu-

¹⁷ Sigmund Freud, “Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood,” en *SE* 11, p. 137; el original alemán se encuentra en *GW* 8, pp. 20-211.

diantes de literatura de la Universidad, aspira a una articulación entre sí de lenguajes y disciplinas de filosofía, filología y psicoanálisis dentro de la “*universitas litterarum* de siempre”, “el lugar ideal para la institución del psicoanálisis”, como Lacan ha dicho de Freud, evidentemente pensando también en el lugar y la ocasión de su propia conferencia¹⁸. En este sentido, *El ejemplo de la carta en el inconsciente* forma parte de una subclase de escritos en la tradición del psicoanálisis que trata abiertamente la relación entre los conceptos del psicoanálisis, sus aspectos institucionales, técnicos y terapéuticos, y su condición material y práctica, tanto como se propone hacer *Nuevas lecciones introductorias sobre Psicoanálisis*.

Para conectar estas diferentes disciplinas entre sí, el ensayo de Lacan imagina un lenguaje suficientemente formalizado, o un lenguaje suficientemente universal, en el que y por medio del que las diferentes clases de exigencias (completud, verdad, coherencia) de las diferentes disciplinas puedan ser traducidas entre sí, y puedan llegar a someterse a una regla soberana (la regla de la traducción, de la relación). El ensayo elabora la función de mediación y traducción que podría adscribirse a la “razón según Freud” al posicionarse él mismo, dice Lacan, a mitad de camino entre la palabra escrita y hablada; este punto se cierra con una imagen de complejidad topológica similar, concluyendo que “por medio de su descubrimiento, Freud reintrodujo en el interior del círculo de la ciencia esta frontera entre objeto y ser que parecía marcar su límite” [*Freud par sa découverte a faire rentrer à l’intérieur du cercle de la science cette frontière entre l’objet et l’être qui semblait marquer sa limite*]. Este giro característico hacia la topología es atenuado (se trataba después de todo de *étudiants dès lettres*) o más bien es desplegado a un nivel diferente desde el que habitualmente lo hacen las obras de Lacan de este periodo: aquí son los límites de los escritos de Lacan los que son reintroducidos dentro del círculo de este ensayo. Este movimiento de invaginación circula rigurosamente a través de *El ejemplo de la carta en el inconsciente*. Es ante todo un principio formal: los ejemplos literarios de Lacan traen a su obra muestras del almacén de la cultura, la *universitas litterarum*; estas muestras trabajan de forma discreta e instrumental, como podría hacerlo una cita de Valéry, para ilustrar este o aquel punto; pero cada una de ellas es también por sí misma una figura de la *universitas litterarum*. O mejor: cada “muestra” representa lo que de forma inexacta y más bien hidrológica-

¹⁸ Jacques Lacan, “L’instance de la lettre dans l’inconscient,” en *Écrits*, Paris, Seuil, 1966. El ensayo fue expuesto en una conferencia el 9 de mayo de 1957 al Groupe de Philosophie de la Fédération des étudiants ès lettres-Sorbonne, y publicada por primera vez en *La psychanalyse* 3 (1957), pp. 47-81. La traducción inglesa pertenece a “The agency of the letter in the unconscious or reason since Freud,” en *Écrits: The First Complete Edition in English*, tr. Bruce Fink, New York, W.W. Norton & Co., 2006, pp. 412-441. Fink retoma la palabra “instancia” en lugar de la polémica “agencia” elegida por Alan Sheridan en su traducción, *Écrits: A Selection*, New York, W.W. Norton & Co., 2002, pp. 138-169.

mente, he estado llamando el “embalse” de la cultura y está *a la vez* como una representación condensada, una metáfora, de esta *universitas litterarum* de la que el ensayo de Lacan *El ejemplo de la carta en el inconsciente* es una parte y un producto; y *como* una metonimia, un sustituto contingente que expresa el infinito *deseo* de llevar dentro del círculo del ensayo lo que, siendo reintroducido en él, lleva consigo mucho más de lo que los “límites” del ensayo pueden contener.

Este principio de traducción topológica y tropológica soporta un peso adicional en el ensayo, donde entra en un rico diálogo con un vocabulario ontológico que Lacan extrae en alguna medida de su lectura y traducción del ensayo de Heidegger *Logos*, recién publicado en *La Psychoanalyse*¹⁹. Este encuentro es suficientemente conocido, pero es digno de destacar que al mencionar Lacan que “cuando hablo de Heidegger, o más bien cuando lo traduzco, me esfuerzo por preservar el significante soberano a las palabras que profiere” [*je m’efforce à laisser à la parole qu’il profere sa signifiante souveraine*], él lo convierte en un ejemplo cultural –una muestra del “almacén cultural” de los lectores de Freud, y de Heidegger, etc.– y lo reintroduce explícitamente, y de forma tan problemática como en el caso de los ejemplos literarios que he mencionado de pasada, dentro del “ámbito” de su ensayo²⁰.

He dicho que el ensayo de Lacan se abre situacional y performativamente comentando las circunstancias de su enunciación, en términos generales y señalando al auditorio las diferentes disciplinas anudadas en la institución, el espacio, la audiencia. Pero esto no es completamente cierto, pues la versión publicada de *El ejemplo de la carta en el inconsciente* tiene un marco diferente y se abre de forma más fácil alrededor de una escena que él desea introducir en el marco, una escena a la vez pro-

¹⁹ El ensayo de Heidegger se publicó por primera vez en *Festschrift für Hans Jantzen*, editado por Kurt Bauch, Berlin, Verlag Gebr. Mann, 1951, pp. 7-18. La traducción de Lacan, “*Logos*”, se publicó en *La psychanalyse* 1 (1956), pp. 59-79.

²⁰ Así es como lo dice Lacan:

“Que ceci soit le symptôme et le prélude d’une remise en question de la situation de l’homme dans l’étant, telle que l’ont supposée jusqu’à présent tous les postulats de la connaissance, ne vous contentez pas, je vous prie, de cataloguer le fait que je le dise comme un cas d’heideggerianisme, – fût-il préfixé d’un néo, qui n’ajoute rien à ce style de poubelle par où il est d’usage de se dispenser de toute réflexion en un recours au décrochez-moi-ça de ses épaves mentales. Quand je parle de Heidegger ou plutôt quand je le traduis, je m’efforce à laisser à la parole qu’il profère sa signifiante souveraine”.

“Éste es el síntoma de y el preludio a un nuevo examen de la situación del hombre dentro del ser [*dans l’étant*], tal y como lo han asumido hasta ahora todos los postulados del conocimiento, pero por favor, no os contentéis con clasificar el hecho del que estoy hablando como un caso de heideggerianismo, ni siquiera con el prefijo “neo”, que no añade nada a este estilo de bazofia que es común para ahorrarse cualquier reflexión con la salida “sepárame eso de sus desechos mentales”. Cuando hablo de Heidegger, o más bien cuando lo traduzco, me esfuerzo por preservar el significante soberano a las palabras que profiere” (p. 438).

fética e histórica, a la vez anticipatoria y sintomática. Y esta descripción remite abiertamente, en verdad espectacularmente, *al Renacimiento*. Estoy refiriéndome al epígrafe del ensayo, que Lacan toma prestado de la traducción de Louise Servicen del *codex atlanticus* de Leonardo, que Servicen ha tomado del original italiano editado por Jean Paul Richter, pero por eso primariamente de la traducción alemana de Jean Paul. He aquí las famosas líneas. Están tomadas de la primera sección de la llamada “División de las profecías” dentro del *codex* de Leonardo, la sección de las “cosas relativas a los animales”. Conciernen a la constitución de la ciudad:

“De los niños ligados en haces.

¡O ciudades marinas! Veo a vuestros ciudadanos, hombres y mujeres, con los brazos y las piernas estrechamente ligados con sólidos lazos por gentes que no entienden vuestro lenguaje, y vosotros sólo podéis desfogaros de vuestros dolores y de la libertad perdida mediante lagrimosos lamentos, con suspiros y exclamaciones entre vosotros mismos. Pues estos que os atan no comprenden vuestra lengua, ni vosotros los comprendéis la de ellos”²¹.

Esta es la traducción de Servicen:

“*Des enfants au maillot*

O cités de la mer, je vois chez vous vos citoyens, hommes et femmes, les bras et les jambes étroitement ligotés dans de solides liens par des gens qui n’entendront point votre langage, et vous ne pourrez exhiler qu’entre vous, par des plaintes larmoyantes, des lamentations et des soupirs, vos douleurs et vos regrets de la liberté perdue. Car ceux-là qui vous ligotent ne comprendront pas votre langue, non plus que vous ne les comprendrez”²².

²¹ *The Notebooks of Leonardo Da Vinci, Volume 2. Compiled and Edited from the Original Manuscripts*, tr. Jean Paul Richter, New York, Dover, 1970 (edición original 1888), p. 354. Compárese con la traducción de MacCurdy: “De niños que están envueltos en pañales. ¡O ciudades marinas! Contemplo en vosotras a vuestros ciudadanos, mujeres al igual que hombres, estrechamente ligados con firmes lazos alrededor de sus brazos y sus piernas por gentes que no entenderán nuestro lenguaje [sic]; y vosotros sólo podréis dar rienda suelta a vuestros pesares y al sentido de la libertad perdida con llorosas quejas, y suspiros, y lamentos de los unos a los otros; pues aquéllos que os atan no comprenderán vuestro lenguaje, ni vosotros el suyo”. *The Notebooks of Leonardo da Vinci*, tr. y ed. Edward MacCurdy, New York, Reynal & Hitchcock, 1938, v. 2, p. 499. El “no entenderán nuestro lenguaje” de MacCurdy es provocativo, pero posiblemente sólo sea un error (por “vuestro lenguaje”).

²² Leonardo da Vinci, *Carnets*, tr. Louise Servicen, Paris, Gallimard, 1942; 1951, v. II, p. 400.

Y la italiana:

“De fanciulli che stanno legati nelle fasce.

O città marine, io veggo in voi i vostri cittadini, così femmine come maschi, essere istrettamente dei forti legami colle braccia e gambe esser legati da gente che non intenderanno i vostri linguaggi, e sol vi potrete isfogare li vostri dolori e perdita libertà mediante i lagrimosi pianti e li sospiri e lamentazione infra voi medesimi, chè chi vi lega non v'intenderà, né voi loro intenderete”²³.

Anabel Patterson se apoyó en este epígrafe para montar un ataque contra el elitismo de Lacan y, a través de él, contra el criticismo psicoanalítico, que Patterson asocia con la resistencia de la disciplina a la historia y la política, y con el sentido de lo individual implicado en lo que Lacan llama “la difficulté de la référence au réel”. “Si uno sitúa la fábula de Leonardo –escribe Patterson– no solo en el seno de la colección completa (que está sobre todo interesada en el significado social y político de la libertad), sino también en la historia documentable de la fábula desde la antigüedad hasta el tiempo de Leonardo, como una estrategia para evadir la censura, entonces está más bien en una relación oblicua y antagónica al ensayo de Lacan que como su esencia aforística”²⁴. ¿Qué sucede si leemos la referencia a Leonardo como si estuviera conectada a la fantasía o fantasías de la primera modernidad –o más propiamente, del Renacimiento–, si este “genio universal” ya “admirado por sus contemporáneos como uno de los hombres más grandes del Renacimiento italiano”, como Freud lo llama, ya estuviera reintroducido dentro del ámbito, del marco del ensayo de Lacan?²⁵ ¿Qué sucede cuando leemos el Leonardo de Lacan a través del Schiller de Freud (o el Freud de Schiller)? ¿Qué sucede con el “significado político y social de la libertad” que *El ejemplo de la carta en el inconsciente* puede revelar?

La cuestión es demasiado amplia y cargada de consecuencias para tratarla de forma breve. Déjenme esbozar algunas posibles aproximaciones. No nos sorprende encontrar que la monografía de Freud sobre Leonardo se abra con una cita de Burckhardt: en el ensayo de Freud está en cuestión, en parte, el lugar de Leonardo en la “edad de oro de la *universitas litterarum*”; el diagnóstico de Freud acerca de Leonardo, por imperfecto y parcial que pueda parecer, forma parte de un conjunto de obras contemporáneas que abordan el apego narcisista de la cultura europea a las

²³ Leonardo, *Scritti Scelti di Leonardo da Vinci*, ed. Anna Maria Brizio, Torino, Unione Tipografica-Editrice, 1952; 1966, p. 333.

²⁴ Annabel Patterson, *Reading Between the Lines*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1993, pp. 320-321.

²⁵ Freud, “Leonardo...”, p. 63.

construcciones fantásticas de la *universitas litterarum* de civilizaciones y culturas precursoras y legitimadoras, y de manera prominente el culto y cultura del Renacimiento²⁶. Mantengamos en mente, entonces, el papel que Leonardo tiene en el pensamiento de Freud sobre el trabajo de la cultura. Por ahora, acordemos que las líneas que Lacan cita del más bien misterioso *codex* de Leonardo reposan de una manera inicial y obvia sobre la noción de *atar*, sobre su relación con la ciudadanía, el habla, la fuerza, la violencia, la distinción entre el animal y lo humano, etcétera. Lo que Leonardo podría querer decir por “atar”, sin embargo, es parcialmente eclipsado en la traducción francesa que cita Lacan, que subraya el sentido de “*maillot*”, como una tela que rodea a los niños. (Académie Française: “Pièce ou bande de tissu utilisée pour envelopper le corps et les membres d’un nourrisson. Un enfant serré dans un maillot. Un enfant au maillot, un très jeune enfant”²⁷). La rica conexión de *maillot* con malla es subterránea. El énfasis de Servicen se pone sobre la coacción que este *maillot* impone a los niños –en parte confort, en parte educación– y roza suavemente mucho del contenido explícito del ensayo de Lacan, el movimiento ontogenético de la madurez psíquica, la educación y el confinamiento que cada niño experimenta, junto con el reajuste filogenético de la relación con el ser que Heidegger anuncia y lamenta, concebido quizá en términos de desarrollo, como si cada niño, y la historia humana también, soportase algo como una Ilustración. El inglés de Richter –*Of Children bound in Bundles*– restablece algo de la violencia de la imagen (un haz de niños tanto como los niños individualmente atados, o niños atados y enlazados junto con otras cosas) y atiende más cuidadosamente a la ubicación del fragmento en el libro de notas de Leonardo (las imágenes proféticas circundantes son todas deliberadamente disyuntivas).

²⁶ El ensayo de Freud sobre Leonardo, dice él, no busca “‘oscurecer lo radiante y arrastrar por el polvo lo sublime’” (Freud está citando a Schiller), sino que el análisis tiene tres aspectos: Freud busca comprender el “enigma” de Leonardo; busca comprender el lugar que sostiene Leonardo, en parte como resultado de ese “enigma” en el corazón de sus trabajos, en la imaginación de sociedades posteriores; y busca localizar, a través de su análisis de Leonardo, un límite o una frontera para el psicoanálisis mismo: “Nos quedamos, entonces, con estas dos características de Leonardo, que son inexplicables por los esfuerzos del psicoanálisis: su tendencia totalmente especial a las represiones pulsionales [*Triebverdrängungen*], y su extraordinaria capacidad para sublimar las pulsiones [*Triebe*] primitivas. Las pulsiones y sus transformaciones son el límite [*sind das letzte*] de lo que es discernible por el psicoanálisis. A partir de ese punto cede el lugar a la investigación biológica”, “Leonardo...”, p. 136; p. 209.

²⁷ “Par méton. *Dès le maillot*, dès la plus tendre enfance (on dit plus couramment ‘*Dès le berceau*’). Bande ou morceau d’étoffe dans lequel on enveloppait les membres et le torse d’un nouveau-né; lange dans lequel sont enveloppés jusqu’aux aisselles les jambes et le torse d’un nouveau-né. Être dans un maillot, être dans la première enfance”.

Pero al permitir que el italiano de Leonardo *De fanciulli che stanno legati nelle fase* se filtre de forma anacrónica o acrónica en el ensayo de Lacan, suscita problemas aun más perturbadores. El italiano de Leonardo no está inmediatamente presente en el texto de Lacan, no más que el italiano de Verdi está presente en la *Nueva serie de lecciones de introducción al psicoanálisis*. (¿Quizá ha sido importado, dentro del ámbito o marco del ensayo, de acuerdo a una concepción metonímica, hidrológica del campo de la cultura? ¿Del trabajo de la cultura?). Nótese el vínculo entre el *dei forti legami legati* de Leonardo y la *legge* italiana, ley; recuérdese la importancia conceptual y léxica para Lacan del *legein*, atar junto y mantener en estado de desocultación [*letting-lie-in-unconcealment*], en el fragmento de Heráclito que Heidegger analiza y que Lacan traduce y menciona en *El ejemplo de la carta en el inconsciente*. Se quiera o no, el uso de Lacan de la profecía de ciudadanos ligados por la ley [*legge*] en *fasces* introduce en el ámbito del ensayo, incluye en su marco, esto “réel” que Patterson invoca, aunque de una manera menos que desnuda, el léxico heideggeriano de *legein* concuerda con la figura de Leonardo del unir legal y disciplinar en una muda referencia a la situación histórica de la que Europa justo acaba de salir. La “difícil... referencia a lo real” del fascismo ha estado con nosotros todo el tiempo, desde el comienzo, antes incluso de que hubiéramos comenzado a leer (*leggere, legein*, etcétera).

No necesitamos navegar tan lejos contra corriente para identificar la cuestión. Las ciudades del mar de Leonardo son metáforas, tropos vívidos, empleados quizá como Patterson dice para obviar la censura, quizá por diferentes razones. La “fábula” que Lacan encuentra en la edición de Servicen se aloja entre las profecías circundantes que se interesan por árboles, ratas o perros antropomorfizados y cosas así. Los ciudadanos de Leonardo no son en primera instancia nada sino peces, atados a las redes, machos con hembras, incapaces de conversar con los seres humanos que los han pescado. Para aplicar la fábula a la sociedad humana –república florentina, estados papales, los varios ducados que Leonardo conoce bien– cruzamos especies, una rutina en las fábulas políticas de su tiempo (la pequeña colección de Maquiavelo: zorros, leones, lobos...). Leemos sociedad “humana” en y por medio de estas ciudades del mar; la condición de atadura y de prisión, la intraducibilidad del lenguaje de los peces al lenguaje de los humanos, este “traducir” en las descripciones de la circunstancia humana, y servir como tipos de la situación de lo humano: ciudades humanas, ciudadanos humanos, son figurados en esta escuela de peces. Un doctrina coherente y bien conocida de Terencio es enunciada aquí: lo humano es lo universal (*nil a me alienum puto*); lo humano contiene multitudes, es la suma de todos los seres creados; cualquier forma de vida puede ser traducida a la humana. La asociación del “genio universal” de Leonardo con la universalidad de lo que Cassirer llamó de forma célebre la “filosofía del hombre del Renacimiento” apoya y soporta esta traducción metafórica. El Leonardo de Burckhardt, como Freud recuerda a sus lectores, es precisamente esta figura universal y figura del universalismo humano. Y la imagen-

pensamiento de Leonardo necesariamente y por eso trabaja a la inversa. Lo que conocemos como actividad humana, en verdad como la actividad humana fundacional, la fundación de la vida política o de la vida como bio-política, es accesible a nosotros sintomáticamente solo o primariamente en la figura de estas ciudades del mar. Un puñado de traducciones dobles, en la forma de un círculo: de la ciudad del mar a la humana, de la humana a los ciudadanos atados en un haz; de las leyes humanas (*legge*) a los nudos que atan y desde este nudo que ata a los peces de Leonardo juntos (*legare*) a la ley de la ciudad humana; donde estaba el animal aquí estará el ser humano, y viceversa también.

¿Qué significa entonces que en el corazón de la imagen-pensamiento extraña y surrealista de Leonardo anida el violento drama de la no-traducción? ¿Qué es la no-traducción, esto es, la negativa de sustitución y de representación, el violento rechazo de mediación y de similitud cultural o lingüística, que “sustituye” o “traduce” o “representa” la condición de ciudadanía (aunque ninguna de estas palabras sea ahora correcta)? Una doctrina completamente diferente de la modernidad temprana surge aquí. (Nicholas Rand podría decir: está codificada dentro de la imagen²⁸). Pescadores de hombres; hablantes del latín a los ignorantes y a los niños; una especie aparte, ciudades en el cielo. No necesitamos ser tan literales. (La heterodoxia de Leonardo a veces se aproxima al anti-clericalismo, pero él es muy cuidadoso: se traduce, se censura a sí mismo). Para mi propuesta, la imagen de Leonardo necesita solo construir, en adición al *trait d'union* o principio de traducción entre especies y humanos que encontramos en muchos círculos de la imagen-pensamiento, un *trait de division* o ejemplo de violenta y radical intraducibilidad. No sólo quiere proporcionarnos una filosofía del hombre del Renacimiento, un principio para transferir la soberanía indivisible de la esfera teológica sobre una esfera política humanista consustancial, esperando allí donde el dominio teológico advendrá; pero también con una modernidad temprana en que la ciudadanía reposa sobre violencia, división, comunicación errónea o no-comunicación, coerción. Nada mediará entre estas dos figuras de pensamiento de una identidad cívica; ellas son la misma imagen, la misma marca o *trait*, la misma palabra; y representan una antinomia; marcan el límite de la mediación. Es el trabajo de la cultura, o de la ideología, para vincular, ya no más en los nudos fatuos ofrecidos por un lenguaje formal o suficientemente formalizado, en el espacio imaginado o fantasmal de la “*universitas litterarum de toujours*”, mucho menos en

²⁸ Rand adopta el lenguaje de Abraham y Torok para describir el mecanismo de codificación que funciona en este ensayo, por medio del cual un lenguaje revela lo que otro contiene dentro de él. En este caso se podría decir: que los humanos son animales antropomórficos, y que los lazos que los unen dentro de la ciudadanía hay que imaginarlos como incommunicables y violentos, hasta el punto de que son fundacionales de la clase de “ciudadanos”. Nicholas Rand, “The Political Truth of Heidegger’s ‘Logos’: Hiding in Translation” *PMLA* 105:3 (mayo de 1990), pp. 436-447.

el espacio físico del *amphithéâtre* Descartes, sino en la malla o *maillot*, la red educadora, aprisionadora, formadora, con la que el niño, el *infans*, y el ciudadano aprende a decir su nombre.

Este es el escenario que Lacan intenta captar, sobre un orden de argumentación técnico diferente, cuando nos recuerda, al final de *El ejemplo de la carta en el inconsciente*, el “fin que el descubrimiento de Freud propone al ser humano”, “definido en la cima de este pensamiento en estos términos conmovedores: *Wo Es war, soll Ich werden*. Donde era el ello, tengo que llegar a ser yo. Este fin es de reintegración y armonía, y podría incluso decir de reconciliación”²⁹. El mismo paso: si comenzamos en la violencia y coerción, parece decir el ensayo de Lacan, acabamos con una nota de reconciliación cívica y disciplinaria. Ya no nos encontramos a nosotros mismos, como en la infancia de la modernidad ilustrada o antes de Freud, hablando diferentes lenguajes, los filólogos reglados por los filósofos o viceversa, peces ordenados por pescadores, creyentes por clérigos, ciudadanos por soberanos o inspectores ciegos. Más bien, el *Kulturarbeit* de civilización (en el sentido verbal), el efecto civilizatorio del Renacimiento y su apoderado, la explicación de la razón de Freud, sirve para atar al niño, para naturalizar la violencia del encuentro teológico-político, y traducir esta violencia en un lengua en que el no o el sí del soberano o del pescador salva y condena, y que todos comprendemos: una lengua común, comprendida de forma común (Poza está en lugar de Carlos, Carlos en lugar de Poza: las dos muertes son la misma, o análoga al menos; perdemos su diferencia constitutiva).

Pero esta lectura conciliatoria y terapéutica de las líneas de Freud, muestra entonces Lacan, es inexacta tropológica y topológicamente, tanto como ignora la radical excentricidad del “sí mismo” para consigo mismo. Para Lacan, la famosa frase de Freud revela de forma chocante esta verdadera excentricidad que se expresa en tres antinomias internas: una diferencia de sustancia, entre el *Es* y el *Ich*; de modo (*sollen*, la figura de la orden, pero también de la suposición, de la contrafacticidad); y de tiempo (*war* contra *werden*, una descripción histórica y un mandamiento providencial o ético: yo tendría o debería llegar o alcanzar a estar donde estaba el ello). Esta excentricidad del sí mismo respecto a la posición que él mismo imagina ocupar, y con respecto a la posición que desea ocupar, o imagina él mismo llegar a ocupar en algún punto, todas estas traducciones fallidas o no traducciones *topológicas* y *tropológicas* se alinean [*lign up*] también con una prisión ontológica fallida: el sí mismo no es lo que es (lo que piensa que es); yo pienso donde no pienso que pienso, dice Lacan, revisando a Descartes. Y lo hace, pero también haciéndose eco de esta extraña manera en que la profecía de Leonardo de las “ciudades del mar” construye en

²⁹ Lacan, “Instance...” p. 435. Compárese con Sheridan: “El fin que el descubrimiento de Freud le propone al hombre fue definido por él en la cúspide de su pensamiento en estos términos conmovedores: *Wo es war, soll Ich werden*. Tengo que llegar al lugar donde eso estaba” (p. 171).

su seno una fantasía de traducción y no traducción; de consustancialidad (entre humanos y sus análogos animales) y de absoluta no-analogía; un *trait d'union* y un *trait de division*. Y se hace eco de Leonardo, pero también, lo sepa o no, leyendo el Schiller de Freud, atendiendo al significante soberano de las palabras de Freud, que por sí mismo, se acuerde el mismo Freud o no, introduce las contradictorias fantasías de Schiller acerca de la primera modernidad “dentro de su marco”.

En 1918, quince años antes de que Freud escribiera las líneas de la *Nueva serie de lecciones de introducción al psicoanálisis* con la que Lacan cierra *El ejemplo de la carta en el inconsciente*, le dice Freud a Lou-Andreas Salomé que él se identifica con el viejo Schiller, que él desea que la revolución pase tan pronto como sea posible (y así será aceptable) y que “lo que la bestia humana necesita ante todo es contención”. Es por entero notable que en la “cima de su pensamiento” y hacia el fin de su carrera, Freud hubiese recordado (o admitido dentro del ámbito o marco de su ensayo sobre la estructura del aparato psíquico) a un Schiller temprano, quien a su vez estaba recordando el complejo *inicio* de una revolución que él consideraba aún inacabada, una nueva edad de oro o un nuevo Renacimiento que abriría la división epocal en el corazón de la secularización y de la transferencia, el *relève*, entre política y teología. No necesitamos imaginar un retorno tardío pleno de *pathos* a la vena heroica: por este tiempo Freud ha visto demasiado riesgo y demasiado heroísmo de esta trivial especie. Las revoluciones rusa y francesa pueden acelerar su desenlace [*dénouement*]: corren, cada una, hacia el lugar donde las espera su institucionalización o el terror del Estado administrativo (en el caso de la revolución francesa, llamada propiamente “El terror”). Pero Freud ha comprendido –aunque *Don Carlos* no está directamente ante él– que la temprana pieza de Schiller delimita en la primera modernidad, en el conflicto fratricida entre las dos primeras modernidades de la pieza, un lugar donde las revoluciones perpetuamente comienzan, no donde acaban. Donde Poza difiere de Carlos, donde una muerte no puede estar en lugar de la otra, no puede ser comprendida en vez de la otra, no puede ser su sacrificio o su *analogue*, allí Freud comprende que se presenta una escena primaria, diferente, y allí también algo, se llame libertad o ciudadanía, *comienza*.

(Traducción de César Ruiz Sanjuán)