



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

La Experiencia Mística según Walter Benjamin:
Algunos puntos en común con la
Experiencia en Psicoanálisis

Tesis de Maestría en Filosofía
Helena Maldonado Goti

Directora de tesis:
Dra. Ana María Martínez de la Escalera



Mayo 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

***Nosotros los que conocemos
somos desconocidos para nosotros,
nosotros mismos somos
desconocidos para nosotros mismos.
-F. Nietzsche.***

Agradecimientos

El tiempo y los movimientos subjetivos que implican la elaboración de un trabajo académico de escritura como este, permanecen ocultos ante los ojos de cualquier lector. Las horas dedicadas a la lectura de los textos, pero sobre todo la discusión con los distintos interlocutores también son parte del texto final. Es por eso que los incluyo de antemano. En primer lugar, agradezco profundamente a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera quien con su infinita paciencia me ha brindado la posibilidad de acercarme a un pensador como Walter Benjamin. Sin su dirección y sin su atenta lectura, este trabajo no habría sido posible. Agradezco también a los lectores de esta tesis, en particular a la Dra. Erika Lindig, a la Dra. Silvana Rabinovich, la Dra. Rosaura Martínez y la Dra. Rebeca Maldonado.

Otros muchos interlocutores también formaron parte de la elaboración de esta tesis. Por ejemplo, Patricia Garrido y Manuel Hernández con quienes compartí ideas y algunos borradores que todavía estaban en construcción, pero cuyos comentarios y señalamientos me fueron sumamente fructíferos, mis alumnos de los distintos seminarios que imparto, quienes pacientemente me escucharon y alentaron a seguir trabajando.

Y por supuesto a mis padres Martín Maldonado y Luz María Goti, mis hermanos, amigos y colegas, simplemente porque me acompañan en mis inquietudes y sobre todo a Servando y a Alejandro Ruiz por su cálida y amorosa compañía.

ÍNDICE

Introducción	p. 5
I. Mística y pensamiento judaico *en Walter Benjamin	p.11
a) La relación Benjamin-Scholem	p. 12
b) La experiencia mística como acto del lenguaje	p. 17
II. Cuerpo y lenguaje en la experiencia mística según Walter Benjamin	p. 22
a) La comunicación en la mística	p. 25
b) La traducción	p. 39
c) La experiencia	p.47
III. Historia y tiempo en Walter Benjamin	p.63
IV. Freud: Tiempo y escritura	p.68
V. El Moisés de Freud	p.76
VI. La experiencia en psicoanálisis	p.83
Conclusiones	p.91
Anexo	p.98
Bibliografía	p.99

* Al referirnos al pensamiento judaico, nos estamos refiriendo por un lado al judaísmo como pueblo, como religión o como tradición, y por otro, a la judeidad en tanto la manera de asumir dicha pertenencia.

INTRODUCCION

Es tentador para cualquier estudiante de filosofía que viene de otra disciplina, querer establecer relaciones de similitud donde nos las hay, o mantenerse anclado a ciertas formas propias de su campo de origen, aún cuando estrictamente hablando, las problemáticas y los fines propios del campo de la filosofía en ocasiones, sean diferentes. Sumergirse en la tarea de escribir un texto filosófico cuando se viene de otro campo, implica pues, necesariamente, desasirse de las amarres que dieron sentido en otro momento. Este movimiento es en ocasiones complicado y doloroso. Sin embargo, si dicho desasimiento se concibe y se procura como un trabajo en constante construcción (es decir no como un territorio conquistado, sino como un punto de fuga que guía el trabajo), lo que aparece es la posibilidad de discernir las diferencias de tratamiento y de objeto, manteniendo las problemáticas. Solo entonces, el campo de posibilidades puede verse nutrido significativamente.

Esta tesis es el resultado de un movimiento de esta naturaleza. Movimiento en constante devenir entre dos campos: el de la filosofía y el del psicoanálisis, campos que se objetan uno al otro, que discuten entre sí. Si bien, en un principio el desasimiento aludido aparecía como un obstáculo, poco a poco se perfiló como una meta, en tanto trabajo en construcción. El camino generado de este movimiento permitió también esbozar un terreno entre dichas prácticas, a partir de la localización de una problemática en común. Si bien es cierto que también son muchas las diferencias que existen entre ellos, empezando por la forma en que la clínica sostiene y nutre el campo del psicoanálisis, también es cierto que es posible localizar algunas problemáticas fundamentales cuyos orígenes se encuentran en la filosofía. Un ejemplo lo constituye el problema del sujeto que es sin duda un territorio común por el sólo hecho de que el término se utiliza en ambos campos, pero que tiene acepciones muy distintas.

Uno de los problemas más importantes hoy en día en el campo del psicoanálisis, es cómo pensar la experiencia de dicho trabajo, ya que finalmente no se trata de un saber que el psicoanalista aplique al analizante, sino más bien de una experiencia en el discurso (pero también en los afectos que están entre los cuerpos) inédita entre el analizante¹ y el psicoanalista. Dicho esto, surge la pregunta entonces de ¿qué hace un psicoanalista?, ¿desde donde interviene?, ¿qué escucha?, y ¿hacia donde dirige la cura? Así pues, se encuentra en juego la pregunta de en qué consiste la experiencia de psicoanalizarse o más precisamente, ¿en qué consiste la especificidad discursiva de la experiencia en psicoanálisis? Estos cuestionamientos constituyen el punto de partida que dio origen a esta tesis, interrogantes propias del psicoanálisis, que encontraron en la filosofía toda otra serie de problemáticas y vocabularios sumamente fructíferos para el propio psicoanálisis.

La “pregunta por la experiencia” no es una pregunta sencilla de responder tampoco desde el campo de la filosofía². De ahí que el mismo Walter Benjamin hubiese insistido en la necesidad de replantearla, reintroduciendo de nuevo el ámbito de las religiones, específicamente del pensamiento judaico. Así pues, la pregunta por la experiencia se convirtió en el territorio en común, específicamente como mística, una especificidad de la experiencia que ha permitido plantear que dicha experiencia no es ajena al psicoanálisis y más aún, que éste se puede

¹ Utilizamos el término analizante que propone Lacan para diferenciar el aspecto pasivo del termino paciente o psicoanalizado.

² Problema que nos remite a la definición misma de experiencia. En el diccionario de Ferrater Mora encontramos lo siguiente: “El término experiencia se usa en varios sentidos: 1) La aprehensión por un sujeto de una realidad, una forma de ser, un modo de hacer, una manera de vivir, etc. La experiencia es entonces un modo de conocer algo inmediatamente antes de todo juicio formulado sobre lo aprehendido. 2) La aprehensión sensible de la realidad externa. Se dice entonces que tal realidad se da por medio de la experiencia, también por lo común antes de toda reflexión-y, como diría Husserl pre-predicativamente. 3) La enseñanza adquirida con la práctica. Se habla entonces de la experiencia en un oficio y, en general, de la experiencia de vida. 4) La confirmación de los juicios sobre la realidad por medio de una verificación, por lo usual, sensible, de esta realidad. Se dice entonces que un juicio sobre la realidad es confirmable o verificable, por medio de la experiencia. 5) El hecho de soportar o sufrir algo, como cuando se dice que se experimenta dolor, una alegría, etc. En este último caso la experiencia aparece como un hecho interno.” El artículo del diccionario reconoce la vaguedad de las definiciones y se propone subrayar algunas acepciones que encontramos en la historia de la filosofía en relación al termino experiencia: a) La experiencia como confirmación, o posibilidad de confirmación empírica (con frecuencia sensible) de datos, y b) la experiencia como hecho de vivir algo dado anteriormente a toda reflexión o predicación.

concebir como una experiencia espiritual en el sentido en que Walter Benjamin la piensa. Esto quiere decir que el psicoanálisis sería uno de los pocos ámbitos, en un mundo secularizado como el nuestro, donde se preserva eso que Benjamin buscaba reintroducir en la filosofía. Experiencia que permite abrir los horizontes del panorama contemporáneo, ya que se trata de una cuestión que surge a partir de un retorno al lenguaje, un retorno que implica la posibilidad de apreciar otra dimensión de éste, dimensión que ha quedado obturada por el desarrollo de la modernidad capitalista y de la razón instrumental que reduce sus objetos. Posibilidad que apela a la creación de un tiempo-ahora actual, distinto al tiempo histórico lineal, ese que va del pasado al futuro pasando por el presente. Es decir, se apela a un tiempo siempre presente del pasado, un tiempo presente del presente y un tiempo presente del futuro. Este trabajo sobre la temporalidad es lo propio del campo de trabajo del psicoanálisis, en tanto que éste se gesta en una situación donde lo que aparece como principal materia de trabajo es la palabra y el lenguaje en tanto formas de construcción actual del sujeto en cuestión. Es un trabajo que trae el presente del pasado y lo reconfigura.

En la realización de esta tesis, uno de los puntos más importantes ha sido el camino mismo del quehacer en sí, más que el resultado como producto terminado. Esta tesis no habría sido posible, si no hubiese sido construida a partir del acto mismo del lenguaje en donde la frontera entre oralidad y escritura muchas veces se vio desplazada. En innumerables ocasiones los borradores del escrito fueron leídos en voz alta junto con otro, modificados y ampliados, conforme iban siendo hablados y escritos, pero no como un proceso de hablar y luego escribir, sino como la intromisión inédita del acto de escritura en el acto de habla. De tal manera que ha constituido una experiencia en el sentido que Benjamin define experiencia, es decir como acto de resonancia, como realización actual y en constante movimiento.

Dicho esto, se puede apreciar por qué el punto nodal de encuentro entre dichos campos, lo ha conformado la pregunta por la experiencia mística como modo de la espiritualidad ¿Qué es

experiencia mística?, ¿cómo se puede dar cuenta de ella?, y ¿hasta donde la experiencia del psicoanálisis es una experiencia mística?, son las preguntas que buscan su propia aniquilación en la escritura que sigue.

En realidad la problemática tiene un origen mucho más mundano del que podría parecer al lector una vez que haya leído las preguntas anteriores. Se trata de la vida misma en relación al lenguaje, al habla, a lo que se dice y cómo se dice, a lo que comunica y se comunica, así como a los efectos de estos decires y estas comunicaciones en la vida propia y la de los demás. Se trata, nada más y nada menos, de los efectos de las palabras y del lenguaje en un mundo, cuyas bases están cada vez más afianzadas en la razón instrumental a la que se refieren Horkheimer y Adorno, donde el lenguaje es pensado solamente como una herramienta de comunicación que no tiene valor alguno en sí mismo y en donde el poder de las imágenes que imponen cánones, dictan y homogenizan se ha vuelto cada vez más alienante. Asistimos a la concretización de un mundo donde la virtualidad (en términos de ciberespacio, pero también en términos de la preeminencia de las imágenes como formas alienantes e inmovilizadoras) es una realidad que se expande como pólvora, de una manera poco crítica y voraz y en donde el lenguaje se pauperiza en la medida en que se utiliza, más no se explora. Es por esto, que la pregunta por la experiencia en general insiste, sobre todo después de la segunda guerra mundial porque lo que quedó como experiencia de esa guerra afectó el tejido narrativo y la estructura del lenguaje, de tal manera que ahora nos preguntamos si aún existe la posibilidad de nombrar eso que quedo en el oscuro continente de lo no nombrable, de lo no apalabrable, de lo inenarrable, pero que al mismo tiempo se encuentra vigente. Es decir, nos preguntamos por los efectos de eso que no se pudo nombrar, pero que sin embargo quedo como resto o como fragmento y cuyas inscripciones en la memoria, siguiendo el principio Freudiano de que aquello que no se nombra se actúa, amenazan con retornar una y otra vez.

De entre todas las posibilidades que se abrieron como bifurcaciones de un mismo camino, o como apertura de distintos senderos a recorrer (por ejemplo el lugar y la función del trauma, el olvido, la memoria y la historia), al plantearse escribir una tesis en filosofía, el problema de la experiencia, apareció como una prioridad. Esta decisión, sin embargo, no excluye por completo las otras posibilidades, puesto que por momentos todos los caminos han podido converger en ciertos puntos. Esta decisión se cruza, entonces, con los otros senderos, que habían quedado excluidos de principio. Un punto nodal por ejemplo, también lo han constituido las raíces de la noción de experiencia en Benjamin, en el pensamiento judaico en relación a su propuesta del lenguaje no reductible a su carácter instrumental de medio de información y de comunicación. Así como la deuda de Freud en relación a esta misma tradición y el papel liberador del discurso. En ambos casos, los puntos y veredas que se fueron entrelazando fueron el lenguaje, la escritura, el cuerpo, la palabra y el tiempo.

La tesis comienza trabajando sobre la relación entre Benjamin y Scholem, relación que marca el punto de encuentro de Benjamin con el pensamiento judaico. En un segundo momento la tesis explora sobre la relación entre oralidad y escritura, relación que en el pensamiento judaico tiene una acepción particular. Después, en el capítulo 3 se aborda la propuesta de Benjamin en relación al lenguaje y a la comunicación, desembocando en la mística en Benjamin, una mística inmanente, corporal, lingüística y actual que implica una visión mesiánica muy singular y que tiene efectos en la forma de pensar la traducción, la historia, la memoria y el recuerdo. Todos temas también centrales en el psicoanálisis. Esta primera parte desarrolla entonces, los puntos implícitos en la noción de mística en Benjamin para ubicar el término de experiencia como una mística inmanente y corporal que aparece en la medida en que somos seres hablantes. La segunda parte traza puentes con la experiencia en psicoanálisis, cuyo principal es también el lenguaje. La línea central de esta parte lo constituye la figura de Moisés en los trabajos de Freud. Figura que funge como materia prima para pensar la noción del padre

en Freud y en el psicoanálisis. Una noción de padre que se deriva de una figura judaica y que introduce una forma muy específica de pensar la historia, la escritura, el cuerpo y el lenguaje en el terreno de la subjetividad y sobre todo de la experiencia de psicoanalizarse.

I. Mística y Pensamiento Judaico en Walter Benjamin

Existe en Walter Benjamin una manera muy peculiar de concebir la mística³. Ésta no se plantea como una cuestión trascendente de Dios, sino como una experiencia gestada al interior del lenguaje. Al respecto, dice Scholem, quien fuese para Benjamin, además de un amigo, un constante interlocutor con el pensamiento judaico (cuestión que merece algunas precisiones, las cuales se harán más adelante): “Es por tanto apropiado, referirse a los aspectos de la personalidad y el pensamiento de Benjamin que son desatendidos o dejados vergonzosamente de lado por sus actuales intérpretes. Entre éstos se cuentan, y quizás ante todo, sus lazos con la tradición mística y con una experiencia mística que, no obstante, estaba a gran distancia de la experiencia de Dios, proclamada por tantas mentes simplificadoras como la única experiencia que merece el nombre de mística. Benjamin sabía que la experiencia mística tiene muchos niveles, y esta estratificación jugaba precisamente en su pensamiento y en su producción un papel muy grande.”⁴

³ El *Diccionario de Religiones* de Poupard dice en relación con la mística cristiana, lo siguiente: “Era normal que se considerara a los místicos como personas anormales particularmente interesantes. H. Delacroix, en *Les Grands Mystiques Chrétiens* (1908), M. De Montmorand en *La Psychologie des Mystiques Catholiques Orthodoxes* (1920) y H. Bergson en *Les Deux Sources de la morale et de la Religion* (1932) organizaron la salida de los místicos de los hospitales de psiquiatría.” En esta referencia histórica se puede apreciar claramente cómo locura y mística ya se encontraban en estrecha relación y cómo estos autores abrieron la puerta para que se trazara una distinción entre ellas. Pero, vayamos un poco más despacio, mística se define en el diccionario etimológico de Corominas y Pascual en función de la palabra misterio: Tomado del latín *mysterium* y éste del griego *mysterion*. Secreto, misterio, ceremonia religiosa para iniciados derivado de *miein*, cerrar. Místico: relativo a los misterios religiosos. Místico: misticismo, misticón. Y en el *Diccionario de las Religiones* de Poupard, mística tiene sus raíces en los cultos místéricos griegos, los cuales tenían un carácter oculto y de iniciación. Desafortunadamente, de estos cultos sabemos muy poco por el voto de silencio que parece haberlos envuelto. En segundo lugar, se describe la experiencia mística en función de dos rasgos: 1) La desvalorización o la desaparición de los símbolos sensibles y de las nociones del pensamiento abstracto y discursivo, y 2) el contacto directo y la mediación del espíritu con la realidad poseída en sí misma. Según el autor de esta definición, Michel Delahoutre, el primer rasgo no es tan evidente como el segundo. Ambos rasgos aluden a una forma de pensar la experiencia mística como un encuentro con la realidad poseída en sí misma en donde desaparecen todas las formas comunes de la experiencia.

⁴Gershom S., *Los Nombres Secretos de Walter Benjamin*. Ed. Trotta, Barcelona, 2004, p. 54.

Benjamin no piensa la mística como una experiencia de algo completamente otro, tal y como lo formula por ejemplo Otto⁵, sino de una experiencia que tiene lugar en un “aquí y en un ahora” configurada al interior del lenguaje como un acto de lectura en voz alta que tiene una relación directa con el cuerpo y que constituye una temporalidad.

En este punto, me es necesario hacer dos precisiones en relación con lo planteado hasta ahora. Una, en cuanto a la relación Benjamin-Scholem y la otra, en relación con la experiencia mística como un acto del lenguaje, que implica un vínculo muy singular entre oralidad y escritura.

a) La relación Benjamin-Scholem

La amistad entre Benjamin y Scholem nos da para pensar una serie de preguntas, como por ejemplo ¿de qué manera y hasta qué punto Scholem, estudioso de la cábala y del pensamiento y la tradición judaica en general, influye en el pensamiento de Benjamin?, en otras palabras, ¿de qué manera Scholem fungió como una especie de guía o de maestro para Benjamin?⁶ Decía Scholem que “Los yoghis, los sufis y los cabalistas reclaman tal guía intelectual no menos que los manuales de mística católica”⁷. Pero ésta es la visión de Scholem y no siempre Benjamin estuvo de acuerdo con él. Si bien, Benjamin no tenía la intención de adentrarse exclusivamente en los caminos del pensamiento judaico⁸, es decir

⁵ Cfr. Otto, R.; *Lo Santo*. Ed. Alianza, Madrid, 1980.

⁶ Al respecto Moshe Idel comenta que hay tres grandes líneas de pensamiento con respecto a este punto. La primera que argumenta que Benjamin no tuvo ninguna influencia de Scholem: Rodolphe Gasche. La segunda, donde encontramos más autores, quienes consideran que Benjamin influyó a Scholem, quien a su vez se encontraba tocado por Hamman. Encontramos ahí autores como Bettine Menke, Winfried Menninghaus, Stéphane Mósès y Susane Handelman. Y una última, donde encontramos a Richard Wolin y Robert Alter quienes piensan que más bien fue Scholem quien influyó a Benjamin. Lo cierto es que Scholem trabajó y leyó a Abraham Abulafia muchos años, incluso antes de los intercambios con Benjamin y que si bien, en el momento en que Benjamin escribe *Sobre el Lenguaje en General y Sobre el Lenguaje de los Hombres*, texto donde despliega la crítica al lenguaje instrumental y su visión de la dimensión mística del mismo, Scholem no había tenido acceso todos los textos de Abulafia que posteriormente trabajó. Sin embargo, ya había ya leído algunos y es muy probable que los comentara con Benjamin, aunque no estuviesen sus ideas tan acabadas como en el texto publicado muchos años después (1970) llamado *El Nombre de Dios y la Teoría Lingüística de la Cábala*. No hay duda de que ambos pensadores compartían el mismo interés por el lenguaje y su aspecto místico.

⁷ Gershom Scholem, *La Cábala y su Simbolismo*, Siglo XXI, Madrid, 1976, p. 20.

⁸ Si bien en este momento, nos referimos con Judaico al corpus de la religión judía, más adelante emplearemos el término en el sentido de la experiencia del extranjero. Al respecto cfr. Fuks, B.

de la lectura de la Torá o del estudio del misticismo judío, como lo hizo Scholem, para éste último, en cambio, Benjamin sí fue una especie de comentador (con toda la carga que tiene el papel del comentador en el pensamiento judaico), y un personaje con una intensa vida espiritual.⁹ “Con el trabajo de *Afinidades Electivas*,” dice Scholem, “se inició un nuevo giro en la vida espiritual de Benjamin, el paso de un pensamiento orientado hacia el sistema, a otro constituido como comentario”.¹⁰ El comentario en el pensamiento judaico tiene un valor muy importante porque no se considera como mera opinión, sino que constituye un corpus, el corpus de la tradición. Los comentadores tejen sobre, o más precisamente en el texto, resaltan alguna peculiaridad del mismo, iluminan algún pequeño resquicio, crean una dimensión no percibida y en este sentido, construyen un nuevo texto a partir de la lectura del original, lo cual quiere decir que también se recrea el original bajo la visión del nuevo texto y en este sentido también traicionan¹¹ hasta cierto punto el texto en sí mismo, porque lo deshacen y lo recrean constantemente.

Para Scholem, Benjamin no sólo es un filósofo o un crítico de arte. Benjamin bien podría ser un verdadero comentador en el sentido judaico. “Eres tú quien debería convertirse en el nuevo Raschi.”¹², le decía Scholem a Benjamin en su prolija correspondencia. Esto, según Scholem, era más que evidente, a partir de los comentarios que Benjamin le hacía. Dice Scholem: “En mi diario escribí: El espíritu de Benjamin gira, y seguirá girando mucho tiempo

⁹ En las *Afinidades Electivas* por ejemplo, Benjamin distingue la crítica del comentario. La primera “busca la verdad de una obra de arte; el comentario su contenido objetivo.” Para Benjamin la conjunción del comentario con la crítica permitiría una relación más significativa con la verdad, aunque el comentario muchas veces quede oculto en la crítica, pero entre más estrecha y sutil sea la relación con el comentario, más eficaz. “La relación entre ambos la determina aquella ley fundamental de la escritura según la cual el contenido de verdad de una obra, cuanto más significativa sea, estará tanto más discreta e íntimamente ligado a su contenido objetivo. En consecuencia, si se revelan como duraderas precisamente aquellas obras cuya verdad está más profundamente enraizada en su contenido objetivo, en el transcurso de esa duración los *realia* se presentan tanto más claramente ante los ojos del observador de la obra cuanto más se van extinguiendo en el mundo.” Benjamin, W. *Dos Ensayos sobre Goethe*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1996, p.13.

¹⁰ Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una Amistad*, Ediciones Península, Barcelona, 1987, p. 121

¹¹ Aunque cabe precisar, que la cuestión de la traición alude a una forma de pensar el original en términos de un estatuto de verdad. Lo cual, más adelante cuestionaremos.

¹² *Ibíd.*, p. 123. Raschi es un comentador muy importante del siglo XI.

aún, alrededor del fenómeno del mito, que él aborda desde los más diferentes puntos de vista. Desde la historia, para la cual parte del romanticismo; desde la poesía, a partir de Hölderlin; desde la religión, a partir del judaísmo; y desde el derecho. 'Si alguna vez llego a tener una filosofía propia'-me decía-, 'será de alguna manera una filosofía del judaísmo.'"¹³

Así pues, a pesar de que podemos aventurarnos a decir que es Scholem quien introduce a Benjamin en el amplio campo de la tradición judaica, parece ser más bien, que en cierto momento, para Scholem, Benjamin representa no sólo un guía, sino un profeta: "Yo esperaba encontrar en él una suerte de profeta, una figura por completo extraordinaria, no solo en el aspecto espiritual, sino incluso en el plano moral."¹⁴ Sin embargo, al mismo tiempo, Scholem se ubica frente a Benjamin como una importante influencia en su pensamiento: "En efecto, estoy muy lejos de creer que las conversaciones que mantuve con él a lo largo de aquellos años, sobre todo desde la época de Suiza en adelante, acerca de la importancia central del comentario en la Escritura judía, desempeñasen un papel más que indirecto en ese giro vital".¹⁵

De hecho, el texto *Sobre el Lenguaje en General y sobre el Lenguaje de los Hombres*¹⁶ es, según Scholem, un texto producto del intercambio entre ambos: "En esa época escribía a Benjamin una larga carta acerca de la relación entre las matemáticas y el lenguaje, y le planteé toda una serie de preguntas al respecto. De la amplia respuesta que me dirigió, y que luego interrumpió a mitad, surgió el borrador de su trabajo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*.^{17 18}

¹³ *Ibíd.*, p. 45.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 64.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 122.

¹⁶ Benjamin, W. *Sobre el Lenguaje en General y Sobre el Lenguaje de los Hombres* Ed. Coyoacán. México, 1999. El cual es uno de los textos centrales en este trabajo

¹⁷ *Óp. Cit.*, p.48.

¹⁸ La relación Benjamin-Scholem cobrará una dimensión diferente, una vez que éste último, se va a Israel a principios de los años 20. La distancia física que los separa favorece, por momentos, una relación más intensa entre ellos, al mismo tiempo que da pauta para que las diferencias se intensifiquen. Por esas épocas, Benjamin se acerca al partido comunista, lo cual a Scholem, no solo le parece una especie de traición a la verdadera vocación de Benjamin, sino que además es una consecuencia directa de su

Quisiera resaltar la importancia del giro que Scholem ubica en Benjamin, giro que consiste en dejar de escribir buscando construir sistema, para escribir comentario, porque este giro implica una colocación distinta, una otra forma de leer y de escribir. En lugar de buscar certezas, Benjamin busca generar nuevas voces, nuevas perspectivas. Al interior del pensamiento judaico, por ejemplo, el comentario se piensa como un acto corporal que implica ocupar un lugar ajeno, una especie de mirada externa al interior del mismo. Se puede pensar que Benjamin, al igual que otros judíos de la Alemania de la época, como Freud o como Kafka, mantenían un lazo extranjero, tanto con Alemania como con el pensamiento judaico, al no asumirse propiamente ni como alemanes ni como judíos y sin embargo, al mismo tiempo, todos ellos han sido figuras representativas tanto del pensamiento alemán, como del pensamiento judaico. Este punto resulta sumamente polémico porque nos adentra en el tema de la asimilación judía, así como de la Emancipación que caracterizó para el pensamiento judaico el inicio del siglo XIX y que conllevó a una crisis, a una ruptura en las formas de transmisión de la tradición, puesto que “Las instituciones responsables de esta transmisión en la Europa cristiana (iglesias y universidades) no existían en el judaísmo diaspórico. La tradición se transmitía en el espacio privado de la casa de estudios y de oración, a través de la relación personal entre el maestro y el discípulo y sobre todo en la intimidad de la familia, a través de la relación personal entre el padre y el hijo”¹⁹ No es difícil conjeturar que efectivamente el ingreso a la modernidad

distanciamiento. “¿Fue únicamente una casualidad o había acaso algo más en el hecho de que sólo un año después de nuestra separación se produjese en Benjamin el giro que lo llevó, por vez primera, hacia la idea de la actualidad de un comunismo radical como una opción perfectamente legítima en la vida política?” (Scholem, *Historia de una Amistad*. p.130) Scholem tenía la esperanza de que Benjamin lo alcanzaría en Israel, pero por alguna razón Benjamin no aceptó dicha invitación. Y lo que en algún momento había sido una estrecha amistad, con frutos escriturísticos, comenzó a fracturarse. En una de las últimas cartas entre ellos, la diferencia de posturas y la tonalidad de los desacuerdos comienzan a intensificarse. Le dice Scholem a Benjamin: “Y no sin razón sostienes que tu carta todavía no configura una respuesta a lo que yo alegaba, es decir, no que tú luches, sino que luches bajo un disfraz, que expongas en tus escritos, en una medida siempre creciente, un viraje materialista que eres absolutamente incapaz de soportar, y ello, por cierto, merced precisamente a lo más auténtico y substancial que posees o que eres.” (Scholem, *Historia de una Amistad*. p. 66)

¹⁹ Mosès, S. *El Ángel de la Historia*. Frónesis. Cátedra. Madrid, 1997, P. 178.

occidental significó para muchos un distanciamiento con la tradición, incluso una negación de ésta. Sin embargo, es interesante ubicar que algunos otros como Kafka o como Benjamin fueron también portadores, transmisores de ciertas prácticas y formas judaicas de lectura y de escritura que modifican no sólo al lenguaje sino también a quien lo practica. La diferencia entre Scholem y Benjamin radica precisamente en la forma en cómo se ubican frente a esta experiencia, así como el lugar desde donde escriben. A pesar de que podamos conceder, siguiendo el testimonio de Scholem, que Benjamin se encontraba verdaderamente embebido en las ideas que le transmite, también es necesario señalar que Benjamin no se asimila ni al judaísmo, ni a ningún otro movimiento, escuela o corriente, sino que permanece siempre como un extranjero, aún frente a su propia tradición. Scholem, en cambio, no asumió la misma posición que Benjamin. Para Scholem, esto que llamamos lazo extranjero es “anarquismo”. Y sin embargo, reconoce que Benjamin respeta su judeidad e incluso basa su pensamiento y su escritura en ella.²⁰

Scholem, no solo introdujo a Benjamin en el pensamiento judaico, sino que también transmitió y fomentó la pasión por la tradición, cuestión que se trabajará un poco más adelante. Sólo que Benjamin no era Scholem y su pasión no era exclusiva del judaísmo, pero sí se puede encontrar en Benjamin una manera muy singular de relacionarse con y de transmitir su judeidad ²¹porque se mantiene en un lugar crítico frente a ella.

²⁰ “Benjamin era todo lo contrario de un cínico, cosa que se correspondía sin duda, con su fe mesiánica profundamente enraizada. Ciertamente, manifestaba frente a la sociedad burguesa una no pequeña dosis de cinismo, pero ni siquiera esto le resultaba fácil. Fuera de dicho ámbito hallábase por completo libre de tales rasgos. Cuando se trataba de asuntos esenciales en materia de religión, filosofía y literatura, ese cinismo desaparecía totalmente de su discurso. Su anarquismo no tenía nada que ver con el cinismo, y su noción de los órdenes espirituales, al menos en los años más estrechos a mí, le llevaba a excluir por entero una cosa semejante. Y no dejaba de sentir admiración, sin embargo, hacia las raras expresiones auténticas donde el cinismo aparecía enlazado a una espiritualidad seria y profunda.” Benjamin, según Scholem, era un “anarquista” mas no un “cínico” y por eso insiste Scholem en su cercanía con el judaísmo: “Dios era para él una realidad, y esto se manifiesta en sus escritos” Op. Cit. P. 135.

²¹ En 1930, Scholem sostenía que, en una época “ilustrada”, la genuina teología judía- opuesta a la parodia racionalista de nuestros días- estaba obligada a buscar refugio en el arte, en el marxismo o en el psicoanálisis.²¹ Wohlfarth, I.; *Hombres del Extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso Judeoalemán*. Ed. La Huella del Otro. Taurus. México, 1999. P. 35. Utilizaremos aquí las definiciones establecidas por Albert Memmi. Judaísmo como el conjunto de valores y de cultura judías, judeidad como la manera de

b) **La experiencia mística como acto del lenguaje.**

“La naturaleza misma es un libro y el libro está hecho por el hombre, es su análogo. Leer el libro hecho por el hombre es un acto en el que se ayuda a dar a luz. La lectura lejos de ser un acto de abstracción, es un acto de encarnación. Leer es un acto somático y corporal de atención al nacimiento que es testigo del sentido producido por todo lo que el peregrino encuentra a través de las páginas.”²²
-Iván Illich

A continuación, trabajaré, junto con otros autores, el problema, bastante antiguo, por cierto, de la relación entre oralidad y escritura que aquí vamos a plantear como una relación de trabajo entre ambos. Lo cual, nos lleva a pensar el lenguaje en su praxis²³. Una de las formas de esta praxis del lenguaje es la lectura. Chartier, en su texto sobre *El Orden de los Libros*²⁴, resalta que esta praxis, tal y como la practicamos hoy en día es, en realidad, el resultado de una serie de cambios históricos que a su vez afectan la forma de concebir eso que llamamos “subjetividad”. Para Chartier, la relación con el libro ha sido y es muy peculiar. Implica la instauración de una alteridad que funda la búsqueda interior, el despliegue de un gozo, una cierta forma corporal que reacciona de cierta manera frente al texto y al final, la interrupción de dicha lectura, es decir, un desprendimiento del libro. Leer en la actualidad, es básicamente un ejercicio del ojo, a diferencia del ejercicio de lectura colectiva, la cual implicaba otros muchos sentidos, pero fundamentalmente la voz. La lectura en voz alta fue desplazada por la lectura en silencio, a partir de diversos factores, como por ejemplo, la posibilidad de poseer un libro, o la transformación de la lectura en una habilidad no exclusiva de ciertos actores. Estos cambios en la práctica de la lectura, introdujeron toda una gama de

ser judía y judaicidad como conjunto de personas judías. Cfr. Memmi, A.; *El Hombre Dominado*. Ed. Educal, Madrid, 1971.

²² Illich, I. *En el Viñedo del Texto*. FCE. México, P. 164.

²³ Es interesante como Scholem describe a Benjamin, siempre haciendo énfasis en la relación de Benjamin con el lenguaje a un nivel oral. “De entre los seguidores de Wyeneken, el principal orador, era Walter Benjamin” y más adelante: “El primer rasgo que me llamo la atención de Benjamin fue una peculiaridad, que en efecto, habría de caracterizarle a lo largo de toda su vida, era que durante la conversación jamás permanecía tranquilamente sentado, sino que en seguida comenzaba a pasearse por la habitación... El tono de su voz era hermoso, melódico y penetrante. Producía una fuerte impresión, cuando leía en voz alta, con su reposada y bien articulada dicción.” Op cit. P. 24

²⁴ Roger Chartier, *El Orden de los Libros*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1994.

actores y situaciones diferentes en términos de la relación con el lenguaje, los libros y la lectura, pero también en términos subjetivos, ya que se puede pensar que la lectura en silencio inaugura un espacio psíquico distinto, en donde el sujeto que lee en silencio, se relaciona consigo mismo de otra manera, vía la imagen y la voz interna. Para Chartier estas nuevas formas de llevar a cabo la lectura, implican una retracción del cuerpo con los otros, lo cual inaugura una nueva forma de estar consigo mismo. Cuando Chartier dice que se da una retracción del cuerpo, quizá se refiera a que no se juega el cuerpo en relación con los otros. Esto es así porque estrictamente hablando no hay otros, aunque habría que agregar que sí se juega, de otra manera, el cuerpo en relación a uno mismo. Es decir, se trataría de un espacio psíquico y de una relación con el cuerpo muy íntima y en ese sentido inédita. De tal manera, que no es que se trate de una experiencia regida por el silencio absoluto, sino que se trata de una experiencia de interioridad también corpórea, pero mucho más regida por la voz interior que por la mirada. Esta problemática en torno a las distintas formas de realizar una lectura y sus consecuencias, la encontramos en el pensamiento judaico, ya que es una doctrina que privilegia el lugar del lenguaje y su relación con Dios, dejando de lado el lugar de las imágenes y enfatizando la relación carnal y auditiva con el texto. "Por otra parte hay que entender aquí con claridad que el factor visual de tal experiencia no posee sino una significación muy accesoria frente al factor auditivo, ya que la experiencia mística se legitima mucho más para el místico judío, en cuanto percepción sonora que en cuanto interpretación de visiones luminosas."²⁵ La relación del hombre con Dios en el pensamiento judaico se da en el nombre. El nombre como concentración de Dios que se encuentra en la Torá. La cábala²⁶ es la expresión de un movimiento espiritual que fundado en la interiorización del

²⁵ Gerschom Scholem, *La Cábala y su Simbolismo*, Siglo XXI, Madrid, 1976, P. 21.

²⁶ Cábala quiere decir recepción, tradición. Se suele entender hoy un día por Cábala una cantidad de cosas que quizá no correspondan con lo que originalmente es denominado bajo este término. Cábala es un movimiento de pensamiento judío que se establece como esoterismo desde fines del siglo XII en Provenza. Las fuentes de dicho movimiento son múltiples e incluyen la mística judía antigua, la poesía y la filosofía Al-Andalus, el legado del gnosticismo y el neoplatonismo. El texto más importante para la

significado de la Torá, profundiza en sus diversos niveles de significado siempre ocultos detrás de la apariencia de la literalidad. Borges, por ejemplo, en su texto *La Cábala*, al respecto dice lo siguiente: “Cuando pensamos en las palabras, pensamos históricamente que las palabras fueron en un principio sonido y que luego llegaron a ser letras. En cambio, en la cábala se supone que las letras son anteriores; que las letras fueron los instrumentos de Dios, no las palabras significadas por las letras. Es como si se pensara que la escritura, contra toda experiencia, fuese anterior a la dicción de las palabras. En tal caso, nada es casual en la Escritura: todo tiene que ser determinado. Se trata a la Escritura como si fuera escritura cifrada, criptográfica, y se inventan diversas leyes para leerla. Se puede tomar cada letra de la Escritura y ver que esa letra es inicial de otra palabra y leer esa otra palabra significada.”²⁷ Los cabalistas habían ya separado la Torá escrita de la Torá hablada y resaltaban el hecho de que la primera, necesitaba de la segunda, pues sólo así adviene cuerpo. “En el Midrash, se dice que la Torá preexistente habría sido escrita por Dios con fuego negro sobre fuego blanco, en el sentido de que el fuego blanco, que es la Torá escrita, en la cual todavía no son visibles las formas de las letras y que tales formas la recibe por la fuerza del fuego negro, que es la Torá oral.”²⁸ Más aún, estas dos dimensiones de la Torá son inseparables porque implican la totalidad de ésta, dada por la concentración del nombre de Dios, con el cual se teje la Torá escrita. Así como, la fuerza de la tradición de la Torá oral que incluye el ejercicio de los cabalistas, los comentarios, las interpretaciones y las experiencias de éstos. Es vía la Torá oral que el nombre de Dios, que se encuentra tejido en la Torá escrita, adquiere forma. En realidad, la Torá se reescribe cada vez que se lee en voz alta. De tal manera, que la tradición consiste en el acto que se realiza en donde

Cábala es el Zohar o el libro del esplendor, escrito en el Siglo XIII. Se entiende por Cábala al interior del pensamiento judaico como interpretación mística de la Biblia o como una tradición que indaga en los universos humanos y divinos tratando de acercarlos. Es importante señalar que el término tradición remite a tradere y que abarca tanto el significado de confiar, ceder, entregar, traicionar, transmitir y reflejar en una imagen. Todo esto, es lo que hace el comentador al interpretar el texto.

²⁷ Jorge Luis Borges, *Siete Noches*, Ed. FCE Tierra Firme, México, 1980, P. 130.

²⁸ Op. cit., P.42.

encontramos la condensación del nombre de Dios. Por eso, para algunos, la Torá es el nombre de Dios en sí misma y no una mera herramienta para acceder a éste. “En el pensamiento de los cabalistas, ambas nociones han desempeñado desde el principio un papel importante y fueron asociadas a la simbología mística de las sefirot. En este proceso se consideró particularmente a la divinidad, tal como se manifiesta sobre todo en la sefirá Tif éret, mientras que la Torá oral fue considerada como un símbolo de la esfera receptiva, que al mismo tiempo es la de la Shejiná y la de la comunidad de Israel. Estas dos sefirot, hacen perceptible en su unión activa la acción de Dios, de la misma manera que la totalidad de la revelación de la Torá sólo se produce en esta unidad de las formas oral y escrita.”²⁹ La Torá, entonces es concebida como un organismo. Esto quiere decir que está viva, dado que tiene una infinidad de sentidos, y lo está, en la medida en que es hablada y articulada fonéticamente. El místico “transforma el texto sagrado, y el momento decisivo de esa metamorfosis consiste precisamente en que la dura letra, la en cierto modo inequívoca y univalente letra, de la revelación es provista de infinitos sentidos.”³⁰ Entonces, según Scholem, como todo organismo, la Torá se compone de carne, alma y espíritu y tiene distintos miembros, unos más indispensables que otros. Sin embargo, cada uno de ellos tiene su particular importancia, porque todos constituyen una totalidad. Las sefirot son las emanaciones divinas en las cuales se despliegan las fuerzas creadoras de Dios que, para algunos, no son concebidas como algo distinto de Dios, sino como la revelación de la raíz de la cual nada se puede predicar. Los cabalistas llaman a esta raíz En-sof, lo infinito. Para estos cabalistas, la raíz y las emanaciones divinas son una y la misma. Estas emanaciones de la energía divina, constituyen un proceso de despliegue del lenguaje divino. Así pues, el mundo de la divinidad es un mundo lingüístico que cobra vida cada vez que al intérprete se le revelan los infinitos sentidos en el acto mismo de leer.

²⁹Ibíd., P.52.

³⁰Ibíd., P.12.

Según Scholem, la mística judía trata de interpretar el sentido del judaísmo rabínico. El místico se vincula con la tradición, pero preservando su muy particular forma de leer y de experimentar la Torá. “Lo que importa es que el místico reencuentra su experiencia en el texto sagrado.”³¹ Esta manera de concebir la mística, en realidad está inmersa en la discusión que señalaba hace un momento, en relación con la primera sefirá o En-sof. Es decir, para algunos cabalistas, el acto del pensamiento de Dios es el origen de todo y este pensar, precede a su voluntad, la cual posteriormente creará todas las cosas. Mientras que para otros, es la voluntad la que ocupa un primer lugar, es decir que precede al pensamiento. De esta manera, Scholem traza una relación con el neoplatonismo de Plotino.

La vinculación de una suprema unidad concebida como trascendente e impersonal, con la representación bíblica de Dios se alcanza mediante la comprensión dinámica de la unidad de Dios. Esa vinculación se expresa en la idea de que la divinidad se representará como el absoluto vivo, cuya vida escondida se entenderá como un movimiento del infinito hacia sí mismo y hacia fuera de sí. Mediante esa determinación, sin embargo, el concepto de Dios creador existente en la doctrina cabalística de las sefirot entra en íntima relación con aquella definición neoplatónica del proceso del mundo, según la cual todo proviene de lo Uno y vuelve a lo Uno.^{32 33}

³¹ *Ibíd.*, P.16.

³² Gershom Scholem, *La Confrontación del Dios Bíblico y el Dios de Plotino en la Antigua Cábala. En Conceptos Básicos del Judaísmo*. P. 45

³³ Cabe señalar que cada sefirá se relacionará con un determinado órgano o extremidad.

II. Cuerpo y Lenguaje en la Experiencia Mística según Walter Benjamin

Encontramos en el pensamiento de Benjamin una forma muy singular de pensar la relación entre oralidad y escritura, como una suerte de configuraciones de trabajo, las cuales aluden a una constante elaboración y a una continúa búsqueda.

Como ya se ha señalado, Scholem en este punto, considera que es gracias al intenso lazo de amistad y de intercambio de ideas que mantuvieron durante años, que Benjamin pudo acceder a ciertas partes esenciales del pensamiento judaico, las cuales fueron trabajadas y desarrolladas extensamente en algunos de sus textos. De tal manera, que el intercambio entre ellos se puede apreciar claramente en la misma escritura. Aunque cabe aclarar que el pensamiento judaico le sirve específicamente a Benjamin para pensar también algunos temas importantes en el terreno del arte y de la política. Por ejemplo, al reintroducir a la teología³⁴, pero como fuente de efectividad explicativa del materialismo histórico. Y es gracias a este movimiento, que Benjamin puede darle un lugar al azar, en tanto fundamento contingente de la necesidad. En este caso teología para Benjamin es “un uso del discurso racional que es capaz de reconocer a lo otro como sujeto; de no vaciarlo y empobrecerlo, reduciéndolo a mero objeto.”³⁵ Y esto es ya un claro efecto a nivel político porque implica establecer la posibilidad de otro tipo de relación al otorgarle un lugar. Otro de los efectos políticos del planteamiento místico del lenguaje consiste en la crítica a la noción de progreso, sobre todo al interior del materialismo histórico, lo cual apunta a la posibilidad de plantear otro tiempo en este mismo tiempo. En todo caso, el pensamiento judaico permite a Benjamin, ampliar la forma de pensar el lenguaje, más

³⁴ En una de las tesis de historia donde describe al famoso turco que juega ajedrez y que gracias a un complicado mecanismo hecho de espejos y recovecos, le permite a un enano esconderse debajo de la mesa. En realidad es él quien mueve los hilos del turco, así como la teología, esa deforme y non grata figura, la cual mueve los hilos del materialismo histórico.

³⁵ Echeverría, B. (comp.); *La Mirada del Ángel. En torno a las Tesis de Historia de Benjamin*. Ed. UNAM., Era, México, 2005, P. 30.

allá de una mera herramienta de comunicación, lo cual además tiene una serie de consecuencias en los terrenos propios del arte y de la política porque en Benjamin el lenguaje no se cosifica y no cosifica.

Este texto se concentrará en la singularidad benjaminiana, al pensar la experiencia mística y el lenguaje, a partir de ciertos elementos del pensamiento judaico, con el fin de trazar algunas afinidades con la experiencia en psicoanálisis. Ésta también se puede ubicar a partir de algunos elementos judaicos como una experiencia mística en y del lenguaje. Ya que la apuesta es algo arriesgada, se busca procurar cierto cuidado al plantear dichas afinidades, respetando las diferencias propias de los campos aludidos.

Algunos pensadores se han planteado ya, el problema de la deuda que el psicoanálisis tiene con el pensamiento judaico por el solo hecho de que Freud era de origen judío.³⁶ Sin embargo, él mismo, nunca quiso que dicha práctica quedara encerrada, capturada o reducida ni al judaísmo, ni a ninguna otra religión o disciplina. Freud es enfático en cuanto al carácter científico de la disciplina que intenta mantener viva. Sin embargo, algunos autores, argumentan (es el caso de Betty Fuks) que existen otras formas de pensar la herencia judaica. Esto es, como judeidad³⁷. Judeidad que también encontramos en Freud, incluso en la forma de leer a sus pacientes y de comentar sus propios textos.

Se trata en todo caso, de desarrollar esta propuesta de Fuks en tanto que marca su distancia con el judaísmo, pero se centra en una cierta manera de pensarse en el lenguaje que Benjamin llama mística.

³⁶ Al respecto algunas referencias importantes serían el texto de Bernstein, *Freud y el Legado de Moisés*, S. XXI. Fuks, *Freud y la Judeidad*, S. XXI. Didier- Weill, *Freud: Relación con el Judaísmo y el Cristianismo*, Paidós. Balmes, *El Nombre, La Ley, La Voz*, Paidós. Rabinovitch, S. *Escrituras del Asesinato: Freud y Moisés (Escrituras del Padre 3)* Paidós. Lemerer, Brigitte. *Los Dos Moisés de Freud*. Paidós. Y en otra línea de pensamiento: Yerushalmi Yosef Hayim *El Moisés de Freud; Judaísmo Terminable e Interminable*, Traducción Horacio Pons, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, primera impresión en inglés 1991. Derrida Jacques *Mal de archivo; Una impresión Freudiana*, Traducción de Paco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 1997.

³⁷ Aludimos aquí a las definiciones planteadas por Memmi, citadas anteriormente.

Benjamin no piensa la mística como una experiencia de algo completamente *otro* en el sentido trascendental del término *otro*, sino como una experiencia que, al igual que en la tradición judaica tiene lugar en un “aquí y en un ahora” configurada al interior del lenguaje, cuya figura es un acto de lectura en voz alta de una escritura o inscripción sagrada, acción que se gesta en y desde el cuerpo resonante para llegar a la verdad en tanto revelación transformadora y que constituye la posibilidad de un *otro* tiempo histórico, inmanente. Benjamin, destaca el lugar del lenguaje en la mística como una experiencia corporal, en y de este mundo.^{38 39}

La experiencia en psicoanálisis es mística, es transformadora y también tiene ciertas raíces en el pensamiento judaico porque se piensa, sobre todo después de la lectura que Lacan hace de Freud como una experiencia al interior del lenguaje, que propone un tiempo distinto y que se vive en y desde el cuerpo, como lugar de resonancia.⁴⁰ Porque la experiencia en el diván remite a una renovación, a una comunión con las palabras que generalmente se usan en el sentido más pragmático o instrumental como diría Benjamin, pero que no se habitan, ni se contemplan y que en el diván cobran otra dimensión. Se trata de una dimensión más cercana a lo que Benjamin llama el nombre y que tiene sus claros nexos con el pensamiento judaico. Para Benjamin se trata de un lenguaje que en sus inicios fue mimético, que se creó a partir de las similitudes con la naturaleza, en gestos, en formas de movimiento y que luego en el ámbito de la escritura y del lenguaje hablado, surgió en términos de resonancia, más no como copia, sino en el acto mismo de pertenecer a lo otro y también estar vertido hacia el otro. Es el caso de la onomatopeya. Es

³⁸ Cfr. *La Tarea del Traductor*, De Man, Paul. Acta Poética 9-10, U.N.A.M., 1989.

³⁹ Veremos también, más adelante cómo la experiencia en psicoanálisis está fincada en el cuerpo resonante.

⁴⁰ Por ejemplo en un texto de Scholem llamado El Sentido de la Torá, aparece la idea de que la Torá es un organismo. Esta es una cita que Scholem extrae del Zohar: “Aquel que se ocupa en el estudio de la Torá mantiene el mundo en movimiento y da a cada elemento la posibilidad de realizar su función. Porque no hay miembro en el cuerpo humano que no tenga su correspondiente en el mundo concebido en su totalidad. Así como el cuerpo humano está compuesto de miembros y articulaciones de diferente rango que accionan y reaccionan recíprocamente y forman un organismo, lo mismo ocurre en el mundo: todas las criaturas están ordenadas a manera de miembros que se encuentran en mutua relación jerárquica; y si están bien ordenadas (o si se encuentran en un acuerdo armonioso) forman un organismo propiamente dicho. Y todo está ordenado según el prototipo de la Torá, pues la Torá se compone en su totalidad de miembros y articulaciones que se encuentran en relación jerárquica precisa y cuando están correctamente ordenados forman un solo organismo”. (Scholem, G. *La Cábala y su Simbolismo*. P. 52.)

decir, para Benjamin la lengua es “el estadio supremo del comportamiento mimético y el más perfecto archivo de semejanzas inmateriales”⁴¹. El retorno que Benjamin propone es corporal, se trata de un acto corporal de carácter lingüístico. A diferencia de Scholem y Rosenzweig, Benjamin estaría proponiendo un retorno al lenguaje sin que esto signifique una posición nostálgica en el sentido de vivir en la añoranza del pasado, porque en realidad lo Adánico no se ha perdido del todo. A este proceso Benjamin lo llama *mesiánico*. Y si bien es cierto que en *Sobre el Lenguaje en General y Sobre el Lenguaje de los Hombres*, se puede encontrar una visión pesimista de la humanidad en donde lo que prevalece es una degradación del lenguaje, también es cierto que en *El Traductor* y en *Las Tesis de Historia*, se puede ubicar una solución esperanzadora frente a esta degradación, con la introducción del mesianismo y que con las imágenes dialécticas y el tiempo actual permiten fracturar el tiempo cronológico y aplastante de la historia.

De tal manera, que existen una serie de puntos en común en la forma en que Scholem, Benjamin, Rosenzweig y Freud están pensando el tiempo, el lenguaje y la Redención, puesto que al final los cuatro, rompen con una forma cronológica de pensar el tiempo en la historia y le apuestan a una posibilidad de una inusitada temporalidad de creación actual.

a) La Comunicación en la Mística según Walter Benjamin

En las *Afinidades Electivas*, por ejemplo, Benjamin hace alusión a la experiencia filosófica como mística en tanto que contemplación del nombre: “...el contenido de la cosa no es derivable de la inspección de su consistencia ni de la exploración de su determinación, ni siquiera de la intuición del contenido. Sino solo comprensible en la experiencia filosófica de su acuñación divina, evidente sólo a la contemplación dichosa del nombre divino.”⁴² La mística en Benjamin es entonces, contemplación del nombre, más allá de la lengua. Benjamin se remite al Génesis, pero lo lee de una manera muy peculiar, ya que enfatiza la función del lenguaje y distingue tres

⁴¹ Benjamin, *Sobre la Facultad Mimética. Ensayos Escogidos*. Ed. Coyoacán, México, 1999, P. 162.

⁴² Benjamin, W., *Dos Ensayos sobre Goethe*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1996, P. 17.

momentos. El primero, el lenguaje divino donde se trataba del verbo creador, las cosas son el acto de hablar y no existe distancia alguna, se trata del momento de la realización absoluta: "En Dios el nombre es creador porque es verbo, y el verbo de Dios es conocedor porque es nombre. La relación absoluta del nombre con el conocimiento subsiste sólo en Dios, sólo en él. El nombre, por ser íntimamente idéntico al verbo creador, es el puro medio del conocimiento. Es decir, que Dios ha hecho las cosas cognoscibles en sus nombres, pero el hombre las nombra a medida del conocimiento."⁴³El segundo, donde Adán (padre de los hombres y de la filosofía) nombra a los animales. Para Benjamin el acto de nominación es fundamental porque mantiene una relación diferente con el lenguaje, porque no atañe al significado de las palabras, sino al significante, porque no busca generar sentido, sino que apela al acto mismo de nominación como acto inaugural y creador: "En efecto el denominar adánico está tan lejos de ser juego y arbitrio que en él se confirma el estado paradisiaco como aquel que aún no tenía que luchar con el significado comunicativo de las palabras."⁴⁴Por lo tanto, existe una distancia muy grande entre el verbo divino y el acto de nominación humana, al mismo tiempo que el acto de nominación humana es lo más cercano a lo divino: "Toda lengua humana es sólo reflejo del verbo en el nombre. El nombre se acerca tan poco al verbo como el conocimiento a la creación. La infinitud de toda la lengua humana es siempre de orden limitado y analítico en comparación con la infinitud absoluta, ilimitada del verbo divino."⁴⁵ Porque nombrar es participar de lo divino: "La más profunda imagen de esta palabra divina, es el punto en el cual, la lengua humana realiza la más íntima participación con la infinitud divina del simple verbo, el punto en el cual, no es palabra finita y en el cual no puede producirse conocimiento: en el nombre humano."⁴⁶El nombre es el límite de lo finito y el comienzo de lo infinito, transcurre en el borde de lo humano y lo divino. Mientras que el tercer momento, es el de la degradación del lenguaje en general porque la

⁴³ Benjamin, W., *Sobre el Lenguaje en General y sobre el Lenguaje de los Hombres*. Ed. Coyoacán. México, 1999, P. 150.

⁴⁴ Benjamin, W., *El Origen del Trauerspiel Alemán*, Taurus, Madrid, 1990, P. 233.

⁴⁵ *Ibíd.* P. 151.

⁴⁶ *Ibíd.* p. 151.

noción de comunicación, de significación y de sentido domina el panorama lingüístico, y entonces el acto de habla en términos fundacionales, es decir espirituales, tiende a su desaparición. La experiencia mística consiste en ese movimiento inverso, donde se busca, como antídoto contra la noción comunicativa del lenguaje, en el sentido instrumental y burgués, en el acto de nombrar el retorno de esa dimensión del lenguaje; un retorno a los orígenes como realización de este aspecto del nombre que permite apertura de lo nuevo. O en palabras de Stéphane Mosès: “Nombres y estrellas como metáforas del origen, se abren hacia la presencia siempre anterior a nosotros mismos, de una presencia inmemorial, y hacia la aparición incesante de lo nuevo.”⁴⁷ Nombrar es entrar en comunidad con el verbo divino y es renovador porque se recupera algo de lo perdido, pero esto sólo es posible si los hombres permiten que las cosas hablen, porque las cosas en sí no tienen palabras, sino que las palabras mantienen una relación muy íntima con el verbo de Dios, cuyo acceso a los hombres sólo es posible en el acto de nominación. Por otro lado, no sólo se trata del acto de escucha de los hombres, sino también de la forma en cómo las cosas se comunican con los hombres. Dice Mosès al respecto: “En este sentido conocer el original significa recuperar una escucha primera, escuchar de nuevo, superando la insipidez que le infligen la repetición y la costumbre, el significado original del lenguaje”⁴⁸ y aquí Mosès agrega una nota al pie de página que se encuentra en consonancia con lo que se viene exponiendo. Se remite a Freud y lo cita: “Le pido que recuerde sus propias expresiones”, dice Freud a Dora y añade en una nota: “Presto atención a estas palabras porque me dejan perplejo”. (S. Freud, *Análisis Fragmentario de una histeria (caso Dora)* en *Obras Completas*. Vol. I, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981)⁴⁹.

⁴⁷ Mosès, s., *El Ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Ed. Frónesis, Ed. Cátedra, Madrid, 1997, P.95.

⁴⁸ *Ibíd.* p. 91.

⁴⁹ *Ibíd.* p. 91.

En Benjamin, así como en el pensamiento judaico y en el psicoanálisis, no existe la inscripción como un acto que anteceda a la lectura, sino que en el mismo acto de leer, se actualiza la inscripción.

En Freud, ya desde *El Proyecto de Psicología para Neurólogos* se trata de los trayectos que Q (energía que viene del exterior) y Qe (energía interna), inauguran en la medida en que las neuronas se conectan unas con otras y producen huellas mnémicas. Freud considera que hay dos tipos de neuronas, unas que retienen la información y otras que simplemente la dejan pasar. De tal forma, que como dice Derrida, la memoria no es simplemente una propiedad de la psique, sino que es la esencia misma de ésta⁵⁰. El acto de hablar implica, para Freud, una forma de vinculación con este material, dado que además las huellas mnémicas tienen carácter tanto de imagen como de sonido.⁵¹ Al hablar, entonces se reescriben, se transforman y a veces se repiten estas huellas, que no siempre están presentes en la conciencia, pero que sin embargo se activan cuando los sonidos o las imágenes acústicas las convocan. En Benjamin, si bien no encontramos el término inscripción, también se trata de un movimiento semejante, dado que no apela a la búsqueda de sentido, sino que convoca a generar movimiento, no se trata de leer lo escrito y encontrar un sentido unívoco, sino de leer en lo escrito el movimiento que va del verbo divino a la palabra humana y que guarda como posibilidad la resonancia divina.

Se trata de un planteamiento en donde se disuelven las formas clásicas de pensar la relación entre causa y efecto, entre original y copia, entre inscripción y lectura y entre lo sensible y lo inteligible, que no es lineal, en tanto que no antecede lo uno a lo otro, sino que, estas dualidades se disuelven al intercambiar papeles en el acto de habla, trabajado como un acto de

⁵⁰ Derrida, J., *Mal De Archivo*, Ed. Trotta, Madrid, 1995.

⁵¹ En *El Libro de los Pasajes*, Benjamin dice lo siguiente: “No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: Imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen, en discontinuidad.-Sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se encuentra es el lenguaje. Despertar. P. 464. Si bien, las imágenes dialécticas tienen sus propias características, se asemejan a estas huellas mnémicas que tienen la peculiaridad de estar hechas de lenguaje y proyectar imágenes.

traducción. Por eso, en el pensamiento judaico, la lectura es una práctica que al realizarse en voz alta y con otros, trabaja⁵² el texto que se lee como tonos, posturas o poses, introduciendo ciertas fuerzas históricas y subjetivas en la interpretación del contexto, así como juegos del lenguaje. Para Benjamin la anamnesis es de naturaleza acústica y no visual. "...no se trata de una actualización intuitiva de imágenes; en la contemplación filosófica, la idea se desprende de lo más íntimo de la realidad en cuanto palabra que reclama nuevamente su derecho denominativo."⁵³

Es esta forma de pensar la lectura, es decir, como trabajo mediado y no como inmediatez del sentido, (ya que no se trata de privilegiar el significado inmediato, sino que se trata de darle lugar al acto mismo en el cuerpo, lo cual permite abrir otro tiempo)⁵⁴, la que le permite a Benjamin colocar al filósofo más como un artista y como un interprete que como un investigador, porque el método del investigador consiste en diseccionar la realidad del acto de lectura y discernir los conceptos de los fenómenos, mientras que el artista, utiliza el método de la exposición. Es decir, el primero busca los fragmentos, el último trabaja con unidades. Si bien, el filósofo disecciona y trabaja con conceptos que le permiten rodear y contemplar los problemas a los que se enfrenta, esto lo hace a modo de caminos o de escaleras que lo conducen a la idea como iluminación.

⁵² En la experiencia en psicoanálisis sucede algo similar, ya que la experiencia se lleva a cabo sólo en la medida en que hay un acto de habla dirigido a un analista, lo cual permite que se escriba en ese momento la historia, así como que se configure el lugar del que habla y el lugar a quien se dirige lo que se dice.

⁵³ Benjamin, W., *El Origen del Trauerspiel Alemán*, Taurus, Madrid, 1990, P. 233.

⁵⁴ Foucault en el *Orden del Discurso* habla de la mediación de la siguiente manera: "Así una primera complicidad con el mundo fundamentaría para nosotros la posibilidad de hablar de él, en él, de designarlo y nombrarlo, juzgarlo y finalmente conocerlo en la forma de la verdad. Si hay discurso, ¿qué puede ser entonces, en su legitimidad, sino una discreta lectura? Las cosas murmuran ya un sentido que nuestro lenguaje no tiene más que hacer brotar; y este lenguaje, desde su más rudimentario proyecto, nos hablaba ya de un ser del que él es como la nevadura.

El tema de la mediación universal es todavía, creo, una forma de elidir la realidad del discurso. Y esto a pesar de la apariencia. Pues parece, a primera vista, que al encontrar nuevamente por todas partes el movimiento de un logos que eleva las singularidades hasta el concepto y que permite a la conciencia inmediata desplegar finalmente toda la racionalidad del mundo, es el discurso mismo lo que se coloca en el centro de tal especulación. Pero este logos que eleva las singularidades hasta el concepto y que permite a la conciencia inmediata desplegar finalmente toda la racionalidad del mundo, es el discurso mismo lo que se coloca en el centro de la especulación...y cuando todo puede finalmente tomar la forma de discurso, cuando todo puede decirse y cuando se puede decir el discurso a propósito de todo, es porque todas las cosas, habiendo manifestado e intercambiado sus sentidos, pueden volverse a la interioridad silenciosa de la conciencia de sí. Foucault, M., *El Orden del Discurso*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 1970, P. 31.

“El concepto de estilo filosófico se encuentra libre de paradojas. Sus postulados son: el arte de seccionar en contraposición con la cadena de la deducción; la tenacidad del trabajo en contraposición con el universalismo superficial; la plenitud de la concisa positividad en contraposición con la polémica refutadora.”⁵⁵

Para Benjamin el lenguaje en sí mismo es místico porque comunica, en tanto que es mimesis. Mitteilung es el término que Benjamin utiliza en alemán y que significa comunicar, compartir. Compartir se puede pensar con Platón como coparticipación. En este sentido, cabe mencionar el trabajo de Benjamin en *El Origen del Trauerspiel Alemán*, en donde trabaja la verdad y la belleza en Platón en función de la idea. Al respecto dice lo siguiente; “La verdad-el reino de las ideas-se desarrolla ahí como contenido esencial de la belleza. Platón declara bella a la verdad.”⁵⁶ La participación de la que habla Platón, según Benjamin en una lectura inédita, es una participación de los fenómenos en los conceptos, lo cual les permite a su vez, participar del ser de las ideas. En donde la idea no es el concepto y tampoco es lo general mediocre, pero sí es lo general en cuanto a exposición. La verdad es unidad y está desprovista de toda intencionalidad. “La verdad es un ser desprovisto de intención que se forma a partir de las ideas...es la muerte de la intención.”⁵⁷De tal manera, que como bien lo muestra la palabra Mitteilung que tiene el prefijo mit-entre, se trata justamente de un espaciamento⁵⁸ *entre*⁵⁹ y no de concebir la comunicación como mera copia, sino de pensarla entre, como relación que no se puede dividir en sus partes y que trasciende a cada una de ellas porque es unidad. Mística para él es entonces este tipo de comunicación entre. Es decir, una acción que comparte lo espiritual y

⁵⁵ Benjamin, *Op. Cit.*, P. 228.

⁵⁶ *Ibíd.* P. 226.

⁵⁷ *Ibíd...* p. 231.

⁵⁸ Es decir, como apertura y no tanto como intercambio entre dos entidades ya acabadas, sino como un espacio que se genera como grieta, como puerta, como apertura.

⁵⁹ Aquí también cabe hacer el paralelismo con el psicoanálisis en tanto experiencia, ya que se puede pensar de otra manera que no sea como una relación intersubjetiva, es decir entre dos subjetividades o dos sujetos en tanto unidades cerradas, sino como una experiencia en donde los personajes portadores del decir, son más bien hablados por lo que dicen, más que unidades que hablan e intercambian ideas porque aunque así aparece a primera vista, se trata de otra cosa, se trata de abrir y no de intercambiar.

lo lingüístico en el cuerpo⁶⁰, es decir la esencia espiritual de las cosas y lo espiritual no se puede pensar si no es en el seno del lenguaje como una experiencia de coparticipación, porque en el comunicar se juegan el ser espiritual y el ser lingüístico. Comunicar es inscribir la escritura del nombre y leerla al mismo tiempo. En términos platónicos, según Benjamin, se trataría de una revelación de la verdad, es decir de exposición de la idea: “La idea es, en efecto, un momento lingüístico, siendo ciertamente en la esencia de la palabra, cada vez aquel momento en el cual está el símbolo.”⁶¹ Entonces, comunicar para Benjamin es el momento de autoentendimiento de la idea, a pesar de que también es obstáculo de realización absoluta de la misma, porque lo que se comunica en la revelación siempre queda abierto, porque el nombre es “la lengua de la lengua”, pero también es el límite de la lengua finita. Y, si bien es cierto que cuando dice que la “distinción entre el ser espiritual y el ser lingüístico, en el cual el primero comunica, es la distinción primordial en una investigación de teoría lingüística”,⁶² también es importante considerar que lo espiritual y lo lingüístico se entretajan, desde el principio y todo el tiempo, ya que “la esencia lingüística de las cosas es su (L)lengua”⁶³ porque la esencia habla en el nombre, es el nombre.⁶⁴ Es decir, lo espiritual y lo lingüístico son los hilos de un fino tejido y coparticipan, a tal grado, que en determinado momento son uno en el nombre, porque finalmente lo que se comunica es lo espiritual, sin que esto quiera decir que hay algo que de antemano tiene como objetivo comunicarse o ser comunicado, sino que el acto mismo de nombrar es en sí espiritual.⁶⁵

⁶⁰ Yerushalmi en Reflexiones sobre el Olvido. WWW.cholonautas.edu.pe. P. 4 hace alusión a cómo el feto conoce la Tora entera y puede ver el mundo, pero justo antes de nacer un ángel toca su pequeña boca (una leyenda posterior dice que lo besa) y así produce el olvido. Esta narración aparece en el Talmud (Tratado Niddah, 30b) De la narración cabe resaltar la relación entre el olvido y el cuerpo, puesto que el ángel realiza un gesto, tocando el cuerpo y así produce el olvido.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 232.

⁶² Walter, B., *Sobre el Lenguaje en General y sobre el Lenguaje de los Hombres. En Ensayos Escogidos*. Ediciones Coyoacán, México, 1999, P. 141.

⁶³ *Ibíd.*, p. 143.

⁶⁴ Derrida quien trabaja esta idea de la extranjería de la lengua, se centra sin embargo, en la importancia del nombre, el nombre como horizonte en términos de conquista de un territorio. A diferencia de Benjamin que considera todas y cada una de las palabras como potenciales nombres.

⁶⁵ Lacan, al tener una lectura estructuralista de Freud, apunta justamente al carácter lingüístico de la estructura del inconsciente. De esta manera forja lo que él llama el Otro con mayúscula que en algún momento define como el tesoro de los significantes y que lejos de ser usado a modo de herramienta,

Se trata de una entrañable relación en tensión entre oralidad y escritura, gracias a la semejanza inmaterial de los elementos que la componen: "En resumen, la semejanza inmaterial fundamenta las tensiones no sólo entre lo dicho y lo entendido, sino también entre lo escrito y lo entendido y también entre lo dicho y lo escrito."⁶⁶

Por otro lado, de principio a fin, lo espiritual y lo lingüístico son cómplices de la falla que los atraviesa, que es una, porque no se trata de dos tiempos distintos y sucesivos, sino de un mismo tiempo que se abre.

Los hombres escuchamos, leemos el lenguaje de las cosas que es mudo y hacemos de eso la aventura del cuerpo con el cuerpo del mundo. Es decir, actuando desde el cuerpo físico y sus vínculos porque se aparecen como actos de inscripción del nombre realizando la esencia espiritual de la comunicación, la apertura del entre, como mística en términos lingüísticos, corporales e inmanentes.

En su significado místico, el lenguaje lejos de "representar" el mundo exterior, transmite su ser espiritual en sí mismo porque la forma, en sentido ortodoxo, no posee contenidos, sino que ésta es el contenido. Es decir, es realización misma, ya que el acto de leer en voz alta implica la realización del cuerpo como caja de resonancia que vibra, resuena, se agita y transmite: "La lengua alemana, por ejemplo, no es precisamente la expresión para todo aquello que nosotros podemos o suponemos poder expresar a través de ella, sino que es la expresión inmediata de lo que en ella se comunica."⁶⁷ Se trata de la percepción en el sentido armónico del acto del habla. Lo que comunica es su ser espiritual que en psicoanálisis podría llamarse singularidad en tanto que inscripción de una escritura inconsciente en el acto mismo. En el psicoanálisis, a partir de la

usando el término de Benjamin, el Otro posibilita la existencia del sujeto (sujeto del inconsciente) el cual es efecto de la estructura misma. Así, el Otro tiene una vida propia y se puede apreciar en los actos del lenguaje, de los cuales el sujeto es efecto.

⁶⁶ Benjamin, *Sobre la Facultad Mimética en Ensayos Escogidos*. Ediciones Coyoacán, México, 1999, P. 166.

⁶⁷ Benjamin, W, *Sobre el Lenguaje en General y Sobre el Lenguaje de los hombres*, Ediciones Coyoacán, México, 1999, p. 140.

lectura que hace Lacan⁶⁸ y que permite pensar la experiencia como una experiencia en y del lenguaje, también se trata de un acto de lecto escritura corporal que apunta a que el acto sea ya en sí una transformación y que de paso a otro tiempo que Lacan llama lógico, a diferencia del tiempo cronológico. En un texto llamado *El Tiempo Lógico y el Aserto de Incertidumbre Anticipada. Un Nuevo Sofisma*⁶⁹, Lacan utiliza un pequeño sofisma de tres presos a quienes se les otorgara la libertad, siempre y cuando logren decir qué color de disco portan en la espalda. Hay 3 discos blancos y dos negros y para salir, es necesario no sólo decir qué color de disco tienen, sino también explicar cuál fue el razonamiento que los llevó a decir blanco o negro. Así pues, Lacan muestra tres momentos cruciales en el razonamiento de estos presos que llama: el instante de la mirada, el tiempo para comprender y el momento de concluir. Tres tiempos que no son cronológicos sino lógicos. El primero de ellos, consiste en la mirada, una mirada al acecho de una respuesta sobre de sí, vía el otro (el otro en tanto prójimo). El segundo, es un tiempo de comprensión, que dado que ninguno de los tres salió primero, indica algo acerca de sí. Es el tiempo de la reflexión. El último, consiste en un momento llevado por la prisa ante la certeza de un saber, que si bien incluye a los dos tiempos anteriores, también necesariamente se basa en un elemento nuevo del orden de la certeza. De los tres tiempos, el segundo puede ser cronológicamente hablando muy largo, mientras que el primero y el tercero consisten en un abrir y cerrar de ojos. El último, implica prisa generada a partir de la certeza del saber inconsciente. El tiempo lógico es el tiempo de la experiencia del psicoanálisis, que para Lacan necesariamente apunta a un final, un final que implica una transformación y un saber muy peculiar sobre de sí, que no se reduce al conocimiento o a poseer información. Sino que, vislumbra una colocación singular al interior del lenguaje, en tanto inscripción en el cuerpo.

⁶⁸ Cabe señalar que la enseñanza de Lacan comprende más de 24 seminarios, es decir 24 años. Dadas las condiciones de tiempo y espacio, nos centramos en solamente los primeros años de su enseñanza.

Digamos los primeros 7 seminarios, los cuales se enfocan en el registro del simbólico. En estos años Lacan plantea un retorno a Freud, desde una lectura estructuralista, la cual otorga un lugar primordial al lenguaje y a la palabra.

⁶⁹ Lacan, J, *Escritos I*. Siglo XXI Editores, México, 1971.

Para Benjamin esto sería expresión de la experiencia o acto de comunicación y la expresión es siempre expresión de espaciamiento en el tiempo. A Benjamin no le interesa la noción instrumental del lenguaje, ya que no representa la cosa, sino que se constituye como un momento de expresión absoluta de sí misma. De esta manera, las definiciones del lenguaje son puestas en cuestionamiento, resignifican las nociones de comunicación y de expresión. En Benjamin, se trataría de advenir el médium, es decir la mediación, que permita la expresión absoluta. En Lacan, sería muy similar la manera de pensarlo, en tanto que no se es dueño del lenguaje, sino que se es más bien herramienta del lenguaje. Es decir, éste (el lenguaje) se sirve del sujeto en tanto hablante, para continuar su trayectoria. El sujeto para Lacan, existe en la medida que es un sujeto hablante y entonces es efecto del acto del habla, lo cual sería una manera muy atenta de seguir las propuestas que hace Benjamin en *Sobre el Programa de una Filosofía Futura*. Específicamente, cuando crítica la noción de yo de la que se sirve Kant para plantear la experiencia: "No puede ponerse en duda que en el concepto kantiano de conocimiento, un Yo corpóreo e individual que recibe las impresiones mediante los sentidos y que, en base a ellas forma sus representaciones, tiene el papel preponderante, aunque sea sublimadamente. Pero esta concepción es mitología, y en la que respecta a su contenido de verdad, no es más valiosa que toda otra mitología del conocimiento. Sabemos de la existencia de pueblos primitivos en la llamada etapa preanimística que se identifican con animales y planteas sagradas y se adjudicaban sus nombres. Sabemos de la existencia de los locos⁷⁰ que también se identifican con los objetos de sus percepciones, dejando éstos de ser entes objetuales y estar a ellos enfrentados."⁷¹ Lacan, en cambio, está pensando en un sujeto muy distinto al sujeto función de síntesis Kantiano. De ahí el valor que le otorga al significante a

⁷⁰ El presidente Schreber fue internado en un hospital psiquiátrico y escribió sus Memorias, las cuales devinieron un documento invaluable porque dan cuenta de la formación del delirio. En su momento circulaban muy pocos ejemplares. Uno de ellos fue a dar a manos de Freud, quien escribió el caso. Otro, fue a dar a manos de Benjamin, quien lo consideraba uno de sus textos favoritos.

⁷¹ Walter Benjamin, *Sobre el Programa de Filosofía Futura y otros Ensayos*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1981, P. 13.

diferencia del significado, puesto que no se trata en psicoanálisis de una experiencia de comunicación, de búsqueda de sentido o de entendimiento vía el lenguaje. No apunta al sentido o al conocimiento, sino que más bien enfatiza el lugar del significante como inscripción, cuyas amarras hechas de carne se imponen en el discurso de lo que llamamos persona. Ya en Freud se trataba al síntoma como una escritura corporal que había que leer y descifrar para poder liberar aquello sofocado, aquella verdad negada, es decir, la verdad del inconsciente. Un ejemplo para ilustrar esto es el de una mujer, cuyo malestar más evidente consiste en el acto repetitivo de hacerse daño a sí misma, al golpearse. Argumenta que sólo así se siente mejor. Cuando se le pregunta la razón de su acto contesta que le molesta la basura, los platos sucios y algunas otras cosas que puedan llegar a tocarla y que “no puede evitarlo porque es mujer”. Una frase como esta aparece de una manera contundente y a nivel de una certeza que no tiene nada que ver con la realidad fáctica, porque si se le explica que hay otras mujeres que sí pueden evitarlo y que no tiene nada que ver su condición de género con el acto que ha llevado a cabo, no sirve de absolutamente nada. La necesidad de repetir el acto no se satisface, al explicar en términos racionales, lo absurdo de su razonamiento. Es decir, la explicación (obvia a cualquiera que se le presente) no tiene ningún sentido para ella y no importa cuanta evidencia se le ponga enfrente, en términos de razonamientos lingüísticos o de hechos fácticos, para demostrarle que esa no es una razón válida para explicar su acto, ella sigue repitiendo la misma frase, al mismo tiempo que sigue llevado a cabo el acto de agredirse a sí misma. Es una frase que se puede leer como una sentencia dicha por alguien más en otro momento de su vida y que se encuentra íntimamente ligada con el acto de “rozarse”.

De esta manera se puede apreciar que en psicoanálisis la experiencia se piensa como un acto de lecto-escritura, que es corporal (la repetición de frases o actos en el cada caso clínico) y que se encuentra despojado, sin embargo, de toda intencionalidad subjetiva, en el sentido, de un

yo unitario que voluntariamente controle y disponga del lenguaje⁷² y que hable de la realidad a un otro. Benjamin a esto le llama experiencia mística. Es una experiencia que trastoca las formas de pensar la comunicación en el sentido coloquial, así como la relación entre la escritura y la lectura y la forma de concebir lo que llamamos subjetividad: “Leer lo nunca escrito. Esa es la lectura más antigua: leer antes del lenguaje, a partir de las vísceras, o de las danzas de las estrellas.”⁷³ Lectura no nada más de palabras o de escritura, sino lectura en un sentido mucho más amplio, lectura como inscripción, como acto de revelación, en relación por ejemplo a la mística antigua. Lectura que toma cuerpo en el acto y que actúa en el cuerpo. Nunca se lee para decodificar lo que una mente ha escrito, sino que el acto de lectura es un acto creativo y recreativo donde el actor se reconstruye y reconfigura a cada momento también. Derrida en su texto *De La Gramatología*⁷⁴, por ejemplo, propone una manera de superar esta visión que reduce la escritura a la simbolización del lenguaje hablado, donde la escritura no surge después del habla. Para Derrida, la lengua es una especie de la escritura. El lugar de ésta última ha caído en el olvido gracias al logofonocentrismo que privilegia y exalta la necesidad de la presencia y de la esencia. Para Derrida la presencia y la esencia son efectos de la escritura reducida a la simbolización del habla, mientras que la escritura pensada como archiescritura es la condición de realización corporal de la significación en donde “La huella no sólo es la desaparición del origen: quiere decir aquí-en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos-que el origen ni siquiera ha desaparecido que nunca fue constituida salvo, en un movimiento retroactivo por un

⁷² Lacan en su seminario llamado *El Yo en la Teoría de Freud* del 55 distingue entre el yo imaginario (moi) y el sujeto (je). Al respecto dice: “Es indudable que todo lo que les enseño está destinado a cuestionar la situación del yo en la tópica, tal como habitualmente nos la imaginamos. Instalar al yo en el centro de la perspectiva, como lo hace la orientación presente del análisis, no es más que una de esas vueltas atrás a las que está expuesto todo cuestionamiento de la posición del hombre. Nos cuesta hacernos una idea de lo que sucedió cada vez que hubo una revisión del discurso sobre el hombre, porque lo propio de cada una de dichas revisiones siempre se amortigua con el transcurso del tiempo, se atenúa, de forma tal que hoy en día, y siempre fue así, la palabra humanismo es una bolsa donde silenciosamente se pudren, amontonados unos sobre otros, los cadáveres de esos sucesivos brotes de un punto de vista revolucionario sobre el hombre. Y eso es lo que está pasando a nivel del psicoanálisis.” Lección 12 de Mayo del 55.

⁷³ Benjamin, W, *Doctrina de lo Semejante en Obras Completas. Libro I*, tomo 1, p. 218.

⁷⁴ Derrida, J, *De la Gramatología*. Ed. Siglo XXI, México, 1971.

no-origen, la huella que deviene el origen del origen.⁷⁵ Derrida propondría una disolución del dualismo que separa lectura y escritura de donde se sirve de algunas propuesta psicoanalíticas como por ejemplo, la de Melanie Klein, quien en un texto llamado El Papel de la Escuela en el Desarrollo Libidinal del Niño, basándose en Freud y en el trabajo clínico con niños, afirma que la posibilidad psíquica de los objetos se da en la medida en que “la constitución de la objetividad ideal debe esencialmente pasar por el significante escrito.”⁷⁶ Esto, según Klein, sólo es posible vía la fantasía. Es decir, la constitución del yo y del mundo, para Klein, sólo son posibles vía la pérdida que queda como inscripción en el cuerpo, en los gestos, algo similar a lo que Derrida llama archihuella⁷⁷. Y es a partir de ahí, en tanto hay una inscripción, que surge la constitución de la fantasía.

Así pues, Benjamin habría ya señalado la necesidad de pensar la lectura y la escritura de otra manera. Frente a la devaluación del lenguaje entendido instrumentalmente, Benjamin plantearía, como también después lo harán Lacan, Foucault y Derrida⁷⁸, entre otros, a la lectura no nada más como lectura de escritura fonética o fonológica, sino a la lecto-escritura como un trabajo del espíritu. En este sentido, la experiencia mística también es una forma de lecto-escritura.

Benjamin deslinda la experiencia mística de una experiencia alejada del cuerpo y del mundo y coloca la densidad del acto del lenguaje en el centro del escenario: “La lengua comunica el ser lingüístico de las cosas. Pero su manifestación más clara es la lengua misma.”⁷⁹ Comunicar es hacer algo, relacionar a las partes de la relación, es agregar, es abrir una cosa con otra y la lengua es realización de la comunicación. Se trata de un acto de manifestación de la lengua en

⁷⁵ *Ibíd.* p. 88.

⁷⁶ *Ibíd.* p. 89.

⁷⁷ “La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación.” *Ibíd.* P. 85.

⁷⁸ Dice Derrida: “Todo lo que desde por lo menos unos veinte siglos tendía y llegaba finalmente a unirse bajo el nombre de lenguaje, comienza a dejarse desplazar, o al menos, resumir, bajo el nombre de escritura.” *Ibíd.* p. 11.

⁷⁹ *Ibíd.*, p., 142.

sí misma, un encuentro consigo misma en donde la función de los humanos en tanto poseemos la habilidad de nombrar es fundamental porque sólo así la creación divina retorna a sí misma porque el nombre es el reflejo del verbo creador. Al nombrar se realiza también un acto de unión con las cosas y entonces se llega a “la culminación de la totalidad extensiva de la lengua como ser espiritual absolutamente comunicable.”⁸⁰

Como veremos más adelante, esta misma forma de pensar el lenguaje se puede encontrar en la experiencia en psicoanálisis, ya que toma también, sobre todo a partir del “retorno a Freud” que realiza Lacan, la palabra como acto, porque piensa la experiencia del psicoanálisis como una experiencia en y del lenguaje, de manera muy similar a como piensa mística Benjamin, porque también para Benjamin, se trata de un acto vivo del lenguaje, es decir un acto de lectura en voz alta en donde se juega el cuerpo vía la voz o la voz del cuerpo porque se escribe al mismo tiempo que se habla. Y esta forma de pensar, tiene a su vez resonancias con la forma en que se lee la Torá, porque también ahí se trata de un acto de actualización. La lectura en voz alta para Benjamin, implica una fuerza mágica que no comunica nada, en el sentido coloquial del término, sino que se apodera de la expresión y no de lo expresado; de la traducción y no de lo traducido.

Al hablar conocemos en acto en tanto mediadores⁸¹ y también experimentamos los límites de la palabra y del lenguaje,⁸² porque no se pone en palabras el pensamiento, sino que al hablar se traza, se dibuja, se delinea, se crea. Se trata entonces, de encontrar las formas en cómo el acto de hablar modifica las formas de pensarse y de vivirse psíquicamente o de cómo fomentar la idea de que hablar no es comunicar en el sentido “instrumental” y “burgués” de charla. Hablar

⁸⁰ *Ibíd.* p., 145.

⁸¹ En palabras de Foucault: “...el discurso-el psicoanálisis nos lo ha mostrado-no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y ya que- esto a historia no cesa de enseñárnoslo- el discurso no es simplemente aquello que traduce a las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.” Foucault, M., *El Orden del Discurso*. Letra e. Buenos Aires. P. 31.

⁸² Por otro lado, aquí se inserta la discusión sobre qué es transmisión en psicoanálisis. El psicoanálisis no se enseña, no se aprende, se transmite, se experiencia.

no necesariamente significa ejercer un acto de dominación sobre del mundo y los otros con la lengua y el lenguaje, sino que el lenguaje transita por el sujeto y así se expresa y muestra su infinita riqueza, la cual excede a la voluntad del hablante: eso habla. Es decir, el lenguaje precede al sujeto. Al actuar, es decir al hablar se escribe lo inconsciente⁸³ oralidad y escritura, lectura y escritura están planteadas de manera inseparable y son parte una de la otra.

En Freud mismo ya está planteado el lenguaje como la forma primordial del inconsciente, de ahí que Lacan pueda hacer su retorno a Freud. En todo caso busca volver a los fundamentos de la obra Freudiana. En el texto de *Lo Inconsciente*⁸⁴, por ejemplo, Freud se plantea la problemática de la naturaleza de éste porque piensa que habría que dejar de pensar lo inconsciente como un mero lugar al cual pertenecen los mismos objetos que pertenecen al ámbito de la conciencia, como afectos, ideas, etc. Ya que estrictamente hablando, lo inconsciente es inaccesible a la conciencia y lo que es susceptible de volverse consciente en un momento determinado, atraviesa por una operación de traducción. Es interesante que Freud hable con términos tan propios de la lingüística, sin que por esto se plantee la complejidad del término traducción.⁸⁵

b) La Traducción en Walter Benjamin

Benjamin considera que la traducción es un asunto que no sólo atañe a la lingüística, sino también a la mística. Así que si bien, considera que “es necesario fundar el concepto de traducción, en el estrato más profundo de la teoría lingüística, puesto que dicho concepto es de

⁸³ Jean Allouch en un texto llamado *Letra Por Letra* plantea que la cura en psicoanálisis tiene que ver con la posibilidad de pasar a otra cosa, ya que si bien el tratamiento analítico en sus orígenes tenía que ver con la sugestión, poco a poco se separa de ésta. Se trata entonces, de un tratamiento cuyo eje se constituye a partir de y en función del encuentro con la Otredad (es decir del inconsciente en tanto que está estructurado como un lenguaje y se manifiesta como formaciones lingüísticas en los chistes, los lapsus, los sueños y los síntomas). “La clínica abierta por Freud le da al sueño...el valor de una formación literal, se define entonces como una clínica de lo escrito. Leer lo escrito es transliteración.”

⁸⁴ Freud, S. *Obras Completas. Tomo XII*. Ed. Amorrortú, Buenos Aires, 1976.

⁸⁵ Al respecto, en la Interpretación de los Sueños, Freud hace énfasis en que el trabajo con el sueño es un trabajo de traducción y que hay que tratar al sueño en detalle, es decir a partir de los pequeños detalles como un texto sagrado. “En resumen, tratamos como a un texto sagrado lo que en opinión de otros autores no sería sino una improvisación arbitraria recompuesta a toda prisa en el aprieto del momento. Esta contradicción requiere ser esclarecida.” Freud, S., *Obras Completas. Tomo V*. Ed. Amorrortú. P. 508.

una magnitud demasiado amplia y grave como para poder ser tratado en cualquier sentido a posteriori (como a veces se piensa)⁸⁶, también considera que es necesario plantear la traducción no sólo como un problema entre lenguas, sino como el problema central del *lenguaje en general considerado por Benjamin en el texto de Sobre el Lenguaje el General y Sobre el Lenguaje de los Hombres*⁸⁷. De tal manera que en Benjamin, tenemos la traducción a nivel intralingüístico y la traducción a nivel místico.

La Traducción en Términos Intralingüísticos

La idea de que la traducción se gesta en la relación entre lo lingüístico y lo espiritual es una idea que Benjamin toma de autores como Novalis y Schelling, y es desde aquí que Benjamin puede problematizar la naturaleza de dicha dualidad. La traducción es según Benjamin: “transposición de una lengua a otra mediante una continuidad de transformaciones. La traducción rige espacios continuos de transformación y no abstractas regiones de igualdad y semejanza.”⁸⁸ Es decir, que es imposible pensar que se traduce un contenido de manera fiel de una lengua a otra porque eso supondría que nos interesa el contenido de lo traducido. Para Benjamin, en cambio, cada lengua tiene su propia historia y entonces se trata de una relación de transformación y no de analogía, es decir se trata de un trabajo, de una reelaboración, de una traducción, sin que esto signifique que necesariamente exista una clara mismidad. Hay continuidad, más no igualdad, porque finalmente las distintas lenguas están en relación con una sola lengua originaria y perdida, de tal forma que todas las lenguas en realidad se relacionan y se nutren unas a otras sin ser iguales porque se encuentran en relación a la lengua perdida.

Paul De Man, por ejemplo, considera que existen una serie de disyunciones planteadas en la noción de traducción de Benjamin; Disyunción, siempre en tensión, entre hermenéutica y poética, entre gramática y significado que muestran claramente por qué la relación entre éstos

⁸⁶ Benjamin, W., *Sobre el Lenguaje en General y Sobre el Lenguaje de los Hombres*. Ediciones Coyoacán, México, 1999, p.153.

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ Benjamin, W, *La Tarea del Traductor*, Ediciones Coyoacán, México, 1999, p. 153.

no es aquella de las partes al todo, porque aún cuando las partes se unan, nunca producirán un todo completo. Aún, cuando los fragmentos de un vaso, por ejemplo, se unen para configurar el vaso original, no podrán nunca reconstruirlo tal cual era, y lo que aparecerá con esta operación, será a su vez un fragmento más. De esta manera, la unión revelará el carácter fragmentario del original mismo.

Dice Paul De Man al respecto, que la traducción como la filosofía crítica, teoría literaria y la historia “desarticulan, deshacen el (el sentido) original, revelan que el (sentido) original, ya estaba desarticulado.”⁸⁹ Así que, de un planteamiento lingüístico, se establece por analogía, un modelo de la traducción a un nivel místico. Lo cual nos lleva a cuestionarnos ¿cuál de éstos fue primero? Es decir, es a partir del nivel puramente lingüístico que se abre camino para el nivel místico o al revés, y si bien, estos no son superponibles, en ambos hay fallas porque la traducción es una operación que muestra la fragmentariedad del sentido original.

La Traducción en el sentido Místico

Para Benjamin hablar es “iluminar la tristeza de las cosas”, (que al estar mudas no pueden expresarse (expresar como el aparecer de la esencia). Y al mismo tiempo, hablar es confesar los límites del *lenguaje de los hombres* que no pueden decirlo todo de la cosa, pero sí lo intentan. Según Benjamin nombrar es lo que corresponde a la naturaleza humana. “El nombre es el destino del hombre”.⁹⁰ Así, cada acto de traducción se lleva a cabo todas las veces que se hable y así las cosas se elevan a un estatuto distinto más cercano a lo divino, aunque ningún acto de traducción alcanza la plenitud de lo que se dice. “La palabra muda de las cosas, es tan infinitamente inferior a la palabra denominante del conocimiento del hombre, como ésta es, a su vez, a la palabra creadora de Dios: esto constituye el fundamento de la pluralidad de las lenguas humanas. La lengua de las cosas puede pasar a la lengua del conocimiento y del nombre sólo

⁸⁹ De Man, P., *La Tarea del Traductor de Walter Benjamin*. Acta Poética 9-10. UNAM, 1989, P. 276.

⁹⁰ Benjamin, W., *Sobre El Lenguaje en General y sobre el Lenguaje de los Hombres*. Ediciones Coyoacán, México, 1999, P. 156.

en traducción: y tantas traducciones, tantas lenguas, apenas el hombre cae del estado paradisíaco en que conocía una sola lengua.”⁹¹

Entonces, la traducción no nos devuelve ni: 1) la esencia expresiva de la cosa, ni 2) la lengua originaria (adánica y pérdida porque este paso de la lengua adánica a la lengua de los hombres no es inmediato, sino que es producto de la caída, esto es de la pérdida de sentido, ni 3) la posibilidad de la producción de una copia fiel del original.

Y lo que queda entonces, es el camino de las traducciones de la esencia muda del mundo⁹². Lo que se realiza en todo acto de traducción es precisamente la constatación de la pérdida de esa posibilidad de nombrar en el sentido adánico en términos formales. De ahí que eso perdido no se pueda “rellenar”, pero eso no significa que se renuncie a trabajarlo. En esto consiste la nostalgia de lo que alguna vez fue y ya no es, ni será más, pero porque permite apreciar la inexactitud, la incompletud y la fragmentariedad del original.

Aquí encontramos otra línea más de continuidad con el psicoanálisis. Freud piensa que la primera experiencia de satisfacción, la única experiencia de satisfacción queda como marca, como una huella que inaugura una búsqueda por revivir eso que se perdió y que quedo significado como La Experiencia de satisfacción, pero que por naturaleza es imposible de volver a alcanzar. De tal forma, que en términos freudianos, el aparato psíquico se constituye a partir de la huella de una pérdida. Hay distintas formas de colocarse frente a esa pérdida. Klein, por ejemplo, enfatiza el paso de la posición esquizoparanoide a la posición depresiva, que permitiría asumir la pérdida y luego entonces, hacer algo con ella (en esto consistiría el fin del análisis según Klein, es decir como un proceso de duelo que abriría la posibilidad de reparar y sublimar). Otra manera de asumirla, es como la única posibilidad de echar andar el deseo. Lacan, en cambio, la pensaría con su invención del objeto a, como causa de deseo, como asunción, como aquello que posibilita el deseo, que le da fuerza y lo abastece. Su posición, en tanto lo piensa

⁹¹ *Ibíd.* P. 156.

⁹² Lo cual tiene también sus similitudes con los griegos, cuando se plantean el problema de la esencia.

como fin de análisis, está muy lejos de una posición melancólica de resignación frente a la pérdida del objeto perdido, sino que se trataría de darle lugar al objeto causa de deseo (petite a) que funge como potencia infinita de deseo. En psicoanálisis también encontramos una función de la caída, pensada como salida de un estado paradisiaco, encuentro con un objeto primordial de satisfacción que deja una huella imborrable, pérdida de ese objeto de satisfacción, cuyo reencuentro es imposible, pero esa pérdida es la que permite echar a andar al aparato psíquico, en términos estrictamente Freudianos. En Lacan la función de la caída es pensada a partir de esta idea de Freud, pero con la variante de pensarla en relación al lenguaje. Para Lacan se trataría de la aparición del sujeto barrado $S/$, es decir sujeto del inconsciente, en tanto que es hablado como efecto de la operación que se da como encuentro mítico (ya que S y O estarían completos) entre el Sujeto y el Otro. De esta operación, surge el sujeto barrado y el objeto a (petite a) como aquello que cae y que queda como resto de dicha operación.

En Benjamin, también está presente la función de la pérdida⁹³ (aunque habría que pensar si está más del lado de la nostalgia de lo que se perdió o de la falla que posibilita el deseo) por ejemplo, cuando habla de la tristeza que se encuentra presente en las cosas. Para Benjamin se trata precisamente de la falla que atraviesa el lenguaje al nombrar el mundo y que gesta lo espiritual. Y es entre esta docta ceguera de los hombres, que creen nombrar esencias pero no lo hacen, y esta silente tristeza de las cosas dada su imposibilidad de manifestarse por sí solas, que se gesta y se transmite lo espiritual, como aquella falla que solo se hace visible en la medida en que existe esta relación de mutua complicidad, entre original y traducción, o entre sensible e inteligible. Por eso, el nombre es de vital importancia en la teoría sobre el lenguaje en Benjamin, porque el nombre no tiene un referente individual, sino que simplemente es-dice, muestra, y eso que transmite, sin hacer referencia a otro significado en particular es lo espiritual del nombre. Por ejemplo, el nombre de justicia ¿hasta que punto efectivamente es capaz de

⁹³ Lo cual, daría pie para pensar la pérdida como función lógica y no tanto la función de la pérdida, en términos de funcionamiento.

transmitir en sí mismo y a sí mismo? Porque si bien podemos recurrir a una cierta definición de justicia, como “virtud que inclina a dar a cada uno lo que le pertenece” no por eso se puede pensar que se trata de una experiencia en el sentido de Benjamin. En esa definición lejana y distante de lo que se supone que la justicia es, no hay un acto pleno donde se manifieste efectivamente el nombre como tal. O cuando se habla de experiencia traumática, que ha sido un tema de análisis en diversas disciplinas como la historia, la antropología y la sociología, no es lo mismo hablar del trauma histórico que de la experiencia del trauma⁹⁴. El primero alude a la forma en cómo un determinado suceso ha quedado encapsulado, dentro de la historia, que puede ser perfectamente localizable y rastreable, mientras que la experiencia del trauma, ya con Freud, por ejemplo, aludía a otro tipo de fenómeno que incluso amenazan a la experiencia por su carácter repetitivo, por su forma de romper las barreras del tiempo y trasladar un suceso del pasado al presente. Es decir, la experiencia del trauma tiene un carácter de actualidad fragmentada que condena al que lo vive a la eterna repetición en el cuerpo, en los gestos, en los síntomas, sin posibilidad de tramitación o asimilación. En donde lo que prevalece es una insuficiencia de las palabras para hacer algo distinto de eso. Ya Freud, en su Proyecto de Psicología para Neurólogos⁹⁵ se planteaba este problema. En ese momento (estamos hablando de 1895, cinco años antes de la Interpretación de los Sueños), Freud lo explicaba en términos de funcionamiento neuronal. Como ya habíamos señalado antes las neuronas no pasaderas son las que permiten que la información se almacene y esta información tiene forma de representación y de afecto. A cada representación le corresponde un monto de afecto. Cuando hay información que está demasiada cargada de afectos el sistema la aísla, es decir corta los lazos entre las

⁹⁴ Dominick Lacapra lo pone en estos términos: “Quisiera recordar otra distinción pertinente respecto al trauma: la diferencia entre acontecimiento (o acontecimientos) traumático (s) (o traumatizante (s)) y experiencia traumática. En el trauma histórico el acontecimiento es puntual y datable. Está situado en el pasado. La experiencia no es puntual y tiene un aspecto evasivo porque se relaciona con un pasado que no ha muerto: un pasado que invade el presente y puede bloquear o anular posibilidades del futuro. Lacapra, D., *Historia en Tránsito: Experiencia, Identidad, Teoría Crítica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2007, P. 83.

⁹⁵ Freud, S., *Obras Completas. Tomo I*. Ed. Amorrortú. Buenos Aires. 1975.

neuronas, de tal forma que es imposible acceder a esas representaciones. Lo que permanece inconsciente son las representaciones y no los afectos porque aunque se separen de su correspondiente representación, se mantienen flotando a modo de angustia que no tiene representación alguna, o bien se ligan a otra representación. Así, explica por qué hay representaciones que están ligadas a afectos que no les corresponden y así también se explica la angustia que sería el afecto puro porque se encuentra desligado de toda representación.

Ahora bien, en el caso del trauma, lo que sucede es peculiar porque cuestiona lo que Freud había llamado el principio de constancia, ya presente en el Proyecto, cuando supone que las representaciones dolorosas tienden a aislarse. El principio de constancia es la tendencia del organismo a evitar el displacer y a procurar el placer, manteniendo el sistema en un estado muy cercano a la homeostasis. Sin embargo, para Freud, este argumento no se sostiene, en el momento en que, traumas como el de guerra que tienden a sobrecargar el sistema no son aislados, sino que se repiten una y otra vez. De tal forma que lo que aparece es una tendencia del sistema al displacer y no al placer. Esta es básicamente la razón por la que Freud necesita, para poder explicar esto, plantear un más allá del principio del placer. Y entonces la pregunta es ahora ¿qué hacer con ese más allá del principio del placer? Nos preguntamos, siguiendo a Freud ¿De qué manera se juega en el acto del habla el más allá del principio del placer?, ¿cómo funciona exactamente la transmisión de estos fragmentos experienciales en el acto de hablar?, o ¿hasta que punto eso que queda sin decirse, es justamente lo que hay que seguir buscando?⁹⁶

En este caso, los fragmentos experienciales serían como pequeñas joyas de transmisión, es decir aquello que nos permite seguir trabajando, seguir hablando, seguir traduciendo. En términos de Benjamin la pregunta sería cómo dar lugar a un acto donde nombrar posibilite la apertura en el sentido espiritual. Porque en todo caso, según Benjamin los hombres tenemos la posibilidad de nombrar el mundo, pero también la degradación del lenguaje,

⁹⁶ Esta pregunta nos remite a la discusión entre Yerushalmi y Derrida sobre Freud y la forma de entender la historia en relación a la memoria. En todo caso, la cuestión es hasta qué punto la historia determina el recuerdo o cómo se explica el olvido.

característica de este tercer momento posterior a la caída, nos inclina al pecado, es decir a buscar el sentido fuera del lenguaje y entonces la posibilidad de devenir la culminación de las cosas en tanto *“lengua de la lengua” se ve obturada*. Porque aunque el proceso de la creación como un acto sea efímero, es decir temporal y en ese sentido también imperfecto, también es posible apuntar hacia la revelación, al nombrar aquello que sí se puede comunicar, es decir lo espiritual. Porque somos espíritu, ya que traducimos el silencio de las cosas, les damos nombres es decir les damos cuerpo con nuestro propio cuerpo, y nos acercamos al verbo divino en la medida en que nombramos. Somos la llave, la traza que permite el paso a lo espiritual entre los distintos tipos del lenguaje. Los distintos tipos se forman a partir de la caída, pero finalmente todos emanan de Dios y entonces se expresa el movimiento generado por la creación, movimiento que apunta hacia el retorno a sí, movimiento de Dios mismo a lo largo de los distintos tipos. Al transitar de un nivel a otro, al sufrir los efectos de la traducción, lo que se transmite es la plenitud del lenguaje⁹⁷ que da vida al nombre y a sus naturales vaivenes a lo largo de los distintos tipos.⁹⁸ Digamos que Benjamin encontró una silenciosa plenitud interna, una especie de miel dulce que cual néctar de la flor del lenguaje, se encuentra en el núcleo de éste cuando nombra (por ejemplo la redención o el trabajo del olvido como veíamos más arriba), y lo recorre y le dona vida. Le ofrece hogar a este trabajo, es el aire que genera la respiración del

⁹⁷ Algunos cabalistas que interpretan la doctrina aristotélica de los tres principios del ser, en donde todas las cosas tienen materia, forma y no-ser. Esto es, no todo lo que las cosas pueden llegar a ser según su naturaleza, constituyen su ser actual. Ese no-ser, para los cabalistas es precisamente la nada, la nada que se aloja en todas y cada una de las cosas. Según esta manera de interpretar, el místico sería el que le devolvería su nada a cada cosa porque esa sería precisamente su esencia divina. “Es el místico, y en particular el verdadero orante, quien devuelve cada cosa a su nada; quien penetra hasta la verdadera raíz de todo ser, que está fundado en la nada divina, y como han dicho los místicos haciendo atrevido uso de una palabra talmúdica: “Mayor es el último milagro que el primero.” Scholem, G., *Creación de Nada y Autolimitación de Dios. En Conceptos Básicos del Judaísmo*. Ed. Trotta. España. 1978. P. 74. En esta cita se destaca que no solo se trata de introducir la nada como la raíz de todo ser, sino que es vía la práctica de la lectura oral, es decir de la corporalidad del lenguaje, que se accede a la nada, lo que se transmite es la nada y no los contenidos en términos de los significados. Es característico del movimiento cabalista concebir que se descubre en lo mundano el misterio de lo sagrado. Claro está, que esta nada de la que hablan los cabalistas es muy diferente de los fragmentos experienciales o a la función de la pérdida en psicoanálisis. Sin embargo, dichos términos apelan a cierta plenitud potencial.

⁹⁸ Remito al lector a la concepción de En-Sof en el judaísmo y a la relación con Plotino mencionada al principio de este trabajo.

lenguaje en sí mismo. “*Dios ha inspirado al hombre aliento*”⁹⁹, dice Benjamin. Por esto, los hombres nos encontramos en la cúspide del proceso de lo espiritual que recorre las cosas y el mundo, pero que en el nombrar deviene temporalmente perfecto, efímeramente perfecto, porque se vuelve sonido, porque vibra, porque respira y se silencia, dando pauta a un nuevo acto de habla-inscripción y es a partir de esta relación con el lenguaje que se conforma lo que Benjamin llama experiencia mística.

C) La Experiencia

En Benjamin la noción de experiencia aloja la vivencia porque le ofrece redención, le da lugar al acto corporal como un trabajo, como una acción que requiere de un médium. El narrador es el médium de todas las formas épicas, es el que ofrece la posibilidad de historizar. La experiencia es un término que forma parte fundamental de su crítica del lenguaje y que se encuentra estrechamente vinculado con el cuerpo y la traducción. “Desde fines del siglo pasado la filosofía ha realizado una serie de intentos para adueñarse de la verdadera experiencia, en contraste con la que se sedimenta en la existencia controlada y desnaturalizada de las masas civilizadas.”¹⁰⁰

La Experiencia en Benjamin es considerada como un trabajo corporal de apertura de lo espiritual en y del lenguaje, mediante la figura del médium que es una figura historizable. Esto es, que podemos hacer una historia. El médium es un personaje que se comunica con los muertos, les da voz, les permite manifestarse en su cuerpo espectralmente¹⁰¹, un poco como el historiador que busca darles voz a los muertos del pasado y mostrar la vigencia de sus voces. En este ámbito, el de la historia, por ejemplo, se habla de un giro hacia la experiencia, giro que

⁹⁹ *Ibíd.*, p148.

¹⁰⁰ Benjamin, W., *Sobre Baudelaire. Ensayos Escogidos*, Ed. Coyoacán, México, 1999, P. 9.

¹⁰¹ Aquí el texto de Derrida: “Espectros de Marx” trabaja sobre la noción de fantasma o espectro. Esta noción era ya un asunto para el propio Marx, dado que los humanos nos historizamos a partir de una tradición. Estamos ligados a esta nuestra herencia, de la cual partimos. Es imposible no hacerlo y la figura del espectro figura justamente como un mediador en el tiempo que permite la historización de una manera tal que no es lapidaria. Espectros como los muertos vivientes que permiten el trazo histórico. Herencia del espíritu del pasado.

implica un estrecho vínculo con la identidad y con la memoria, pero ¿hasta qué punto la experiencia constituye la identidad y qué tanto de la experiencia se constituye como memoria?

Si la experiencia depende de la memoria, el historiador fungiría como una especie de psicoanalista que fomenta la narración porque sabe que sólo la historia consiste en un acto de reapropiación del recuerdo. El psicoanalista y el historiador son parecidos a los médiums, ya que dan voz a la escritura de eso otro que se escribe en el acto del habla, ambos buscan, en un primer momento, significar esas experiencias traumáticas que han sido imposibles de simbolizar histórica y lingüísticamente y que insisten en repetirse, precisamente porque no han sido tramitadas¹⁰² ni elaboradas, están fuera de la memoria. Un caso concreto lo constituyen las experiencias traumáticas como las derivadas de las grandes guerras. En este caso, no hay experiencia alguna. A veces, sólo fragmentos, otros más bien oscuros vacíos. Tal vez esto es así porque no se han tramitado, no existen, son silencio, oscuridad, dolor y alimentan el motor de la repetición. Se puede pensar que el papel del historiador es evitar la repetición al generar un proceso de rememoración, un antídoto contra el olvido y luego entonces una posibilidad para la significación. Esta idea es herencia de una de las formas de pensar la experiencia en Benjamin.

Ahora bien, no se trata de enfatizar la memoria y la narración como procesos idénticos, ni tampoco de pensar que la rememoración implica necesariamente que la repetición se extingue. En todo caso, esto nos llevaría a otorgarle un papel excesivo a la narración y a la memoria, sin considerar la importancia del olvido. Este es un factor capital porque es imposible vivir sin olvidar porque en todo caso, como dice Yerushalmi, la construcción de los estados como naciones está sostenida en el olvido, porque la posibilidad de ser un sujeto hablante también se construye, en términos freudianos, a partir de la represión.¹⁰³

¹⁰² Tramitar es un término que utiliza Freud y se refiere al trabajo de elaboración del material que le permite establecer vínculos con otros recuerdos, construir nuevos significados y también soportar los afectos concomitantes.

¹⁰³ En la Interpretación de los Sueños, Freud dice que el sueño es el comienzo del despertar. La manifestación del inconsciente en el sueño se da porque la percepción hacia el mundo externo está obturada y entonces otro tipo de percepción hecha de representaciones, es decir palabras, se manifiesta. El camino del inconsciente está en realidad potencialmente siempre ahí y surge cuando la naturaleza de las

El camino del término experiencia en los textos de Benjamin se inaugura como crítica.¹⁰⁴ Usa el término para criticar una forma de aludir la actitud estéril de los hombres que creen que porque tienen más edad tienen más experiencia, cuando en realidad lo que impera es una actitud de resignación ante la vida, de carencia de 'espíritu'. "El filisteo", dice Benjamin, "hace de su 'experiencia', la experiencia eterna de la carencia de espíritu."¹⁰⁵ Esto cobra sentido, si lo leemos a través del puente que ha sido tendido por Benjamin entre lenguaje y espíritu. Es decir, suele pasar por experiencia aquello que carece de espíritu porque está completamente vaciado, en tanto que no hay transmisión en el lenguaje de lo que es esencialmente expresable, es decir espiritual. En este sentido, la historia y la experiencia del psicoanálisis pensadas únicamente desde este punto de vista, también pueden ser vacías y estériles y también pueden ser, en tanto prácticas, obstáculos para la Redención, para la realización, para lo actual, porque en todo caso la propuesta no es construir memoria en términos de continuidad absoluta, sentido inamovible, historia oficial, sino de apelar a que a partir de la historia como narración se puede acceder a lo actual del tiempo.

En textos posteriores, como en *Experiencia y pobreza*¹⁰⁶ texto escrito en 1933, Benjamin desarrolla más esta última idea, dando un pequeño giro, ya que insiste en que no hay experiencia si no hay narración porque en todo caso la actualización de la experiencia es la narración, porque no se trata de la narración como un acto único, sino de la narración como acto de continuidad.¹⁰⁷ Benjamin habla de la pobreza de experiencia¹⁰⁸ tan propia de la época

representaciones ofrece la posibilidad de explayarse. En todo caso, el inconciente insiste en activarse, insiste en aparecer con una potencia igualmente proporcional a la potencia de los estratos pre concientes y concientes que evitan su manifestación a toda costa. De tal manera, que una situación vivida hace 30 años deviene actual, transgrede la línea del tiempo cronológico y se vive como presente y entonces dice: "Precisamente aquí tiene que hincar el diente la psicoterapia. Su tarea consiste en procurar a los procesos inconscientes una tramitación y un olvido." Tomo V. P. 569

¹⁰⁴ Por ejemplo en *Experiencia* que es un texto que no publicó, escrito en 1913

¹⁰⁵ Walter B., *Experiencia. En Obras libro II Vol. 1*, p. 56

¹⁰⁶ Walter B., *Experiencia y Pobreza en: En Obras Libro II Vol. 1*, Ed. ABADA, Madrid, 2007.

¹⁰⁷ En el pensamiento judaico existe la historia de las almas que es invisible y que tiende a la Redención en tanto que es continuo y la historia de los acontecimientos que es visible y discontinua. Se trata de los puntos de encuentro entre una y otra historia, en donde lo continuo se muestra en lo discontinuo.

¹⁰⁸ Cabe precisar que en alemán existen dos términos para lo que en español denominamos experiencia únicamente. Uno erfahrung tiene la connotación de experiencia en bruto y el otro erlebniss el de un

moderna, en donde impera la pobreza del lenguaje y en donde no hay lugar ni tiempo para las narraciones.¹⁰⁹ Es en este texto que alude a los soldados que al regresar de la guerra, les está vedada la posibilidad de relatar su experiencia y en este sentido no hay tramitación, de tal manera que permanece como experiencia traumática, y los soldados regresan empobrecidos de experiencia. La capacidad de transmitir les ha sido arrebatada. Sus palabras son meros hilachos de lo que fue o pudo haber sido un tejido, no hay elaboración, no hay transmisión, y en cambio hay una clara tendencia a la repetición.¹¹⁰

Esta forma de pensar la experiencia ha tenido sus incidencias en la historia porque ha permitido que se formulen preguntas en torno a la tendencia de los conceptos a dejar intactos residuos experienciales, cuyos efectos no han sido del todo estudiados.¹¹¹ Estos residuos son sumamente importantes porque se siguen actualizando y siguen generando problemas. Como por ejemplo, los intentos de elaboración y en ese sentido de sanación de situaciones sumamente difíciles de sobrellevar como la experiencia de los campos de concentración. La película de la Vida es Bella (1998) de Roberto Benigni, por ejemplo, que narra la historia de un padre que intenta generar cierto refugio a su hijo en el campo de concentración, haciéndole creer que se

acontecimiento que ha sido atendido por la conciencia. Hay pues una diferencia que puede ser interpretada como lingüística, es decir de experiencia que se nombra, que deviene narración y de experiencia que permanece muda.

¹⁰⁹ “Un pueblo olvida cuando la generación poseedora del pasado no lo transmite a la siguiente, o cuando ésta rechaza lo que recibió o cesa de transmitirlo a su vez. La tradición conoce pues, tres ocasiones en las que la Torah fue, en su totalidad o en parte, realmente olvidada y luego restaurada. El sentido general de este pasaje está muy claro: aquello que el pueblo olvidó puede, en ciertas circunstancias ser recuperado. El primero de los tres ejemplos del olvido es el más celebre e igualmente el más significativo. En el capítulo VIII del libro de Nehemias, Esdras reúne al pueblo en la plaza de la puerta del agua en Jerusalén, para un ejercicio dramático de rememoración nacional, pero como sucede siempre en cualquier anamnesis colectiva, lo que vuelve a la memoria también está metamorfozeado...Leen toda la Torah, cinco libros de la Ley de Moisés...Por primera vez un libro sagrado se convierte en propiedad común de un pueblo. Así nació la escritura, así nació la exégesis. Así, de la religión del antiguo Israel, nació el judaísmo.”

¹¹⁰ Este es uno de los principios básicos del psicoanálisis. Aquello que no se dice en palabras se dice en actos. Al respecto la discusión sobre la diferencia entre pasaje al acto, actino out y acto analítico. Lacan lo desarrolla esto en El Seminario de la Angustia. Por otro lado, está el tema de la repetición. Tema que en Más Allá del Principio del Placer, Freud coloca en el centro de la mesa como una problemática que rebasa su definición original del placer, puesto que el placer lo pensaba como la tendencia en el sistema a reducir los niveles de displacer y a retornar a un estado de “homeostasis”, sin embargo esto resulta problemático porque la repetición se da justamente ahí donde encontramos niveles altos de displacer. Por ejemplo en las llamadas neurosis de guerra donde una situación traumática tiende a repetirse una y otra vez, a pesar de que es sumamente displacentera. ¿Será que hay algo de placer en esa compulsión a la repetición?, se pregunta Freud.

¹¹¹ Lacapra, D., *Historia en Tránsito*. FCE, Madrid, 2007, p. 19.

trata de un juego, muestra una forma de narrar y de transmitir algo de lo imposible de nombrar, que aunque genera en el espectador, una cierta sensación de incredulidad y una falta de “realismo” en el tratamiento de la película, sí es un intento por tramitar algo de eso vivido en los campos de concentración. Y si bien, hay una serie de problemas implicados en esta forma de tramitar, como por ejemplo, la incidencia de una tramitación individual en el ámbito de lo social, es claro que permite evitar la reactuación y colocarse en otro lugar que no sea el de víctima. Dice al respecto Lacapra: “...ciertas heridas del pasado, personales y-o históricas, no se curan sin dejar cicatrices o residuos-en cierto sentido archivos- en el presente.”¹¹²

Hasta aquí las dificultades gestadas a partir de la importancia que se le dio a la experiencia, pero volviendo al desarrollo de la noción de experiencia en Benjamin, encontramos que ya desde los textos más tempranos, la pregunta por la experiencia gira específicamente en torno a la experiencia religiosa, puesto que en este tipo de experiencia, algo de lo inexpresable cobra una importancia muy particular. Cuestión que en el caso del retorno de los soldados sólo queda como excedente¹¹³, un excedente que se manifiesta en términos de silencio absoluto o de balbuceo sin posibilidad de inscripción. Mientras que en la experiencia mística existe una tendencia a la expresión de eso inexpresable, lo cual constituye el corazón de la experiencia en sí. De tal forma, que la problemática se plantea en términos de la posibilidad de expresar aquello inexpresable y la memoria, el olvido y el recuerdo, cobran una importancia fundamental. En Freud, por ejemplo esto lo encontramos en términos clínicos cuando se plantea el fenómeno del trauma. Este se forma en tanto que se vivió algo que quedó sepultado, aislado del resto de las representaciones, mientras que el afecto que le correspondía, se mantiene flotante, en forma de angustia o ligado a otra representación configurando lo que conocemos como fobia. En este

¹¹² *Ibíd.* p. 145.

¹¹³ Es a este excedente al que se refiere Freud en su *Más Allá del Principio del Placer*, cuando habla del fenómeno de la repetición en los soldados que retornan de la guerra, quienes ponen en cuestionamiento su principio del placer, ese que tiende al cero que hasta entonces pensaba como lo placentero, pero que en el caso de los soldados insiste en repetir algo que es displacentero, ya que lleva al sistema a niveles energéticos excesivos, incluso tendientes a reventar el sistema.

caso, lo que queda olvidado no tiene forma de relacionarse con nada, sin embargo quedan residuos, pequeños resquicios que si se exploran, comienzan a tejerse los puentes para acceder a aquello que se olvidó. En Proust esto está pensado en términos de memoria voluntaria e involuntaria. A esta última se accede de manera completamente azarosa en función de las percepciones, como los olores que disparan sus correspondientes representaciones, digamos en términos Freudianos, y que permiten que se manifieste el olvido en función de la percepción. En este sentido es completamente involuntaria y azarosa. En el campo del psicoanálisis esto está planteado más bien en función de la narración, es decir que es en la narración y estando en plena relación transferencial con el analista, que los significantes, como diría Lacan, se vinculan entre sí, forman una cadena que al activarse y al hacer efectiva la asociación libre (que al final no es tan libre porque la estructura del lenguaje decide, y esto está en función de las diferencias de las lenguas) logran reconfigurarse, acceder a lugares que hasta entonces habían sido inaccesibles, replantearse la historia, el olvido y el recuerdo, es decir reescribirse y posibilitar la emergencia de un tiempo actual. Otra problemática que resulta interesante y que se encuentra claramente vinculada con esta cuestión, la constituye los testimonios de los sobrevivientes de guerra. Específicamente, los sobrevivientes de los campos de concentración, quienes consideran que les es indispensable, como un acto de sobrevivencia escribir su experiencia porque les permite no sólo reivindicar su lugar como testigos (es el caso de Primo Levi), sino devenir frente a su propio testimonio en tanto que se busca un sentido de lo vivido, aunque según lo que hemos expuesto, estrictamente hablando el sentido no es absoluto. Andrés Velásquez en su tesis de doctorado dice lo siguiente: "En el curso de una entrevista otorgada en 1976, Levi estableció una diferencia entre los sobrevivientes que habían llegado a los campos sólo como producto de un azar poco afortunado, es decir sin que su militancia política los hubiera acusado, y aquellos sobrevivientes que eran exprisioneros políticos y-o que tenían una fuerte convicción religiosa. Como se ve, la diferencia se da entre aquellos para los cuales su

detención resultó una sorpresa lindante con el terror y los que tenían contemplada en su horizonte la posibilidad de ser detenidos. Levi sólo habló de una situación traumática referente al caso de los primeros, estos sólo pretendieron olvidar y sepultar lo acontecido, es decir no tenían como sostén personal la función de ser testigos y de escribir... si para algunos la experiencia es calificada como traumática y para otros no, esto tiene que ver, lo reiteramos, con la función de testigo, función que coloca a alguien, a un sobreviviente, en una situación distinta frente a los recuerdos de la experiencia y al sentido de la misma"¹¹⁴. Y es que lo que se puede apreciar es que existe una tensión entre olvido y reminiscencia de la escena, entre vivencia histórica y acontecimiento histórico vivencial traumático. En Freud esta es una problemática que se encuentra presente a lo largo de su obra. Es el trauma lo que se olvida y es el retorno de eso que había quedado olvidado como reminiscencia lo que genera el padecimiento, pero también es necesario el olvido, siempre y cuando la repetición de lo que se olvidó no encuentre otras formas de llevarse a cabo que no sean la palabra. ¿Cómo encontrar un punto adecuado entre memoria y olvido que permita que la repetición no obture el deseo? Más allá de las problemáticas clínicas con las que Freud se encuentra, la cuestión es que se plantea una forma de pensar la experiencia en términos de expansión. El trabajo de análisis permite, como dice Primo Levi, colocarse de otra manera, hacer un trabajo siempre en tensión entre el olvido y el recuerdo que abre caminos de resignificaciones. En este sentido la experiencia se vislumbra como un trabajo narrativo en acto que permite otra forma de vivirse a sí mismo. Esta forma de pensar la experiencia es lo que lleva a Benjamin a darle un lugar fundamental a la experiencia religiosa porque es en ésta, así como la concibe Benjamin, donde esta tensión antes descrita se lleva a cabo de forma muy peculiar, porque implica una relación singular con los límites de lo decible y lo expresable porque implica un choque entre distintos tiempos: el histórico y el actual y porque

¹¹⁴ Velásquez, A., *Análisis de Testimonios de la Experiencia Concentracionaria: Una Lectura desde y para el Psicoanálisis*. Universidad Autónoma de Querétaro. Mayo, 2010. P. 150.

es ahí donde aparece la rememoración que a diferencia de la memoria involuntaria es conciente y además no sólo evoca como la memoria voluntaria, sino que también transforma.

En *Sobre el Programa de la Filosofía Futura* que es un texto de 1918, Benjamin dice: *“Así pues, la tarea de la filosofía venidera puede concebirse como la de descubrir o crear un concepto de conocimiento que, mientras simultáneamente y en forma excluyente refiere al concepto de conocimiento a la conciencia trascendental, haga posible no solamente la experiencia mecánica, sino también la experiencia religiosa.”*¹¹⁵ En este texto, Benjamin retoma a Kant¹¹⁶ y critica la forma cómo concibe experiencia. *“Kant”*, dice Benjamin, parte de la experiencia pero *“reducida a cero, a un mínimo significado”*¹¹⁷. Así, pues toda filosofía venidera, según Benjamin, tendría que partir de un análisis muy fino de la experiencia que le permitiera ampliar sus límites. *“Los errores decisivos en la teoría del conocimiento kantiano, provienen, como no cabe dudarlo, de la vacuidad de la experiencia coetánea suya, y así, la tarea doble de crear un nuevo concepto de conocimiento y una nueva representación del mundo, partiendo de la filosofía se transformará en una sola.”*¹¹⁸ De esta manera, Benjamin considera importante replantearse la relación entre filosofía y religión, teniendo como eje la experiencia. *“Con todo, el preconcepto o concepto radical del conocimiento, no alcanza así la totalidad concreta de la experiencia, ni tampoco ningún concepto particular de existencia. Pero hay una cierta unidad de la experiencia que de ninguna manera puede ser entendida como una suma de experiencias, y a la cual el concepto de conocimiento, como teoría de su desarrollo, se refiere en forma inmediata.”*

¹¹⁵ Walter Benjamin, *Sobre el Programa de Filosofía Futura y otros Ensayos*, Monté Ávila Editores, Caracas, 1998, P. 13.

¹¹⁶ En la edición de Monte Ávila Editores, viene una nota al final del texto de G. Scholem en donde señala que este texto es el fruto de una discusión entre ellos en relación a Kant. *“La importancia que, para las meditaciones reproducidas tenía entonces el sistema kantiano y su concepto de experiencia, parte central del pensamiento de Benjamin entonces, queda acreditada si se tiene presente que me recomendó la lectura en común, como primer texto, de la tercera edición de la obra de Hermann Cohen.”* Op. Cit., P. 19

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 20

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 10.

El objeto y contenido de esa teoría, esa totalidad concreta de la experiencia, es la religión, que, sin embargo, sólo se presenta a la filosofía como una teoría."¹¹⁹

Para Benjamin la experiencia en Kant es temporalmente limitada, no toma en cuenta al lenguaje, lo cual desde los parámetros de Benjamin, excluye la experiencia religiosa¹²⁰. Excluir la dimensión religiosa para Benjamin es extirpar el carácter espiritual de la experiencia, cuestión que es resultado directo del proyecto de la ilustración, el cual establece una estrecha relación entre conocimiento y experiencia en donde ésta última se considera basada en la conciencia empírica. Porque si bien Kant construye una solución a la discusión entre racionalistas y

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 18.

¹²⁰ Esta misma discusión la podemos encontrar también entre Freud y Romain Rolland porque entre ellos se suscita un diálogo en torno a cómo pensar la experiencia religiosa, lo cual se vincula con lo que Benjamin critica de Kant, pero de otra manera y desde otro lugar. Cuando Freud escribe *El Porvenir de una Ilusión*, Romain Rolland le hace un señalamiento que lleva a Freud a seguir pensando el tema y luego escribir *El Malestar en la Cultura*. Dice Romain Rolland: "Su análisis de las religiones es justo. Pero me hubiera gustado verle hacer el análisis del sentimiento religioso espontáneo (*sentiment religieux*), o más exactamente de la sensación religiosa, que es totalmente diferente de las religiones propiamente dichas....El hecho simple y directo de la sensación de lo eterno (*sensation de l'Éternel*) (que puede muy bien no ser eterno, sino simplemente sin límites perceptibles, y como oceánico)" Citado en Domínguez, C, *El Psicoanálisis Freudiano de la Religión*, ED. Paulina Sevilla, 1990, p. 241.

Freud como Benjamin, también estará en desacuerdo con la forma en que Kant plantea la experiencia, aunque no introduce en ningún momento la experiencia religiosa, sino es cómo respuesta a la pregunta de Rolland. Cabe señalar que Freud siempre mantuvo una considerable distancia con la religión, ya que quiso que el psicoanálisis fuese ciencia. Este afán por crear un campo científico, genera en el lector una extraña sensación de continua oscilación entre un Freud, neurólogo y científico que se preocupa por la cura de sus pacientes y que descalifica cualquier posible vínculo con el ámbito religioso y un Freud que no cesa de recurrir al mito y que se pregunta por la religión y por la experiencia religiosa. La ruptura con Jung se centra esencialmente en el carácter científico que Freud insistió en darle al psicoanálisis. Los puntos que originan dicha ruptura en 1914 tiene como principal diferencia la concepción del inconsciente y la libido. Mientras que Freud consideraba que el inconsciente era individual, Jung argumentaba que existía un inconsciente colectivo. Sin embargo, veremos cómo en algunas partes de su obra Freud sí considera la posibilidad de que exista un inconsciente transmitido transgeneracionalmente. (Véase *El Malestar en la Cultura*) Otro problema esencial lo constituye la libido. Freud insiste en su relación intrínseca con la sexualidad, mientras que Jung decide no ligarla a ésta. Jung se esforzó por mostrar la relación del psicoanálisis con las religiones orientales. Freud, siempre consideró que esto era problema de otro ámbito. Sin embargo, veremos como en sus escritos queda la duda.

Meissner ha escrito un libro titulado *Experiencia religiosa y Psicoanálisis*. En donde ahonda en la correspondencia entre Pfister (pastor protestante y uno de los discípulos más queridos y cercanos de Freud) y Freud.

Cuando Freud está por publicar *El Malestar en la Cultura*, le escribe a Pfister lo siguiente: En una carta a Pfister. Freud anuncia su obra así: "En las próximas semanas aparecerá un opúsculo mío que tiene mucho que ver con usted. Lo debería haber escrito en realidad hace tiempo, pero fue pospuesto en consideración a usted, hasta que la presión fue más intensa. Trata-cosa fácil de adivinar- de mi actitud radical en contra de la religión, en cualquier forma y en cualquier dilución, y en cuanto que esta actitud no puede ser nueva para usted, temía y lo temo aún, que una declaración pública de tal naturaleza pudiera serle desagradable. Me hará saber después el grado de comprensión y tolerancia que le concede todavía a este hereje incurable." en Freud, S. Y Pfister, *O.Briefe 1900-1939*. p. 105.

empiristas sobre el origen del conocimiento y su relación con la experiencia, también reduce ésta última a ciertas condiciones. Esto queda claro cuando en la *Estética Trascendental* se pregunta que “¿Cómo habría de ejercitarse la facultad de conocer, si no fuera por los objetos que, excitando nuestros sentidos de una parte, producen por sí mismos representaciones, y, de otra, impulsan nuestra inteligencia a compararlas entre sí, enlazarlas o separarlas, y de esta suerte componer la materia informe de las impresiones sensibles para formar ese conocimiento de las cosas que se llama experiencia”¹²¹ Es decir, se trata de experiencia como un tipo particular de conocimiento de las cosas que se rige bajo las condiciones de posibilidad de la razón. Esto le permite a Kant minimizar, desde cierta óptica (la óptica empirista) el lugar de la experiencia (empírica) y fundar un nuevo espacio de investigación que él llama metafísico o puro, el cual consiste en ciertas formas y categorías que darán lugar a la experiencia, siendo necesaria ésta para su manifestación. “Esto le permite a Kant y a los neokantianos superar la naturaleza-objeto de la cosa como origen de las impresiones, (pero) no sucede lo mismo con la naturaleza-sujeto de la consciencia cognitiva.”¹²² De esta manera puede decir Kant de la experiencia: “En el tiempo, pues ninguno de nuestros conocimientos precede y todos comienzan con ella.”¹²³ Según Kant, el conocimiento necesita de la experiencia, no tiene una relación causal con ella, pero estrictamente hablando el pensamiento sin contenidos está vacío las intuiciones sin concepto son ciegas. Las formas puras de la intuición sensible (tiempo y espacio) son las condiciones de posibilidad del conocimiento y la experiencia queda entonces en el lugar de la confirmación o posibilidad de confirmación empírica de los datos. Es decir, Kant excluye la posibilidad de pensar la experiencia como un trabajo en y del lenguaje que permita la apertura de otro tiempo porque remite el conocimiento y la experiencia a una conciencia empírica. De esta manera, la filosofía futura, seguiría estableciendo una relación entre conocimiento y experiencia muy estrecha, pero distinta. “No variaría entonces la convicción, de hecho cobrará todo su sentido, de que las

¹²¹ Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Colofón, México, 1986, p. 81.

¹²² Op. Cit., Benjamin. P. 15.

¹²³ *Ibíd.*, p. 81.

condiciones del conocimiento son las de la experiencia”¹²⁴, lo cual daría pauta para ampliar ambas nociones. Es por esto que Benjamin, alude a la experiencia como narración, en donde no se trata tanto del contenido de la narración, sino de la importancia y los efectos de ésta en sí misma, en tanto acto corporal, la cual hospeda en su interior al narrador.¹²⁵ Porque sólo así, hay lugar para la experiencia, porque fomenta un movimiento de apropiación. “*Así en lo narrado queda el signo del narrador, como la huella de la mano del alfarero sobre la vasija de arcilla.*”¹²⁶ Es decir, el narrador como una figura, hasta cierto punto invisible, que cual artesano teje con hilos que van y vienen de lo más íntimo a lo más colectivo, creando así telas que delinean figuras y forman texturas.

Esta idea será mejor trabajada en un texto que justamente se llama *El Narrador*¹²⁷ en donde Benjamin afirma que, al igual que la experiencia, esta figura se está desvaneciendo. Para Benjamin la función del narrador es capital, puesto que consiste en ser una especie de tejedor que explota los momentos de transición y que teje con los residuos experienciales. Este texto está en estrecha relación con *Experiencia y Pobreza* y con *Sobre Algunos Temas en Baudelaire*, “*De ahí que en la narración permanezcan las trazas del narrador, como en el barro del ceramista quedan las huellas de sus manos.*”¹²⁸ Ya que también en estos textos plantea que la narración es una forma artesanal de comunicación. Se trata del acto de tejer donde es necesaria la participación del narrador y del oyente que escucha y luego interpreta, porque se trata de un acto donde aparecen sujetos en la medida en que se da una relación con la narración y así la interpretan y la transmiten con su sello muy personal. Al respecto dice: “*El consejo entretejido en*

¹²⁴ Benjamin, W. *Sobre el Programa de la Filosofía Futura*. Monte Ávila Editores, Caracas, 1998, P. 16.

¹²⁵ Al respecto en Benjamin’s Archive se encuentra una nota que dice lo siguiente: “Proust and Kafka There is something that Proust has in common with Kafka, and who knows whether this can be found anywhere else. It is a matter of how they use I. When Proust, in his *Recherche du Temps Perdu*, and Kafka, in his diaries use I, for both of them is equally transparent, glassy. Its chambers have no local coloring; every reader can occupy it today and move out tomorrow” *Benjamin’s Archive*. P. 41

¹²⁶ Op cit. p. 12.

¹²⁷ Walter Benjamin, *El Narrador. En Programa de una Filosofía Futura y otros Ensayos*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1998.

¹²⁸ *Ibíd.* p., 196.

*la tela de la vida vivida, es sabiduría*¹²⁹ Otro texto en el que encontramos esta idea en conjunción con aquello que describimos desde *Sobre el Lenguaje en General y Sobre el Lenguaje de los Hombres es Haschisch*¹³⁰ que es un texto que se centra en la “*experiencia*” de Benjamin con dicha sustancia, tal y como la definimos anteriormente. En la primera de las “narraciones” que no es de Benjamin, pero que Benjamin cual fiel escriba trata de transmitir al mismo tiempo que funge como narrador, cuenta la historia que se desprende de la idea de que todos hemos estado en contacto, por lo menos una vez, con la posibilidad de volvernos millonarios. Eduard Scherlinger, un pintor amigo de Benjamin relata que cuando su padre muere y hereda una suma importante de dinero, decide irse de viaje un tiempo a París. Para lo cual, deja encargada dicha suma, junto con las transacciones económicas adecuadas, a un pariente cercano. Dicho pariente le aconseja que para evitar algún tipo de interceptación telegráfica que pudiera poner en riesgo su dinero, elija un nombre secreto que sólo ellos conocerán y les permitirá saber que no hay interferencia alguna en la comunicación. De esta manera, Eduard elije el nombre de Braunschweig que por ser poco usual es fácil de recordar. Luego, Eduard viaja a París en donde adquiere y consume haschisch. Era una apacible tarde de verano y Eduard se encontraba en la habitación de su hotel, esperando a que la sustancia comenzara a hacer efecto, cuando de pronto escucha que llaman a la puerta. Un poco asustado ante la posibilidad de que los efectos del haschisch se manifestaran sorpresivamente, abre el aposento y se encuentra con el empleado, quien le entrega un telégrafo en donde se lee la pregunta de si está de acuerdo en comprar royal dutch: un tipo de moneda. La lectura de dicha pregunta lo inquiere a contestar el telegrama con la contraseña acordada. El mensajero se retira, y mientras tanto Eduard se detiene un rato en una serie de estímulos que comienzan a cobrar una cierta profundidad, ideas que lo hacen mirarse a sí mismo de otra forma. Recuerda entonces, que lo más prudente sería dirigirse al correo a contestar el telegrama. Sale a la calle y describe cómo

¹²⁹ *Ibíd.* p.192.

¹³⁰ Walter B., *Haschisch*, Taurus, Madrid, 1994.

las cosas le hablan y se dirigen a él. Los rostros de los transeúntes albergan nuevos sentidos para el atento observador que los arranca de entre los rasgos, mientras los observa. Finalmente llega al edificio de correos, cuya apariencia hasta ahora no había cobrado esa dimensión estética que ahora logra mirar, y al intentar mandar el telegrama se encuentra de frente al empleado cuyo rostro también cobra una dimensión interesante. Incluso dice, que se vuelve una especie de fisónomo, un lector de rostros. *“Yo que normalmente me siento incapaz de reconocer a amigos lejanos, de retener en la memoria los rasgos de un rostro, me puse lo que se dice a devorar los rostros que tenía alrededor y que por regla general hubiese evitado por dos razones: por no desear atraer sobre mí sus miradas y por no soportar su brutalidad. Comprendí entonces de pronto cómo a un pintor puede la fealdad parecerle el verdadero depósito de la belleza, mejor aún el guardián de su tesoro, la montaña partida con todo el oro de lo bello dentro relumbrando entre arrugas, miradas, rasgos.”*¹³¹. Eduard lee algo en los rostros, en los edificios y en general en el mundo. Dos frases destaca Benjamin del relato: la *“arruga de la renuncia”* que lee Eduard en los rostros de un hombre y *“De siglo en siglo se hacen las cosas más extrañas”*, frases que se le aparecen mientras estudia detenidamente el rostro del empleado del correo que lo hace pensar en la prehistoria del susodicho, en sus vínculos con la cultura, en sus padres, etc., pero que le arroja esa frase de manera súbita y repentina. El relato continúa sin que Eduard pueda mandar el correo que confirme la transacción bancaria. De pronto, se encuentra tomando café, su mirada se posa inintencionalmente sobre las arrugas de su pantalón. Mientras, la taza de café permanece detenida en la inmensidad del tiempo. *“La reconocí”,* dice, *“era una mano morena, etíope, y mientras que mis labios seguían severamente cerrados, pegados uno a otro, negándose a la palabra y a la bebida, trepó hacia ellos desde dentro una sonrisa, una sonrisa orgullosa, africana, sardanapálica, la sonrisa de un hombre que está a punto de calar el decurso del mundo y todos los destinos, sin que en las cosas y en los nombres haya ya para él misterio*

¹³¹ *Ibíd.*, p. 22.

alguno. Me vi sentado allí moreno y silencioso: **Braunschweiger**. Se había abierto el sésamo de ese nombre que debía albergar en su interior todas las riquezas.”¹³² ¹³³

Con este ejemplo, quiero señalar varias cosas. La primera es la estrecha relación que encuentro con el texto de Sobre el Lenguaje en General porque para Eduard las palabras adquieren una dimensión diferente y el mundo habla. Se trata de una relación, una especie de danza entre la experiencia y lo involuntario. Se trata de una serie de juegos de sustituciones y metáforas. Con el haschisch, nuestro personaje escucha, lee el mundo y el lenguaje de otra manera. Lo que insiste en el relato es la transmisión de lo espiritual en el lenguaje y en las cosas, lo espiritual que podríamos pensar que en este momento se encuentra presente en Benjamin en la figura del narrador. Y que más allá de la dimensión ilusoria y placentera que pueda generar el haschisch, se trata de una puerta que se abre mostrando la riqueza del mundo en tanto relato, la capacidad del narrador en tanto lee, escribe y transmite, ve el mundo en palabras. Por otro lado, es una narración en el sentido que Benjamin entiende narración porque al final, ésta no se cierra, no tiene origen y por eso no tiene final, en todo caso es siempre actual, continuamente en construcción porque queda abierta para que el lector la complete. Dicha narración se había desprendido de la idea de que todos alguna vez hemos estado muy cerca de volvernos millonarios. La narración alude al fracaso de Eduard para mandar el telegrama que lo hubiese convertido en millonario, pero destaca el hecho de que en la narración se muestra otro tipo de riqueza que no es la económica y que hace que el narrador concluya paradójicamente al final “*Jamás me sentí tan bullanguero, tan despejado y tan festivo tras una embriaguez*”.¹³⁴ Por otro lado, muestra claramente cómo en el lenguaje mismo se muestra el olvido que genera el fracaso, pues la palabra Braunschweiger estaba entretejida en el relato mismo, sin que el narrador diera cuenta de ello, hasta el final que es cuando retorna al mismo punto del inicio y

¹³² *Ibíd.*, p. 24.

¹³³ Schweigen significa callar, permanecer en silencio, de tal forma que Braunschweiger significa moreno y silencioso.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 25.

entonces se abre otro tiempo en la medida en que se vincula el presente con el presente del pasado y el presente del futuro.

Esta narración nos muestra cómo se trata de “*experiencia* de ensoñación”, pero una ensoñación muy especial que como otras experiencias de este tipo, por ejemplo las experiencias oníricas, exigen de la función del narrador para entretener y hacer de la ensoñación, del recuerdo, de la sensación una experiencia. Es decir, se gesta como una revelación, pero no por los efectos químicos o alucinógenos del haschisch, sino por el trabajo que se plasma en la narración, tanto por parte del narrador, como por parte del que lee o escucha la narración. Entonces, la riqueza del lenguaje consiste precisamente en estas posibilidades de trabajo y de invención artística que producen nuevos sentidos, que expanden al mismo narrador y a los actores que participan en este movimiento de expansión. No está de más aquí mencionar la relación que existió entre el movimiento surrealista y el psicoanálisis, en tanto que ambos consideraban (quizá con una cierta herencia del romanticismo) que la fuente de inspiración, la materia prima del artista y del psicoanalista la proporcionaban estos estados de ensoñación. El sueño en Freud, por ejemplo, le muestra que algo dice. Es decir, algo de la verdad se manifiesta en el sueño. Freud le llama realización de deseo que se muestra en lenguas extrañas, es decir, en imágenes que en la medida en que se narran en transferencia con el analista, escriben algo del deseo inconsciente. Aunque, Freud muy pronto se percató de que los sueños tienen una característica muy interesante y es que tienen un límite, albergan dentro de sí, un punto ciego, un lugar de incógnita, un resto no interpretable que Freud llama el ombligo del sueño, como el lenguaje mismo que no lo dice todo. Por eso, regresando a Benjamin, éste coloca al lenguaje como protagonista de la experiencia, como la materia prima con la que se gesta ésta, en cuyos intersticios y grietas se alberga, como mera posibilidad, la irrupción de algo de sí. Y así también en Benjamin “*El lugar de la verdad está determinado como lugar faltante, como lo inexpressivo*”¹³⁵

¹³⁵Bernard W., *Walter Benjamin. Una Biografía*, Gedisa, Madrid, 1990, P. 70.

En Benjamin, la experiencia es mística porque consiste precisamente en una forma de habitar, de transitar en el lenguaje que es de por sí ya una experiencia en sí, como las experiencias que relatamos, concentrado de sentido, monada (sueño como narración). Es decir, se concibe a partir de habitar en el lenguaje de una manera diferente a la manera “*instrumental*” de usar el lenguaje, que nos permite ser plenamente conscientes de la magnitud y profundidad de éste, al mismo tiempo que partimos del reconocimiento de sus límites. Es decir, con Benjamin, no podemos seguir pensando que sólo podemos calificar de mística, únicamente a una experiencia que se reduzca a un encuentro con Dios en términos trascendentales, porque esto nos conduce a un complejo problema epistemológico, pues quién conoce qué en el encuentro con lo sagrado. ¿Se puede pensar la mística como un encuentro?, ¿en qué sentido? Y aquí también nos sumergimos en la discusión sobre si hay una sola mística o muchas místicas dependiendo de las religiones. Si pensamos que mística sólo es una, entonces nos encontramos con la pregunta de si toda experiencia mística, no importa de qué tradición venga, es la misma. Y si pensamos que la mística depende de cada tradición, de tal forma que tendríamos que referirnos a mística judía, mística cristiana, mística budista, mística musulmana, etc., entonces nos encontramos con la pregunta de ¿por qué hablar de una sola mística?¹³⁶

¹³⁶ Scholem en *Las Grandes Tendencias de la Mística Judía* (1993) menciona que existe una considerable cantidad de definiciones de mística, que llegan a ser contradictorias. Para Scholem no existe el misticismo en abstracto. Lo que existe es el misticismo de un sistema religioso en particular, sin embargo, no deja de haber ciertos elementos en común, pero esto no quiere decir que exista una religión mística como tal. Por otro lado, considera que “misticismo es una etapa claramente definida en la evolución histórica de la religión y aparece en circunstancias bien definidas. Está relacionado con un estadio determinado de la conciencia religiosa y es inseparable de éste. Es, asimismo, incompatible con otros estadios, que no dejan lugar para el misticismo en el sentido habitual del término.” Op. Cit., p. 19. Es decir, que para Scholem misticismo es un estadio en la historia de las religiones que tiene que ver con asumir el abismo entre lo divino y el hombre y luego entonces, una búsqueda, un retorno, pero en un nuevo plano. No se trata, pues de una nostalgia por el pasado, sino una asunción del abismo y luego una construcción de un camino desde otro lugar. Se trata de un nuevo despertar del pensamiento mítico, una forma, en ocasiones contestataria de relacionarse con las instituciones.

Por otro lado, quizás sea pertinente señalar algunas cuestiones en relación a teología. Ésta es una palabra muy antigua de origen griego que significa aproximación a Dios por medio del logos, pero hay que recordar que para los Griegos Dios se volvió un problema. Aquí es pertinente señalar algunas diferencias entre la teología griega y la teología judía. Jaeger, por ejemplo afirma que “...en otros aspectos si comparamos esta hipóstasis griega del Eros creador del mundo con la del Logos en el relato hebreo de la creación podemos ver una profunda diferencia en la manera de ver de los dos pueblos.” Jaeger, W., *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, P. 22. “El logos es la sustancialización de una propiedad o poder intelectual de Dios creador que está situado fuera

Esta pregunta, de nuevo nos remite a un problema del lenguaje, pues hasta qué punto la experiencia no se encuentra delimitada en la medida que se piensa, es decir, en la medida en que tiene lugar la experiencia, desde cierta tradición lingüística.¹³⁷

De tal forma, que en Benjamin, mística es una experiencia en el sentido que describimos anteriormente y la mística es una experiencia del orden de lo inmanente, de lo inmediato, de lo que nos es más cercano y más propio, en la medida en que es gestada en y desde lo más entrañable del lenguaje en el cuerpo, en lo oral, en lo gesticular y en lo carnal.¹³⁸

III. Historia y Tiempo en Walter Benjamin

La propuesta de Benjamin en torno al lenguaje introduce el aspecto místico que implica otro tiempo, un tiempo mesiánico y actual porque mística en Benjamin es una forma de nombrarse, de apelarse, de invocarse o de revelarse lo que encontramos al final del camino que es el origen¹³⁹ y esto implica una noción temporal de historia distinta a las nociones de evolución y progreso. Para Benjamin, es precisamente esta manera lineal y progresista de construir el mundo la responsable, no sólo de la crisis de la humanidad, sino también del triunfo del

del mundo y trae este mundo a la existencia de su propio y personal fiat. Los dioses griegos están situados dentro del mundo; son descendientes del Cielo y de la Tierra, las dos mayores y más relevantes partes del universo; y se generan por obra del ingente poder de Eros, el cual pertenece igualmente al mundo como una primitiva fuerza omnigenetriz....se busca lo Divino dentro del mundo, no fuera de éste, como en la teología judeo-cristiana que se desarrolla a partir del libro del Génesis.” Jaeger, W., *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, P.23.

¹³⁷ En el caso de la mística judía, éste es uno de los problemas esenciales a tratar, pues en el judaísmo el lenguaje tiene un carácter sagrado. “Según los cabalistas, el lenguaje en su forma más pura, es decir, el hebreo, refleja la naturaleza espiritual básica del mundo; dicho de otro modo, el lenguaje tiene un valor místico...el nombre sagrado de Dios, es el acto perpetuo de creación.” Scholem, G., *Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996. p. 27.

¹³⁸ Lo cual nos remite de nuevo a Illich. A lo que era el ejercicio de la lectura, antes del siglo XII. “En una tradición que se extiende durante milenio y medio, el eco de las páginas sonoras se transmite a través de la resonancia del movimiento de los labios y la lengua. Los oídos del lector están atentos y se esfuerzan por captar lo que su boca ofrece. De este modo, la secuencia de letras se traduce directamente a movimientos corporales y patrones de impulso nerviosos. Las líneas constituyen la banda sonora recogida por la boca y pronunciada por el lector para su propio oído. Mediante la lectura, la página se incorpora y se encarna literalmente.....Para el lector monástico a quien Hugo se dirige, la lectura es una actividad mucho menos fantasmagórica y mucho más carnal: el lector comprende las líneas moviéndose según su latido, las recuerda recuperando su ritmo y piensa en ellas como si las colocara en su boca y las masticara. Op. Cit., p. 75.

¹³⁹ Alusión a un epígrafe de una de las tesis de Historia de Walter Benjamin que dice lo siguiente: El origen es la meta de Karl Kraus en Palabras en Versos I. Benjamin, W., *Ensayos Escogidos*. Ediciones Coyoacán, México, 1999, P. 74.

fascismo. La noción de progreso y la idea del pasado como causa, construyen una cierta forma de vivirse en el presente, una forma estática, pragmática y vacía que tiene una finalidad instrumental de ver el mundo. Existe una tendencia en la visión histórica lineal a fijar el pasado, sin percatarse de que el pasado finalmente está determinado por una cierta manera de pensar el lugar del lenguaje, en relación a la memoria, en relación al mundo y en relación al sujeto. La construcción de la historia determina la forma en cómo nos vivimos y es susceptible de ser utilizada por ejemplo, por las clases dominantes. “El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre los diversos momentos de la historia; pero ningún hecho es histórico por ser causa; llegará a serlo sólo después, póstumamente, tras hechos que pueden ser divididos por milenios. El historiador que parte de esta comprobación, no permite ya que la sucesión de los hechos le corra entre los dedos como un rosario. Toma la constelación en la que ha entrado en su propia época con una época, anterior perfectamente determinada. Y funda así, un concepto del presente como “tiempo actual” en el que están dispersas astillas del tiempo mesiánico.”¹⁴⁰

Este tiempo actual sigue la misma forma de pensar de Benjamin, en donde se conjugan los fragmentos con la unidad. Se trata de recuperar los fragmentos porque cada uno es la totalidad.

En la novena de las Tesis de Historia¹⁴¹, Benjamin introduce la figura del ángel basada en el cuadro de Paul Klee, que es un cuadro de un ángel que aparece como epígrafe en Tesis de Filosofía de la Historia de Benjamin. El cuadro en sí mismo, fue para él una experiencia, una especie de espejo que le permitió acceder a algo de sí. Es decir, constituye una experiencia en

¹⁴⁰ Benjamin, W., *Tesis de Filosofía de la Historia*. En *Ensayos Escogidos*. Ed. Coyoacán. México, 1999, P. 77.

¹⁴¹ Bolívar Echeverría considera que ésta es sin duda la más importante de las Tesis porque estructura cabalmente la crítica al progreso y porque contrapone la noción del mesianismo judío frente a la noción de utopía occidental. Considera que su aproximación es tan excéntrica y “fuera de la realidad” que resulta iluminadora. Echeverría, B. (comp.) *La Mirada del Ángel. En torno a las Tesis sobre la Historia de Walter Benjamin*. Ed. UNAM. ERA. México 2005.

el sentido Benjaminiano, una experiencia lingüística, pero cuya vía principal fue la imagen, pero como alegoría.¹⁴²

El rostro del ángel nos muestra una visión apocalíptica, (que bien podemos situar en el contexto en que fue escrito el texto, cuando desciende del paraíso)¹⁴³ sólo para encontrarse con una tempestad tan fuerte que lo devuelve de dónde vino y le impide detener la inercia construida a partir de ruinas, de pilas de cadáveres. Dicha tempestad la constituye precisamente el progreso.

En la tesis Benjamin lo describe así:

“Hay un cuadro de Klee que se titula el Angelus Novus. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava su mirada; tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto; su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos, recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y, es tan fuerte, que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irremisiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. La tempestad es lo que llamamos progreso.”¹⁴⁴

Esta experiencia en Benjamin constituye un punto crucial en su trabajo con el lenguaje, puesto que se articula con la imagen y con el nombrar. El ángel de Klee se llama Angelus Novus y Benjamin en un pequeño escrito había relatado que al nacer sus padres le habían dado un nombre secreto.¹⁴⁵

En la imagen del ángel, algo del nombre secreto se le revela al propio Benjamin. Scholem, al respecto dice que para Benjamin el nombre se proyecta en una imagen: “...en

¹⁴² Según Echeverría alegoría es la representación que está dotada de un valor translativo, el mismo que remite, en paralelo, a un sistema de conceptos; por alegoría emblemática, aquella en la que dicho sistema se encuentra delimitado o fijado.

¹⁴³ Echeverría considera que el cuadro de Paul Klee en realidad no corresponde con la descripción que hace Benjamin, a pesar de haber comprado dicho cuadro en Berlín. En cambio, plantea que Benjamin habría inventado su propio ángel que en todo caso corresponde mejor con un cuadro llamado así El Ángel de la Historia de H.F. Gravelot y Ch. N. Cochin (1791).

¹⁴⁴ Benjamin, W., *Tesis de Filosofía de la Historia en Ensayos Escogidos* Ediciones Coyoacán, México, 1999, P. 69.

¹⁴⁵ Al respecto, Scholem dice: “En hebreo, efectivamente la palabra “ángel” es idéntica a la que se emplea para mensajero (mal aj). Los ángeles que no mueren, como digamos los arcángeles de Satán, el ángel caído de las tradiciones judía y cristiana, era evidentemente menos importante para Benjamin que el tema talmúdico del nacimiento y la muerte de los ángeles ante Dios, de los cuales se le decía en el Otbar Hakabud de Todros Abulafia (1879) que ‘se apagan como la chispa sobre el carbón.’ A esto añadía para Benjamin otra concepción de la tradición judía: la del ángel personal de cada ser humano, que representa su más secreto yo y cuyo nombre, permanece para él oculto.” Scholem, G., *Los Nombres Secretos de Walter Benjamin*, Ed. Trotta, Barcelona, 2004, p 71.

cuanto a este nombre oculto en el anagrama y enmascarado bajo el nombre del cuadro de Klee se torna audible aun cuando se le pronuncia de modo distinto se desprende de buena parte de esa imagen precisamente en la forma del cuadro de Paul Klee donde el ángel de Benjamin se ha proyectado.”¹⁴⁶

Se trata pues, del límite de lo nombrable. Es posible que en esta experiencia, para Benjamin una familiar noción del extranjero se asomara en la imagen del ángel de Klee, aquello que Freud llamaba la experiencia de lo ominoso y que autores como Benjamin no fueron ajenos a ella, ya que precisamente, habitan en esto que Echeverría llama una forma excéntrica y extemporánea del lenguaje. Al adentrarse en la textura misma de éste, habitan en aquello que nos es más propio y al mismo tiempo más ajeno.¹⁴⁷

La experiencia de Benjamin en relación al ángel nos deja que pensar. Scholem concluye que el escrito arroja evidencia en torno a los nombres de Benjamin. Nombres que efectivamente son reales: Benedix Schonfliess. Pero, más allá de esto, aparece en el escrito una cierta mirada desde el lenguaje, que le permite a Benjamin mirar con otros ojos. Cuando dice “Pero el ángel se asemeja a todo aquello de lo que debí separarme: personas y, sobre todo, cosas. Habita en las cosas que ya no poseo. Las vuelve transparentes y, detrás de ellas, se me aparece las personas a las que estaban destinadas.”¹⁴⁸ Es decir, que es en la pérdida de estos objetos tan valiosos, que Benjamin adquiere una cierta mirada que le permite ver en las cosas incluso, a las personas a las que les estaban destinadas. Esto es, que lee en las cosas, desde esa sensación de pérdida, mucho más de lo que podía leer en ellas antes. El ángel se siente atraído a él, dice Benjamin, quizá por el hecho de que todo lo regala, se queda siempre con las manos vacías, pero ¿para qué?, se pregunta Benjamin y aquí se responde

¹⁴⁶ Scholem. G.; *Benjamin y su Ángel*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1998, P. 80.

¹⁴⁷ Al respecto, cfr. *Hombres del Extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso Judeoalemán*. Ed. La Huella del Otro, Taurus, México, 1999. Texto donde se analiza la experiencia del extranjero de ciertos personajes judíos alemanes como Benjamin, Kafka y Freud.

¹⁴⁸ Ibid. P. 162-163.

“Para arrastrarlo consigo hacia el futuro por ese mismo camino a través del cual vino y que conoce tan bien que lo recorre sin darse vuelta y sin apartar los ojos de aquel al que ha elegido. Él quiere la felicidad: el conflicto en el que reside el éxtasis de lo único, nuevo aún no vivido con aquel júbilo de lo que es todavía una vez más, de lo reconquistado, de lo vivido. Por eso, si se lleva consigo a un nuevo ser humano, no tiene en modo alguno nada nuevo que esperar más que el regreso a casa. Así es como yo, en cuanto te ví por primera vez, viajé contigo de vuelta hacia el lugar de donde venía.”¹⁴⁹

En contraposición a lo que Benjamin denuncia como el común denominador de sus contemporáneos, esto es, gente que lo que quiere no es una nueva experiencia, sino “que quieren liberarse de las experiencias, desean un entorno en el que puedan manifestar, sin más, pura y claramente su pobreza”,¹⁵⁰ Benjamin, crea experiencia que amplía su propia percepción del mundo y que expande el horizonte de su mirada como un visionario.

Así que el ángel de Benjamin nos muestra que lo que hasta entonces se veía como avances, superaciones en realidad no son más que ruinas, y que si bien, esta visión del ángel se puede interpretar en términos fatalistas, a Benjamin le permite en cambio sostener una visión mesiánica. Visión mesiánica en términos de posibilidad de reparación, de posibilidad de redención o como superación de la nostalgia inmovilizadora del pasado, como superación de la idea de adición de hechos y por lo tanto de superioridad actual frente al pasado. Lo cual implica que no se trata de pensar el tiempo de manera lineal y progresista, pero tampoco de pensar el tiempo como simple repetición, sino que se trata de resaltar la diferencia de lo mismo de la repetición y acceder al ahora del tiempo, al tiempo lleno o “tiempo-actual,” en donde se encuentran implicados pasado, presente y futuro. Es decir, abrir la posibilidad de la actualidad del pasado que funja como luz que alumbre el futuro. Los tres tiempos se vuelven uno, se trata de profundidad y no de evolución. A esto Benjamin le llama “*detención mesiánica del acaecer*”.

Es un tiempo que fomenta o permite un trabajo sobre y en el lenguaje que apunta a significar, a nombrar, es decir alumbrar la oscuridad en la que nos encontrábamos, al pensar el lenguaje de manera referencial. Es decir, se trata de generar experiencia en la medida en que, a

¹⁴⁹ Op cit., p. 45-46.

¹⁵⁰ Benjamin, W.; Experiencia y Pobreza, *En Obras Libro II Vol. I*. Ed. ABADA, Madrid, 2007, p. 221.

manera de un atento lector, nombramos e incluimos lo que permanecía velado para nosotros mismos. Implica una manera muy peculiar de acercarse a las cosas y a uno mismo, de escuchar lo que éstas tienen que decir, de escuchar (nos), lo que tenemos que decir(nos), en la medida en que el lenguaje es material, es decir que tiene una consistencia material y se gesta en el cuerpo mismo y en un tiempo actual y pleno.

IV. Freud: Tiempo y Escritura

La experiencia en psicoanálisis, como se ha ido señalando a lo largo de este trabajo, estaría forjada con elementos muy similares a los que hemos destacado en el pensamiento de Benjamin. Freud piensa al psicoanalista, a diferencia del médico, como un lector en el sentido de Illich,¹⁵¹ que lee a su paciente, que se centra en lo que dice, porque dice mucho más de lo que cree que dice (incluso a costa su-ya). Se puede pensar que se trata de una práctica o de un trabajo, que como en la “experiencia” de Benjamin, el principal actor no es el analizante, y por lo tanto, o mucho menos el analista, sino que el principal actor es el lenguaje.

Benveniste, desde el campo de la lingüística ya reconoce que Freud parte de la realidad del relato que el analizante produce en transferencia con el analista, en donde el relato en sí tiene una importancia singular, más allá de ser meramente referencial a la realidad¹⁵²: “Para quien no conoce el análisis más que en las relaciones que Freud ofrece (es el caso del autor de estas páginas) y para quien considera menos la eficacia práctica, que aquí no está en tela de juicio, que la naturaleza de los fenómenos y los nexos en que son planteados, el psicoanálisis

¹⁵¹ Illich en su texto sobre el texto, que es un comentario al Didascalión de Hugo de San Víctor, rescata el ejercicio de la lectura de los ropajes contemporáneos que dan prioridad al aspecto visual de la lectura. De esta manera la lectura individual es el preludio al concepto de conocimiento y de sujeto moderno, en el sentido más abstracto del término, los cuales se encuentran completamente desligados de su origen más colectivo y corpóreo, es decir oral y acústico. “Tanto para el orador o el sofista clásico como para el monje, la lectura compromete el cuerpo entero. Sin embargo, la lectura no era una actividad más para el monje, sino una forma de vida.” Illich, I., *En el Viñedo del Texto*, Fondo de cultura Económica, México, 2002, P. 80.

¹⁵² En Freud el término realidad, tiene dos acepciones. Una como realidad material, la otra como realidad psíquica. En la Interpretación de los sueños dice lo siguiente: “Y si ya estamos frente a los deseos inconscientes en su expresión última y más verdadera, es preciso aclarar que la realidad psíquica es una forma particular de existencia que no debe confundirse con la realidad material.” Freud, S. *Interpretación de los Sueños*. Segunda parte. *Obras Completas. Tomo VI*. P. 607.

parece distinguirse de toda otra disciplina. Principalmente en esto: el analista opera sobre lo que el sujeto dice. Lo considera en los discursos de éste, lo examina en su comportamiento locutorio, “fabulador”, y a través de estos discursos se configura lentamente para él otro discurso que le tocará explicitar, el del complejo sepultado en el inconsciente.”¹⁵³

De tal manera, que se plantea que existe una antinomia entre el discurso y la lengua y el analista se centra en las fracturas del discurso que muestran algo de la verdad del sujeto, más allá del yo y más allá de la lengua. Benveniste cita a Lacan para ilustrar esta dimensión de la obra de Freud que bien se esmeró éste último en resaltar: “En su brillante memoria sobre la función y el campo de la palabra en psicoanálisis, el doctor Lacan dice del método analítico: ‘Sus medios son los de la palabra en tanto que ésta confiere a las funciones del individuo un sentido; su dominio es el del discurso concreto en tanto que realidad transindividual del sujeto, sus operaciones son las de la historia en tanto que constituye la emergencia de la verdad en lo real.’”¹⁵⁴ La emergencia de la verdad en lo real remite a una manera de pensar la función de la palabra y del lenguaje en relación a la historia. El analizante relata una historia al analista y al hacerlo, no es que acceda a los hechos fácticos de la historia, pues esto es imposible, sino que accede a la posibilidad de construir, en la medida en que se trata del acto de relatar, una otra historia distinta de la que lo condicionaba sin siquiera darse cuenta de ello. Esto plantea un cruce entre las estructuras comunes del lenguaje colectivo y el psiquismo individual porque si bien compartimos y heredamos una misma lengua, cada uno se apropia de ella de manera distinta y también cada uno es tomado por ella de forma distinta. Freud habría indagado sobre la forma en que los conflictos que determinan el psiquismo se plasman en las lenguas, más allá incluso de los hablantes mismos, así como las formas en que el método psicoanalítico puede promover la emergencia de otro relato y luego también de otro tiempo.

¹⁵³ Benveniste, E.; *Problemas de Lingüística General*, Ed. Siglo XXI, México. 1971, p. 75.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, P. 77.

Freud trata los sueños, los lapsus, los olvidos y los chistes como textos que funcionan de una manera singular. De ahí que determine que existe un trabajo propio del sueño, un trabajo de escritura que el analista podrá leer o no:

“... el trabajo que traspone el sueño latente en el manifiesto se llama *trabajo del sueño*. Y el trabajo que progresa en la dirección contraria, el que desde el sueño manifiesto quiere alcanzar el latente, es nuestro *trabajo de interpretación*. El trabajo de interpretación quiere cancelar el trabajo del sueño. Los sueños de tipo infantil, que reconocimos como evidentes cumplimientos de deseo, han sido sometidos, no obstante, a una partícula de trabajo del sueño, a saber, a la transposición del modo desiderativo en el indicativo y, las más de las veces, también de los pensamientos en imágenes visuales. Aquí no hace falta interpretación alguna, sino sólo deshacer estas dos transposiciones. A lo que en los otros sueños viene a sumarse todavía en calidad de trabajo del sueño lo llamaremos *desfiguración onírica*, y esta es la que hemos de hacer desaparecer mediante nuestro trabajo interpretativo.”¹⁵⁵

Es en este texto: La Interpretación de los Sueños que Freud plantea que la realidad psíquica es una realidad virtual. Lo dice así: “Todo lo que puede ser objeto de nuestra percepción (y el yo es un objeto también)¹⁵⁶ interior es virtual como la imagen dada en el telescopio por la propagación de los rayos de luz.”¹⁵⁷ Pero, donde la virtualidad se encuentra sostenida de una realidad lingüística.

Consecuentemente, la noción de tiempo en psicoanálisis, ya también se había constituido de manera distinta, es decir, diferente a la idea de linealidad y progreso. En Freud encontramos un tiempo que compromete varios tiempos de manera simultánea. El ejemplo mencionado anteriormente de la mujer que no puede dejar de pegarse a sí misma, implícitamente ilustra también una cuestión temporal, ya que un fragmento del pasado sigue teniendo vigencia, sin que exista, estrictamente hablando en la realidad fáctica, la situación que lo desencadenó originalmente, pero aparece como vigente en la medida en que se vincula con algo ahora. Otro ejemplo lo podemos encontrar en el caso del Hombre de los Lobos, en donde Freud elabora otra forma del tiempo. Un tiempo que pone en duda la eficacia de la teoría del trauma elaborada por él mismo, años antes. Esta teoría implicaba una forma lineal de concebir la historia, donde se trataba de recordar aquel suceso traumático que fungía como causa de los

¹⁵⁵ Freud, Sigmund. *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. Obras Completas. Tomo XV*. Amorrortú, Buenos Aires, 1976, p. 155.

¹⁵⁶ El agregado es mío.

¹⁵⁷ Freud, S.; *Obras Completas. Tomo VI*. Amorrortú Editores, Buenos Aires, 1976, P. 599.

síntomas. Una vez que se descubría el origen, Freud pensaba que el síntoma se eliminaría, pero en este caso se pone en duda seriamente esta forma de pensar el tiempo. Sergei Pankejev (llamado el Hombre de los Lobos) lleva a su análisis con Freud, un recuerdo muy temprano que Freud vincula con la escena primaria. Veamos cómo y por qué Freud hace ese movimiento. Sergei relata lo siguiente: "Grusha estaba echada en el suelo, junto a ella un balde y una corta escoba de vergas atadas; él estaba ahí y ella lo embromaba o lo reprendía [*ausmachen*]; también, «lo pelaba»."¹⁵⁸ Asocia a este recuerdo a la Matrona. Es decir, asocia Grusha con matrona y matrona resuena a madre. Freud señala que lo que avergüenza a Sergei no es tanto el hecho en sí mismo, sino el nombre. La escena remite a la escena primaria porque

"Cuando vio a la muchacha de bruceos sobre el piso, ocupada en fregarlo, arrodillada, las nalgas tendidas hacia adelante, la espalda horizontal, reencontró en ella la posición que había adoptado la madre en la escena del coito. Ella le devino madre; lo arrebató (*ergreifen*) la excitación sexual a consecuencia de la activación de aquella imagen y se comportó virilmente hacia ella como el padre, cuya acción sólo pudo haber comprendido entonces como un orinar. Su acto de orinar en el piso fue en realidad un intento de seducción, y la muchacha le respondió con una amenaza de castración como si lo hubiera comprendido."¹⁵⁹

Freud prosigue describiendo otras escenas muy similares a esta, donde aparece una insistencia en Sergei por degradar el objeto amoroso. Sergei asocia otro recuerdo de una mariposa que le genera angustia:

"La primera ocurrencia del paciente sobre el problema de la angustia ante la mariposa puede discernirse fácilmente, con posterioridad (*nachtäglich*), como una remota alusión a la escena primordial (la hora cinco). Él corroboró el nexo entre la escena con Grusha y la amenaza de castración mediante un sueño particularmente rico en sentido, que él mismo atinó a traducir. Dijo: «He soñado que un hombre arranca las alas a una "Espe"». «¿Espe?», no pude menos que preguntar; «¿qué quiere decir usted?». «Pues el insecto de vientre veteado de amarillo, capaz de picar. Debe de ser una alusión a la *grusha*, la pera veteada de amarillo». «*Wespe* {avispa}, dirá usted», pude corregirle. «¿Se llama *Wespe*? Realmente creí que se decía *Espe*». (Como tantos otros, se valía del hecho de hablar una lengua extranjera para encubrir sus acciones sintomáticas.) «Pero *Espe*, ese soy yo, S. P.» (Las iniciales de su nombre)." La «*Espe*» es, naturalmente, una *Wespe* mutilada. El sueño lo dice claramente: él se venga de Grusha por su amenaza de castración."¹⁶⁰

En este ejemplo se puede apreciar la forma en cómo los dos tiempos, el de la escena primaria y el actual devienen uno mismo, en la medida en que se gestan relaciones entre las palabras y las imágenes que disparan de regreso elementos olvidados o expulsados y los

¹⁵⁸ Freud, S., *El Historial del Hombre de los Lobos. Obras Completas. Tomo XVII*, Amorrortú Editores, Buenos Aires, 1976, p. 84.

¹⁵⁹ *Ibíd.* p. 85.

¹⁶⁰ *Ibíd.* p. 86.

vuelven actuales. Esta forma de escritura hecha de imágenes, palabras y también afectos es la que Freud inaugura desde la *Interpretación de los sueños*¹⁶¹. Trabajo que abre brecha y que fue para Freud, su principal creación.¹⁶²

La Interpretación de los Sueños consiste, en su primera parte, en un fino y exhaustivo análisis de la bibliografía de su época que lo acompaña en su descubrimiento sobre la escritura de los sueños y su relación con el inconsciente. Freud descubre que el sueño en realidad habla su propia lengua, una lengua parecida a la escritura jeroglífica de los egipcios, donde las imágenes se escriben como frases, burlando a la censura, en una especie de pugna contra ella y en un afán por mostrarse y escribirse. El sueño es un trabajo (es decir un trabajo en tensión donde se juegan distintas fuerzas en oposición) que apunta al cumplimiento del deseo y que se conforma como una desfiguración onírica donde entran en juego la censura, los pensamientos oníricos y una cierta escritura hecha de imágenes, palabras y afectos que adquiere una dimensión singular al momento de aparecer como narración.

“El trabajo del sueño procura entonces una manera muy insólita de transcripción de los pensamientos oníricos; no una traducción palabra a palabra ni signo a signo, ni tampoco una selección según una determinada regla, como si se reprodujeran sólo las consonantes de una palabra y se omitieran las vocales, ni tampoco lo que podría llamarse una subrogación {*Vertretung*, «elección de diputados»}, a saber, que siempre se escogiera un elemento en reemplazo de otros varios, sino que es algo diverso y más complicado.”¹⁶³

La formación del sueño se constituye, entonces como un trabajo, en tanto que es una configuración, es decir como el resultado del conflicto entre una serie de fuerzas que no son efecto exclusivamente de la voluntad o inclusive de la consciencia o del yo y que se dan a partir de tres elementos básicos: a) La condensación que implica una escritura, un desciframiento, una interpretación pensada como traducción, donde se descomponen las palabras, se vinculan con asociaciones diurnas, es decir un trabajo con el texto, b) El desplazamiento ya sea de elementos que se sustituyen unos a otros o de importancia, transmutando lo que es importante por lo que

¹⁶¹ Freud, S., *La Interpretación de los Sueños. Obras Completas. Tomo V y VI*, Amorrortú, Buenos Aires, 1976.

¹⁶² Benjamin, en cambio, habla de imágenes dialécticas para referirse a ese momento donde la historiografía, el tiempo histórico, ese que es lineal y causal se ve interrumpido.

¹⁶³ Freud, S., *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. Tomo XV*. Amorrortú Editores, Buenos Aires, 1976, P. 158.

no lo es y viceversa y por último c) La transposición de pensamientos en imágenes, figuración plástica de las palabras.

Así el tiempo en el sueño, que de por sí es anómalo y distinto al de la vigilia y el tiempo de la narración del sueño advienen uno, ligándose con situaciones arcaicas y originarias. Arcaicas y originarias, no sólo en el sentido ontogenético, sino también filogenético, ya que las lenguas más antiguas, tienen características que también encontramos en los sueños, como por ejemplo el que los opuestos tengan la misma raíz.

“Una oportuna analogía con este extraño comportamiento del trabajo onírico nos la ofrece el desarrollo del lenguaje. Muchos lingüistas han formulado la tesis de que en las lenguas más antiguas opuestos como fuerte-débil, claro-oscuro, grande-pequeño se expresaban mediante la misma raíz («el sentido antitético de las palabras primordiales»)."164

Así, pues la interpretación de los sueños es una práctica que requiere de un atento cuidado a estos singulares rasgos y que parte de la idea de que la configuración del sueño sobre la memoria del cuerpo funciona justo al revés.

“El trabajo onírico es un proceso de índole sumamente singular, del que hasta ahora no se han llegado a conocer homólogos en la vida anímica. Tales condensaciones, desplazamientos, trasposiciones regresivas de pensamientos en imágenes, son novedades cuyo conocimiento ya recompensa con largueza los empeños psicoanalíticos. Por los paralelismos con el trabajo del sueño, ya toman nota ustedes de los nexos que se han descubierto entre los estudios psicoanalítico y otros campos, en especial el desarrollo del lenguaje y el del pensamiento".165

En todo caso, lo que nos muestran los sueños es que se rigen bajo una otra lógica distinta, que tienen una relación intrínseca con una escritura muy especial, hecha de imágenes, símbolos y palabras, que existen otras formas de pensamiento que no son las causales, otro tiempo y otro espacio que no son los de la estética trascendental Kantiana y que tienen una vigencia actual y real, aunque se nos presenten como aquellos aspectos sin importancia o como residuos que no merecen atención.

La idea del inconsciente como escritura surge en Freud desde el Proyecto de Psicología para Neurólogos,¹⁶⁶ texto que marca su transición de la neurología al psicoanálisis propiamente

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 163.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 167.

¹⁶⁶ Publicado después de su muerte. Freud, S., *Obras Completas. Tomo I.* Amorrortú Editores, Buenos Aires, 1976.

dicho. Esta transición está dada, a pesar de que, por aquel entonces, ni siquiera había acuñado el término psicoanálisis, gracias a la distancia que Freud trazó con la visión organicista, la cual pretende explicar la naturaleza humana a partir del funcionamiento biológico. En las Notas Sobre la Pizarra Mágica, texto del 24. Es decir, 24 años después de la Interpretación de los Sueños, Freud formula algunas cuestiones en relación a la escritura y al tiempo a partir de un pequeño artefacto que lo lleva a repensar lo que ya había pensado desde la Interpretación. La pizarra que permite seguir escribiendo ilimitadamente, sin necesidad de tiza, pluma o lápiz lo remite a algunas problemáticas planteadas por él anteriormente:

“Ya en la Interpretación de los Sueños (1900) formulé la conjetura de que esta insólita capacidad debía atribuirse a la operación de dos sistemas diferentes (dos órganos del aparato anímico). Poseeríamos un sistema P-Cc que recoge las percepciones, pero no conserva ninguna huella duradera de ellas, de suerte que puede comportarse como una hoja no escrita respecto de cada percepción nueva. Las huellas duraderas de las excitaciones recibidas tendrían cabida en “sistemas mnémicos” situados detrás. Después en Más Allá del Principio del Placer (1920) puntualicé que el inexplicado fenómeno de la conciencia surgiría en el sistema percepción en lugar de las huellas duraderas.”¹⁶⁷

La diferencia entre las huellas duraderas y las no duraderas radica en el tipo de neurona que las inscribe. Las neuronas no pasaderas, no permiten que la información pase, la retienen y la inscriben, son las encargadas de la memoria. En cambio, las neuronas pasaderas permiten que la información pase y no la inscriben, son las de la percepción, no generan memoria, no hay trazo. Esta explicación ya tiene gérmenes de lo que será después la pizarra mágica. Ésta, se compone de una tablilla de cera en un marco de cartón. Sobre de ella hay una hoja transparente y encima una lámina también transparente, pero de celuloide. De tal manera, que se escribe sobre la lámina con un objeto punzante que permite que dicha escritura se inscriba, tanto en la superficie como en la parte más profunda. Esta escritura se borra cuando se separa la hoja, de tal forma que queda en blanco cada vez, al mismo tiempo que la escritura no se borra de la tablilla de cera. La hoja exterior sería la percepción y la tablilla de cera la memoria, la escritura del inconsciente que tiene forma de manifestarse en la conciencia de tanto en tanto. Freud

¹⁶⁷ Freud, S., *Notas Sobre la Pizarra Mágica. Obras Completas. Tomo XXI*, Amorrortú Editores, Buenos Aires, 1976, p. 244.

piensa la tablilla de cera como una analogía del inconsciente donde nada se borra, todo se conserva, aunque agrega algo que no había dicho en el Proyecto, ni en la Interpretación, y es que el inconsciente, por medio del sistema P-Cc, extiende al encuentro del mundo exterior unas antenas que retira después de que tomaron muestras de sus excitaciones. La hoja de celuloide protege el papel encerado, ya que funge como una protección antiestímulo. Esto también ya está planteado en el Proyecto. La pizarra mágica le parece la materialización del aparato psíquico en un artefacto, porque igual que en el aparato psíquico, en la pizarra se escribe sobre una hoja de papel que permite el paso a la tablilla de cera donde se fija la escritura. Con la pizarra, Freud confirma que es posible que dos “órganos” o dos sistemas (el icc y el cc) o dos tipos de escritura estén involucrados en un mismo artefacto. Dos órganos que congenian en tanto que uno escribe y el otro habla o se habla, mientras se escribe. En el caso de la pizarra mágica se trataría de dos manos.

El punto más enigmático de este escrito consiste en la introducción del tiempo en la concepción de la escritura. Dice lo siguiente:

“Por tanto, hago que las interrupciones, que en la pizarra mágica sobrevienen desde afuera, se produzcan por la discontinuidad de la corriente de inervación; y la inexcitabilidad del sistema percepción, de ocurrencia periódica, reemplaza en mi hipótesis a la cancelación efectiva del contacto. Conjeturo, además que en este modo de trabajo discontinuo del sistema P-Cc se basa la génesis de la representación del tiempo.”¹⁶⁸

Tal parece que, según Freud, es en la discontinuidad que se gesta la representación del tiempo, aunque en ese momento no precisa a qué tiempo se refiere, ¿se podrá pensar que se trata de la emergencia de ese otro tiempo a posteriori o se tratara más bien de la representación del tiempo en términos de continuidad y cronología?

A grandes rasgos este es el recorrido que va del Proyecto a la Interpretación y finalmente a la Pizarra Mágica, pero existen otros muchos textos en la obra de Freud que implican a la escritura, específicamente en relación al padre.

¹⁶⁸ *Ibíd.*, P. 247.

V. El Moisés de Freud

En el Moisés¹⁶⁹ y la Religión Monoteísta, texto escrito en 1936 y publicado unos años después en dos partes¹⁷⁰, se plantea la temporalidad y la escritura de otra manera de la que había sido planteada en El Proyecto y la Interpretación de los Sueños. En este texto, Freud retoma y trabaja la figura de Moisés. Cabe señalar, que ya había escrito otro texto sobre Moisés llamado El Moisés de Miguel Ángel, escrito en 1913 y firmado en el 24. Este primer trabajo suscita algunos cuestionamientos, porque es un trabajo en torno a la escultura de Miguel Ángel. Strachey señala que esta estatua despertó en Freud un tal interés que durante una estancia en Roma, la visitaba todos los días¹⁷¹. No es difícil imaginar a Freud tomado por los enigmas que le generaba la escultura en términos de las intenciones del artista, así como de las contradicciones que le suscitaba, contemplando dicha estatua diariamente. Freud busca en la estatua lo que estrictamente hablando no está ahí. Pone en palabras, lo que lee en ella, aunque lo que lee estrictamente no es visible. Lo que se puede apreciar es que la figura de Moisés es verdaderamente importante para Freud no sólo por lo que le significa en relación al padre, sino también en relación a su propia forma de colocarse al interior del movimiento psicoanalítico. En una nota al pie, Strachey señala: “Ernest Jones ha sugerido que quizá Freud fue movido en parte a hacer este análisis de los sentimientos figurados en la estatua de Miguel Ángel por su propia actitud frente al movimiento secesionista de Adler y Jung, que tanto lo preocupó en la época inmediatamente anterior a la redacción de este artículo. — El interés *histórico* de Freud por Moisés fue exteriorizado, por supuesto, en la última de sus obras que se publicó en vida de él,

¹⁶⁹Freud, S., *Moisés y la Religión Monoteísta. Obras Completas. Tomo XXIII*, Amorrortú, Buenos Aires, 1976.

¹⁷⁰ Hay que tomar en cuenta que es un texto escrito una vez que la ocupación nazi se ha dado en Viena y que Freud ya vive en el exilio en Londres. Esto es importante porque una de las preguntas que generan este texto es el por qué del sentimiento de antisemitismo.

¹⁷¹ Dice Freud: “A menudo he subido la empinada escalera desde el poco agraciado Corso Cavour hasta la solitaria plaza donde se encuentra la iglesia desierta, y he tratado de sostener la mirada despreciativa y colérica del héroe; muchas veces me deslicé a hurtadillas para salir de la semipenumbra de su interior como si yo mismo fuera uno de esos a quienes él dirige su mirada, esa canalla que no puede mantener ninguna convicción, no tiene fe ni paciencia y se alegra si le devuelven la ilusión de los ídolos.” Freud, S., *El Moisés de Miguel Ángel. Obras Completas. Tomo XIII*, Amorrortú Editores, Buenos Aires, 1976, P. 219.

*Moisés y la religión monoteísta (1939a).*¹⁷²

La cuestión es entonces, la figura del padre (Moisés) en tanto que transmisor de una tradición. En el primer trabajo, Freud se centra en los aspectos afectivos de la figura del Moisés de Miguel Ángel, ya que considera que esta pieza es fascinante porque transmite la cólera contenida de Moisés, aunque paradójicamente, dicha cólera no se muestra en los rasgos o en ningún aspecto de la pieza. A Freud le asombra la ecuanimidad que muestra Moisés en uno de los momentos más cruciales de la historia del Judaísmo y más difíciles para el mismo Moisés. Momento en donde finalmente lo que triunfa es la figura del padre como transmisor, a pesar de la furia que le despierta la conducta del pueblo judío. Más allá del aspecto psicológico implicado en el dominio de las pasiones, se trata más bien para Freud de la estatua como un corte temporal, como tiempo inmutable siempre nuevo y actual. Es decir, se puede leer con Benjamin la lectura de Freud como una inscripción en la historia. La imagen de Moisés como la posibilidad de una apertura en la escritura y una experiencia en la medida en que Freud la describe, es decir da cuenta de ella. Siempre con la intención de develar lo que está escrito de manera distinta.

En el segundo Moisés¹⁷³, La idea central es que éste era egipcio y que gracias a que migra de Egipto, el judaísmo se constituye tal y como se ha transmitido hasta ahora, pero que es en realidad una fusión de dos religiones distintas: la egipcia y aquella en donde se veneraba a Yahvé. De tal forma que el monoteísmo verdadero, según Freud, es en realidad de origen egipcio. Fue Ikhnatón quien promovió dicha religiosidad y le otorgó a Moisés, una vez que Ikhnatón ya no estuvo en el poder, la tarea de sacar y preservar dicha visión de Egipto.

“Entre las personas allegadas a Ikhnatón se encontraba un hombre que quizá se llamaba Tothmés, como muchos otros en esa época, el nombre no importa mucho, sino sólo que su segundo componente debió de ser “mose”. Ocupaba un alto puesto, era un secuaz convencido de la religión de Atón, pero, por oposición al caviloso rey, era un hombre enérgico y apasionado. Para él, el final de Ikhnatón y la apostasía de su religión significaron el término de todas sus expectativas.”¹⁷⁴

¹⁷² *Ibíd.* p 234.

¹⁷³ Según Isidoro Vegh el título original es “El Hombre Moisés y la Religión Monoteísta”. Título que despeja la posibilidad de colocar a Moisés en el lugar de Dios. Moisés es un hombre. Dios sólo existe uno y es Adonai.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 58.

Desde entonces, la noción del vínculo extranjero forma parte fundamental no tanto del judaísmo como de la judeidad. En el Moisés, Freud también está pensando el tiempo y la relación entre la historia universal, la historia de la humanidad y la historia individual. Para el inventor del psicoanálisis existe una íntima relación entre éstas y una tendencia a repetirse. El caso de Moisés es una manera de sintetizar una verdad histórico vivencial y una verdad como acontecer histórico. Freud distingue la verdad material, de la histórica y de la subjetiva. La primera es la verdad fáctica y estrictamente inaccesible (aquello que ya sucedió), la segunda es la verdad que se gesta en el discurso de la historia y la tercera es la versión subjetiva de ésta. Entre ellas habría, según Freud, contigüidades. Contigüidades que pueden pensarse desde la lingüística si consideramos que en todo caso se trata de la verdad en términos de narración. En ésta encontraríamos condensaciones y desplazamientos en el lenguaje que nos mostrarían el deslizamiento de un plano a otro. Se trata de una cuestión sintagmática. En el caso de Moisés, por ejemplo, que es una historia que da cuenta del origen del monoteísmo y de los efectos del asesinato de Moisés, trata de una verdad histórico vivencial, en tanto que ilustra para Freud lo que los pacientes relatan en las sesiones psicoanalíticas, como de una verdad como acontecer histórico, que Freud reconstruye a partir de datos históricos muy precisos, pero cuyo fin último es la alusión a una verdad histórico vivencial¹⁷⁵. Además, se trata de la reedición de otro mito que Freud ya había contado en *Tótem y Tabú* (texto escrito en 1913), en relación al asesinato del padre de la horda primordial, sobre del cual se genera la ley y el deseo constitutivo de toda sociedad humana. En este sentido, el asesinato de Moisés es una repetición o más bien una reedición del asesinato del padre de la horda primordial y tiene una función simbólica en tanto que coloca la figura del padre en otro lugar. Es decir, la figura de padre muerto en realidad adquiere una vigencia que trasciende el tiempo, pues se convierte en la representación de la ley y luego del deseo.

¹⁷⁵ Lo que Lacan llama la *ex* existencia, jugando con lo *ext*ímo a diferencia de lo *ínt*imo. Es decir, aquello que es muy íntimo y al mismo tiempo externo.

El paso del asesinato del padre de la horda primordial permite el nacimiento y la instauración de la ley y el deseo, aunque por otro lado, es necesario un segundo asesinato: el de Moisés, el cual permite a la ley no devenir una ley tiránica con tendencias a reforzar el superyó en términos de un imperativo inapelable e inamovible. El asesinato de Moisés se gesta al interior de la ley misma, agujereando el tejido simbólico.

Es decir, desde el campo del psicoanálisis, se trata del lugar y la función del padre¹⁷⁶, en tanto que ausente.¹⁷⁷ Y esta ausencia del padre, Freud incluso la encuentra en ciertos ritos de la tradición judaica como el de la circuncisión, donde se escribe esta ausencia en el cuerpo en un corte real: “La circuncisión es el sustituto simbólico de la castración que el padre primordial fulminó sobre sus hijos varones desde su total plenipotencia; y quien así recibía ese símbolo mostraba estar dispuesto a someterse a la voluntad del padre, aunque este le impusiese el más doloroso de los sacrificios.”¹⁷⁸ Si bien, dicha marca real en el cuerpo puede quedar ligada a los contenidos de la marca, la propuesta de Freud no es reiterar dicha prohibición, sino señalar que lo importante es la marca en sí misma que queda como inscripción. En Nietzsche ya encontramos una crítica a una cierta forma de pensar la escritura como marca indeleble, cuando en *La Genealogía de la Moral* dice lo siguiente: “Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos, las mutilaciones más repugnantes, las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos-todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica. En cierto sentido toda la ascética pertenece a este campo; unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, fijas con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado

¹⁷⁶ Cuestión que se desarrollará en detalle más adelante.

¹⁷⁷ Esta forma de pensarlo, está más cercana a la forma en cómo Scholem lee a Kafka, en donde encuentra que los escritos de este autor están obsesionados por la figura de la Ley en un mundo donde Dios está ausente, pero precisamente es en esta ausencia donde Scholem encuentra el campo fértil para la transmisión porque permite que haya lugar para la verdad en tanto que inaccesible, pero no por eso totalmente inexistente.

¹⁷⁸ *Ibíd.* P. 118.

de tales ideas fijas.”¹⁷⁹

Son dos formas muy distintas de pensar la escritura y la memoria. Es decir, como dolorosa marca imborrable de ciertos contenidos o como inscripción vacía que permite, al recordarse, actualizarse y generar un sin fin de sucesivas escrituras. De hecho esta es una de las diferencias que encontramos en la discusión entre Yerushalmi y Derrida.¹⁸⁰

Según Freud, el judaísmo es una religión que tiende a la abstracción, ya que prohíbe la veneración de las imágenes y entonces fomenta una renuncia a lo pulsional y le apuesta a una relación con la palabra y el lenguaje muy peculiar que como trabajamos antes, tiene que ver con desplazamiento, condensación y contigüidad. Las sagradas escrituras no solo mantienen al pueblo judío unido, sino que permiten una inscripción simbólica en términos psíquicos. Aquí, podemos ver una cuarta relación: la relación que cada judío establece con la escritura y el lenguaje vía una marca real en el cuerpo (la circuncisión) que genera una forma de judeidad muy singular, una inscripción. Al respecto dice Betty Fuks: “Se trata de un corte que marca la ausencia o la privación en tanto que produce sentido. Práctica privadora, escultura sobre el cuerpo, la circuncisión es una escritura cuya función equivale a un documento inductor de transmisión.”¹⁸¹

En Freud, la idea de Dios se transforma y si bien parte de la crítica de que Dios es la necesidad humana por generar sentido, también plantea con su lectura de Moisés que Dios, desde el pensamiento judaico, es decir, desde el pensamiento del extranjero, es la escritura de una ausencia, ausencia de Dios (puesto que en la caída no es el hombre quien fue expulsado del paraíso, es Dios el que se va). Esta lectura da pauta para que años después Lacan diga que Dios es inconsciente, en tanto que es escritura. “Al introducir la noción de verdad histórica”, dice

¹⁷⁹ Nietzsche, F., *Genealogía de la Moral*, Ed. Alianza, Madrid, 1972.

¹⁸⁰ La discusión entre Yerushalmi y Derrida gira en torno al texto de Freud: *El Moisés y la Religión Monoteísta* y se encuentra en Derrida, *Espectros de Marx.*, Yerushalmi, *El Moisés de Freud*, y en *El Mal de Archivo*. La bibliografía en torno al tema es extensa en Derrida: *On the Name*. Stanford University Press, USA, 1993. Uno de los puntos centrales de la discusión consiste en la forma de plantear la historia y la memoria. Cuestión que trabajaremos con más detalle en capítulos posteriores.

¹⁸¹ *Ibíd.* p.25.

Betty Fuks, “designándola como una multiplicidad de trazos y de inscripciones que se reactualizan incesante y diferencialmente, la idea de Dios adquiere en la teoría freudiana un estatuto de una operación textual.”¹⁸²

Y es que el psicoanálisis, si bien en sus inicios se trataba de una forma de curar en el sentido más médico del término, poco a poco se deslinda de la medicina porque hace de su práctica una práctica en y del lenguaje. La experiencia en psicoanálisis tiene esta característica, puesto que consiste en un acto de habla que en realidad implica una manera de concebir el lenguaje mucho más compleja que la forma de concebir el lenguaje como mera comunicación, o como dice Benjamin la forma burguesa de pensar el lenguaje. Se trata de una manera de escribir, reescribir, editar y reeditar corporalmente la historia con el fin de fomentar la aparición del sujeto, como sujeto del inconsciente, que se escribe cada vez, en tanto que es un sujeto hablante, habla y se escribe cada vez, es decir se constituye como sujeto en cada acto o no. Esto le quita el estatuto de substancialidad a la noción de sujeto, que no es más que efecto de estas operaciones entre escritura y acto de habla. Se trata de una transformación profunda que se logra a partir de otro (el analista en primera instancia), pero cuya figura se tiende a desvanecer para evidenciar justamente la naturaleza escindida del analizante que se ve sobrellevado por lo que dice o hace en el trabajo del análisis. De esta manera, se pone de manifiesto la existencia del Otro, en términos Lacanianos, es decir, el tesoro de los significantes, de donde surge la ficticia significación del mundo, incluyendo ahí el síntoma en sí mismo. Se trata de una experiencia de lecto-escritura que intenta posibilitar otra forma de estar consigo mismo, a partir de otra relación con el lenguaje, con la lengua y con el acto en tanto acto de habla.

Ya en el Moisés, Freud plantea vía un trabajo que aparentemente es histórico, pero que en realidad no lo es porque es una forma de pensar la escritura en el cuerpo y en el aparato

¹⁸² *Ibíd.* p. 72.

psíquico en donde se juegan Dios, el tiempo y lo inconsciente y en donde Dios es una operación textual.

Mucho se ha escrito en relación a la pertenencia o no, al judaísmo por parte de Freud, sin embargo, la cuestión no tiene que ser planteada en esos términos. Se sabe que Freud era como él mismo se designaba a sí mismo “un judío ateo”¹⁸³ y que toda su vida abogó porque el psicoanálisis saliera del círculo en el que se gestó. Si bien, esto también le costó grandes decepciones, por ejemplo con Jung, parece que tenía muy claro que el psicoanálisis no podía ser asimilado a ninguna religión. En todo caso, tendría que pertenecer al campo de la ciencia, pero independientemente de si el psicoanálisis sea, ciencia o no, se trata de la forma de pensar el lenguaje, la escritura y el cuerpo en tanto experiencia psicoanalítica. Es decir, la experiencia en psicoanálisis parte de la idea de una transmisión inconsciente ya sea en la lengua o en el cuerpo que sólo es posible si existe un corte: Freud como circunciso, dirá Derrida. A diferencia de Yerushalmi quien se plantea la diferencia entre memoria e historia y apela a la memoria como una forma distinta de la historia presente en los rituales, Derrida en cambio, considera que el archivo se inscribe en el cuerpo propio y la memoria originariamente contiene un punto de desfallecimiento originario constituido por este tipo de archivo, ese que está inscrito en el cuerpo, pero no en el cuerpo anatómico precisamente, sino en el cuerpo como representación. De tal manera que no se trata de cualquier archivo, ni tampoco del cuerpo en el sentido ordinario. Esto abre la posibilidad al por venir, pues la historia y la memoria no se encuentran ya dadas como algo acontecido, sino como lo que permite lo por acontecer. Yerushalmi, según Derrida, repite en tanto scholar el gesto del padre de Freud, lo cual le remite a Hamlet y a Marx. En Hamlet porque se trata del padre en tanto espectro y en Marx porque él mismo deviene espectro y recorre

¹⁸³ En el diálogo que Yerushalmi establece con Freud o con el espectro de Freud, según Derrida, dice lo siguiente: “Me parece que en el lugar más recóndito de su corazón usted creía que... así como es un judío sin Dios, el psicoanálisis es un judaísmo sin Dios.” Derrida, J., *Mal de Archivo: Una Impresión Freudiana*, Trotta, Madrid, 1997, p. 24.

Europa. “Yerushalmi finge dirigirse al profesor Freud en verdad a su espectro. El hecho de que un scholar se dirija a un fantasma nos recuerda a Hamlet”.

En nuestra época existen pocos ámbitos en donde se fomente un trabajo con el lenguaje que no parta del lenguaje comunicativo en el sentido más burdo que crítica Benjamin. Uno de estos ámbitos, es un cierto tipo de experiencia psicoanalítica que apela a que el analizante, vía un trabajo con el analista, es decir en transferencia con éste se escuche. Es decir, que se despoje de una cierta forma de relacionarse con el lenguaje que tiende a inmovilizar, a fijar, a obturar toda posibilidad de cambio y vida. Se trata de darle un estatuto distinto al lenguaje y al sujeto, al vivir el lenguaje de otra manera, como una especie de predecesor, ya que lo que dice no siempre corresponde con lo que se quisiera haber dicho y entonces no es que alguien hable, sino que se ese es hablado por el lenguaje. Se trata de abrir el sendero que encauce el sujeto del inconsciente, similar al narrador de Benjamin que habita en el lenguaje, más no lo controla. La experiencia del psicoanálisis apela a una manera de convivir con eso Otro¹⁸⁴ que nos es ajeno, pero que al mismo tiempo nos constituye.

VI. La Experiencia en Psicoanálisis

En psicoanálisis, así como en Benjamin, la experiencia es de una singularidad que incluso apela a la mística a la que se refiere Benjamin. Esto es así, no solo porque de entrada, se habla en las sesiones, (es decir hay un ejercicio oral, hay una demanda puesta en palabras oralmente) y esto da pauta para que se manifieste, en ocasiones, una cierta escritura como registro. Sino, porque como ya habíamos señalado anteriormente, la escritura de la que se trata en psicoanálisis es una escritura inconsciente y corporal que se gesta en el mismo acto de hablar y que permite la aparición de otro tiempo distinto al histórico. La escritura y la oralidad se gestan mutuamente, tal y como se lo habían planteado ya los cabalistas en torno a la Torá. En

¹⁸⁴ Utilizo Otro con mayúscula para retomar la forma en como Lacan distingue el otro, el prójimo del Otro, el tesoro de los significantes, el universo del lenguaje.

este sentido, podríamos establecer una relación entre el pensamiento judaico al que nos hemos referido y la práctica psicoanalítica que inaugura Freud, siendo un judío ateo aunque por otro lado como bien señala Derrida, lo propiamente judaico es la posibilidad del por venir, tal y como lo plantea Freud en su *Moisés y la Religión Monoteísta* en donde lo que finalmente se hereda es la inscripción del padre que posibilita el advenimiento de la reminiscencia en oposición a la memoria, de este otro tiempo en oposición a la linealidad del tiempo del progreso.

Ya Benjamin, lo había pensado así, por ejemplo, en *La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica*, en donde se encuentra una nota al pie de página que hace alusión al psicoanálisis como una disciplina, que a diferencia de la psicología, permite vía la escucha analítica traer a la experiencia lo inconsciente. Dice Benjamin:

“Una mirada a la psicología del desempeño ilustra la capacidad de someter a examen que tiene el sistema de los aparatos. Una mirada al psicoanálisis ilustra esta capacidad desde otro lado. En efecto, el cine ha enriquecido nuestro mundo de lo significativo con métodos que pueden ilustrarse con los de la teoría freudiana. Un lapsus en una conversación pasaba más o menos inadvertido hace cincuenta años. Que abriera de pronto una perspectiva de profundidad en una conversación que parecía desenvolverse superficialmente, era algo excepcional. Esto ha cambiado desde la *Psicopatología de la Vida Cotidiana*. Se han aislado y vuelto analizables cosas que antes andaban confundidas en la amplia corriente de lo percibido. El cine ha tenido como consecuencia una profundización parecida de la percepción en toda la amplitud del mundo de lo significativo, primero en lo que respecta a lo visual y últimamente también a lo sonoro. Se trata solamente del otro lado del hecho de que los desempeños presentados por el cine son analizables de manera más exacta y bajo puntos de vista mucho más numerosos que los desempeños representados en pinturas o sobre el escenario teatral.”¹⁸⁵

Benjamin piensa el psicoanálisis, en ese momento, análogo al cine, que vía el manejo de la cámara permite apreciar al espectador ciertos ángulos que de otra manera le serían inaccesibles. Es decir, vía la edición, el espectador puede ver una realidad que ha sido elaborada vía las cámaras y otras herramientas tecnológicas, que no hubiese podido ver de otra manera. El director de cine con la cámara, como el médico con su bisturí, hace cortes muy finos, pero no en el cuerpo físico, sino en la realidad; la altera, la enfoca, la alarga, la contrae. En ese sentido el universo de la mirada se amplía, se detiene en detalles antes imperceptibles, enfoca

¹⁸⁵ Benjamin, W., *La Obra de Arte en la Época de su Reproductibilidad Técnica*, ED. Itaca, México, P. 84.

ángulos inaccesibles al simple espectador, enfatiza tonalidades o texturas que se encontraban fuera del alcance de la mirada. Los actores no tienen la misma relación que en el teatro en donde se dirigen al público y generan atmósferas, transmiten afectos, proyectan fuerza, etc. En el cine el actor se relaciona, no con el público sino con la cámara. Se hacen un sin fin de tomas y la película se filma fragmentariamente y en desorden. Dice Benjamin:

“...una es la naturaleza que se dirige al ojo y otra la que se dirige a la cámara. Otra, sobre todo porque en el lugar del espacio trabajado concientemente por el hombre aparece otro, trabajado inconscientemente.....Entre estos dos tipos de inconsciente existe la más estrecha de las relaciones puesto que los diversos aspectos que el aparato de filmación puede sacar de la realidad se encuentran en su mayor parte sólo fuera del espectro normal de las percepciones sensoriales.”¹⁸⁶

Es decir, que para Benjamin de lo que trata la experiencia del psicoanálisis es de ampliar los límites del lenguaje, en la transmisión de ese lugar ausente, que Freud ubica en la ausencia de Dios. Ausencia que habita al interior del lenguaje y que se transmite, a pesar del significado de las palabras. Es lo ajeno, es precisamente esa sensación de extranjero tan característica de la experiencia en psicoanálisis¹⁸⁷ y del pensamiento judaico, que nos confronta con el deseo y el deseo en todo caso resulta también ajeno.

Lejos de pensar el psicoanálisis como un corpus teórico que se aplica a la hora de hacer clínica, se trata más bien, de una experiencia en donde el analista funge como secretario y acompaña al analizante en una travesía en y por el lenguaje en donde “(l)o que está en juego en psicoanálisis es el advenimiento en el sujeto de la poca realidad que este deseo sostiene en él, en comparación con los conflictos simbólicos y las fijaciones imaginarias como medio de su concordancia, y nuestra vía es la experiencia intersubjetiva en que ese deseo se hace

¹⁸⁶ *Ibíd.*, P. 87.

¹⁸⁷ En un texto llamado *Lo Ominoso* (1912) Freud hace un análisis filológico del término con el fin de plantear en qué consiste dicha experiencia. Este término viene de (Unheimlich en alemán el original)¹⁸⁷ y nos remite, según Freud, en primera instancia a su opuesto: heimlich (lo familiar). Freud analiza todos sus posibles significados hasta encontrar el punto en donde se encuentra con su contrario. Este ya no es más su opuesto, sino él mismo. Lo familiar aparece como extraño y de ahí el consecuente sentimiento tan particular de familiar extrañeza.

Esta manera de analizar filológicamente el término lo llevara a través de un cuento de Hoffman llamado *El Hombre de Arena* a señalar justamente ese punto de encuentro entre lo conocido y lo desconocido, entre lo sumamente placentero y lo sumamente doloroso. De esta forma, aquello que nos despierta este peculiar sentimiento, resbaladizo para la palabra, se debe a que algo de lo conocido nos retorna y nos reconocemos en ese pequeño gesto; algo que nos resulta familiar, pero cuyo retorno resulta insoportable, entre otras cosas, porque es un resto que permanece en el orden de lo imposible de enunciar.

reconocer. Se ve entonces que el problema es el de las relaciones en el sujeto de la palabra y del lenguaje.¹⁸⁸

Es decir, que la experiencia del diván es una experiencia en el sentido en que Benjamin ha trabajado la noción de experiencia.¹⁸⁹

En un texto llamado *Función y campo de la palabra*¹⁹⁰ en *psicoanálisis*,¹⁹¹ Lacan enfatiza la necesidad de retomar la palabra y el lenguaje como el eje de la experiencia. En este texto traza una diferencia entre lenguaje y palabra; para Lacan, no todo el lenguaje se reduce a la palabra, mientras que toda palabra va dirigida a otro. En el corazón de este texto se puede encontrar la preocupación por dar cuenta de la experiencia analítica de otra manera que no sea la lectura y la aplicación simplista y adaptativa de los textos freudianos. Se trata de volver a preguntarse por las bases de la experiencia analítica como experiencia. De esta manera, como vimos antes, plantea que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, porque las llamadas formaciones del inconscientes son todas producciones lingüísticas¹⁹² en donde lo que muestra el equívoco es la realización de la otredad o el desfallecimiento del yo en tanto conciencia y voluntad. De tal manera, que el inconsciente freudiano, según Lacan, no es una cosa o un lugar específico en el aparato psíquico, sino un acontecimiento lingüístico, una experiencia en donde el yo se ve rebasado y aparecen rastros o residuos de algo de otro orden que tiene su propia naturaleza, sus propias leyes y su propio tiempo. “El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para

¹⁸⁸ *Ibíd.* P. 268.

¹⁸⁹ “En 1930, Scholem sostenía que, en una época “ilustrada”, la genuina teología judía-opuesta a la parodia racionalista de nuestros días-estaba obligada a buscar refugio en el arte, en el marxismo o en el psicoanálisis.” Wolhlfarth, I., *Hombres del Extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso Judeoalemán. Ed. La Huella del Otro*, Ed. Taurus. México, 1999. P. 35.

¹⁹⁰ Lacan, J., *Función y Campo de la Palabra en Psicoanálisis. Escritos I*, Siglo XXI, México, 1971.

¹⁹¹ Cabe señalar que nos estamos basando en los seminarios más tempranos de la enseñanza de Lacan, donde impera un interés por el registro del simbólico, cuestión que si bien no abandona del todo, en momentos posteriores trabaja otro registro del ternario: el real. Así, la postura de Lacan en los siguientes años será distinta.

¹⁹² Formación del inconsciente= lenguaje, formación del icc =producción en el lenguaje. Experiencia al modo de Benjamin.

restablecer la continuidad de su discurso consciente.¹⁹³ En este sentido el inconsciente tiene sus restos en los monumentos, en los archivos, en la evolución semántica, en las leyendas. Dice Lacan: "El descubrimiento de Freud es el del campo de las incidencias en la naturaleza del hombre, de sus relaciones con el orden simbólico y el escalamiento de su sentido hasta las instancias más radicales de simbolización en el ser."¹⁹⁴

Para Lacan, que se basa en la obra de Freud, el trabajo del psicoanalista es desde y en el mundo de las palabras, el cual crea el mundo de las cosas, es decir la realidad subjetiva. Hablar es posible porque el símbolo ha hecho del hombre un ser hablante y de lo que se trata en una experiencia psicoanalítica es de desentrañar, de permitir la emergencia del sujeto que se encuentra y sofocado como posibilidad entre el discurso y la fantasía:

"Lo que esta en juego en psicoanálisis es el advenimiento en el sujeto de la poca realidad que este deseo sostiene en él en comparación con los conflictos simbólicos y las fijaciones imaginarias como medio de su concordancia."¹⁹⁵

Se ve que el problema entonces es el de las relaciones en el sujeto de la palabra y del lenguaje.

Y según Lacan se pueden ubicar muy bien tres paradojas en relación a esto:

- 1) La locura- En donde hay por un lado una ausencia de palabra, pero por el otro un discurso que ha tomado al sujeto y que se muestra de una manera petrificada, en donde además no hay lugar para el prójimo, la noción alteridad en términos de otro como prójimo se desvanece en la locura.
- 2) Los síntomas, inhibiciones y angustias- En donde la palabra es sacada de su lugar, pero retorna de otras maneras, por eso los síntomas, las inhibiciones y las angustias dicen algo.
- 3) Ciencia- En donde el sujeto es hablado por el discurso científico, se encuentra alienado a éste.

¹⁹³ *Ibíd.* p. 248.

¹⁹⁴ *Ibíd.* p. 264.

¹⁹⁵ *Ibíd.* p. 268.

La experiencia del análisis, según Lacan, desembocaría en una especie de sabiduría y no de saber que consiste en liberar la palabra de su encierro y propiciar una manera distinta de habitar en el lenguaje, desde el exilio. Es una experiencia, entonces que vía el trabajo con el lenguaje y la palabra, permite y fomenta una transformación. Entonces la noción de experiencia a la que nos referimos y que encontramos en Lacan está muy lejos de la experiencia en términos de especialización o de conocimiento. Dice al respecto: “Esta noción proviene de una visión errónea de la historia de la ciencia, fundada sobre el prestigio de un desarrollo especializado de la experiencia.”¹⁹⁶

Una de las críticas de Lacan a la práctica psicoanalítica de su época, consiste en que la práctica se encontraba predeterminada por el lugar tan predominante de la técnica y de la teoría. La práctica como experiencia dejó de tener importancia y el tratamiento analítico se convirtió en una especie de traducción en el sentido más burdo del término, es decir como mera sustitución, de las palabras de los analizantes a los términos teóricos. “Si el psicoanálisis puede llegar a ser una ciencia-pues no lo es todavía-, y si no debe degenerar en su técnica-cosa que tal vez ya esté hecha-, debemos recuperar el sentido de su experiencia.”¹⁹⁷

Lo que Lacan propone en ese momento, es volver a traer la experiencia porque ésta es un acto. “Seamos categóricos, no se trata de la anamnesia psicoanalítica de realidad, sino de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como las constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes.”¹⁹⁸

Es interesante notar que en la enseñanza de Lacan el término experiencia tiene un lugar fundamental. Es decir, reitera una y otra vez la importancia de repensar la experiencia porque, así como Benjamin, la noción de experiencia que heredamos de Kant no le parece suficiente

¹⁹⁶ *Ibíd.* p 273.

¹⁹⁷ Lacan, J., *Función Campo de la Palabra en Psicoanálisis. Escritos I.* Ed. Siglo XXI. México. 1971, p. 256.

¹⁹⁸ *Ibíd.* p.246.

para dar cuenta de lo que acontece en el psicoanálisis. La experiencia para Lacan está forjada desde el lenguaje y a lo que aspira es a posibilitar que el sujeto se apropie de su deseo o más bien que el deseo posibilite la emergencia del sujeto:

“Es ciertamente de un lenguaje de lo que se trata, en efecto, en el simbolismo sacado a la luz por el análisis. Este lenguaje, respondiendo al voto lúdico que puede encontrarse en un aforismo de Lichtenberg, tiene el carácter universal de una lengua que se hiciese entender en todas las otras lenguas, pero al mismo tiempo, por ser el lenguaje que capta el deseo en el punto mismo en que se humaniza haciéndose reconocer, es absolutamente particular al sujeto.”¹⁹⁹

Se trata pues, de un trabajo de reconstrucción, vía la práctica de hablarle al analista en una situación hasta cierto punto artificial donde la imagen del analista se retira y en dónde se busca un retorno al lenguaje “primero”: “Lenguaje primero, decimos pues, con lo cual no queremos decir lengua primitiva, puesto que Freud, que puede compararse con Champollion por el mérito de haber realizado su descubrimiento total, lo descifró entero en los sueños de nuestros contemporáneos.”²⁰⁰ Lenguaje singular, lenguaje forjado con y desde el cuerpo por cada analizante en la medida en que, junto con el analista, es decir en transferencia con el analista, se busca la emergencia de una palabra plena, una palabra encarnada: “Por eso tenemos que insistir una vez más sobre la estructura de la comunicación en el lenguaje y disipar definitivamente el malentendido del lenguaje-signo, fuente en este terreno de confusiones del discurso como de malformaciones de la palabra.”²⁰¹

Para Lacan, así como para Benjamin la verdadera función del lenguaje no consiste en comunicar: “La función del lenguaje no es informar, sino evocar. Lo que busco en la palabra es la respuesta del otro.”²⁰²²⁰³ Finalmente, la experiencia psicoanalítica consiste en una experiencia de reapropiación que es posible en la medida en que se hace visible la densidad constitutiva del lenguaje y que se asume la naturaleza discursiva de la historia y la identidad para arribar al vacío

¹⁹⁹ *Ibíd.* p. 282.

²⁰⁰ *Ibíd.* p. 282.

²⁰¹ *Ibíd.* p. 285.

²⁰² *Ibíd.*, p. 288.

²⁰³ Aunque en este momento de la enseñanza de Lacan la importancia de la función del otro como prójimo es lo que dirige el acto de hablar.

temporal. "Me identifico en el lenguaje, pero sólo perdiéndome en él como un objeto. Lo que se realiza en mi historia no es el pretérito perfecto de lo que ha sido en lo que yo soy, sino el futuro anterior de lo que yo habré sido para lo que estoy llegando a ser."²⁰⁴

De tal manera que las intervenciones del analista son a nivel del lenguaje que es cuerpo y en ese sentido, siguiendo a Benjamin, es como un cirujano que realiza operaciones quirúrgicas en el tejido lingüístico y que amplía y transforma, en la medida en que él mismo es atravesado por la realidad del lenguaje.

CONCLUSIONES

La experiencia mística en el pensamiento de Benjamin y la experiencia en el psicoanálisis son dos formas de experiencia solo posibles en la medida en que se las ubica en el lenguaje. Su peculiaridad radica en que son un retorno a éste que implica también una cierta

²⁰⁴ Op. Cit., p. 288.

desterritorialización lingüística, porque es necesario romper con la forma instrumental de concebirlo, forma que constituye el “pecado”, según Benjamin porque impide que el repliegue del mismo lenguaje sobre de sí, ilumine ese retorno al origen en cada momento. Estos dos tipos de experiencia se apartan radicalmente de la experiencia a la que se refiere Kant o Descartes, donde experiencia tiene una connotación de empiria o de conocimiento. Concepciones que apuntan a una forma de habitar en el lenguaje, a diferencia de la visión que se desprende de la modernidad capitalista que apela al uso de las cosas y del lenguaje. En todo caso, para Benjamin es esta forma de pensar (la que se deriva de la modernidad capitalista y del proyecto de la ilustración) la que nos ha llevado a una pobreza espiritual que sostiene una cierta noción de progreso y evolución, en la que se encuentran forjados los proyectos de nación y de estado de la mayoría de los países de este mundo. Noción que en realidad funge como un obstáculo para la plena realización de lo espiritual en la lengua. La desolación del mundo humano es la devastación del mundo lingüístico y la extinción de la experiencia como transmisión entre generaciones. Si existe una esperanza para la humanidad, Benjamin la ubica en este resarcimiento del tejido del lenguaje que él llama experiencia porque es ahí donde subsiste la idea como iluminación, así como la posibilidad de la experiencia en un sentido pleno, es decir mesiánico. El retorno al lenguaje que propone Benjamin es un retorno basado en la idea, que construye a partir de una lectura muy singular de la Biblia, de que existen distintos tipos de lenguaje y que el lenguaje humano es tan solo una forma, aunque sin duda una de las más esenciales, efecto de la caída del paraíso. La naturaleza de nuestra forma del lenguaje está atravesada, entonces, por la noción de pérdida, de vacío. Al mismo tiempo que mantiene una relación muy íntima aunque discontinua con el lenguaje divino, en tanto lenguaje perdido, presente pero como ausencia. La nostalgia en Benjamin tiene que ver con esta pérdida, así como con la imposibilidad, estrictamente hablando, de recuperar lo perdido. Es decir, tiene que ver con la necesidad paradójica de hacerlo presente en el discurso de la memoria como

inscripción, en donde memoria no es archivo en el sentido clásico de archivo, es decir como soporte material escriturístico de lo acontecido, narración que subsiste al tiempo y que tiene como fin evitar el olvido. E implica un acto de habla y de construcción narrativa. Esta nostalgia que implica una pérdida está además en Benjamin, acompañada por un mesianismo muy peculiar que le permite liberar a la nostalgia de su carácter inmovilizador, al mismo tiempo que dicha pérdida posibilita e instaura un tipo de belleza auténtica. De ahí que incluso con Benjamin se pueda pensar en otra manera de ubicar el archivo, tal y como lo hace Derrida en su *Mal de Archivo* donde considera que “La cuestión del archivo no es una cuestión del pasado. Es una cuestión del porvenir.”²⁰⁵

En Benjamin esto se gesta desde su texto *Sobre el Lenguaje en General y sobre el Lenguaje de los Hombres*, cuya escritura, como ya hemos mencionado anteriormente, pudo haber sido efecto de las discusiones con Scholem, las cuales pudieron haberlo inspirado para plantear otra dimensión del habla en tanto acto, con la singularidad de plantearla a modo de una reminiscencia platónica de las ideas, como realización temporal de ese otro tiempo no histórico, sino mesiánico y de esa otra escritura corporal como resonancia actual.

Esta línea lo lleva después a plantear las dos formas de la traducción o de intercambio tanto temporal como de significado. Una forma lingüística que plantea que el traductor finalmente es un creador que aprovecha los espacios entre una lengua y otra para crear un texto otro que a su vez crea el original del que parte con su propia existencia. La tarea del traductor, desde esta óptica, es infinita, puesto que la lengua está en constante transformación y toda obra requiere de constantes traducciones. Además de que no se encuentra determinada por los dualismos de original y copia, sino que es un acto de realización que implica el abandono de la lengua materna, pues sólo así se puede traducir sin caer en la inercia de ser fiel al original. En todo caso el original sólo existe en la medida en que se escribe otra versión de éste y entonces no existe

²⁰⁵ Derrida, J., *Mal de archivo; Una impresión Freudiana*. Traducción de Paco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 1997. P. 19.

tampoco un tiempo anterior y uno posterior o una causa que genere un determinado efecto, sino siempre un momento de refundación originaria y al mismo tiempo actual.

Por otro lado la traducción en este sentido implica la existencia de los distintos tipos de lenguaje. Hablar una lengua es ya traducir porque traducimos del lenguaje del mundo y de las cosas al lenguaje humano que es sonoro, que se concibe en el cuerpo y que le damos forma y musicalidad a aquello que es mudo y que tiene otras maneras, a veces más visuales, de funcionar y de comunicar. En este sentido, todos somos posibles traductores porque podemos, si nos lo permitimos, es decir si no devenimos obstáculo, fungir como vehículos entre el pasado y el presente de la memoria, porque podemos perfeccionar, si no solamente pensamos que comunicamos en el sentido coloquial del termino comunicar, todo lo que ponemos en palabras, porque transformamos la mudez de las cosas en sonidos. Le damos lugar a las súplicas del mundo por ser nombradas y escuchadas porque las cosas para Benjamin están sumergidas en una tristeza cuando carecen del nombre que les da vida y las alienta, y la lengua a su vez pugna por encontrar en las cosas y en el mundo los medios para volver a sí misma y encontrar lo que se encuentra para siempre perdido, pero que al mismo tiempo, cual soplo de vida, permite que siga habiendo movimiento, búsqueda aunque el fin último de ésta sea en el fondo imposible. Nombrar es entonces participar-se en tanto que se comunica en el insaciable flujo del lenguaje mismo que busca el recuerdo del lugar de donde surgió, pero que ya nunca más podrá volver a ubicar. Nombrar es instalar los puentes que reducen la inmediatez y dan lugar a la figura del médium que como su nombre lo indica mediatiza y, hasta cierto punto, historiza e introduce tiempo. Y aunque la distinción entre historia y memoria introducida por Yerushalmi es importante, ya que permite pensar el lugar y la función del recuerdo y la memoria como practicas orales al interior de la tradición judaica, a diferencia de la práctica de la historiografía, así como la función, pero también los peligros del olvido, esa noción de temporalidad a la que se refiere Yerushalmi no hubiese sido suficiente para Benjamin. Esto es así porque el tiempo que se desprende de la

forma tradicional de pensar la historia, determina el futuro al establecer relaciones causales que hacen del presente un tiempo cargado y pesado, y entonces no se puede concebir la plenitud de éste y mucho menos vislumbrar el futuro. Es por esto que Benjamin introduce la fuerza del mesianismo y así hace estallar el tiempo cronológico en la medida en que reivindica el devenir mediante su apropiación en el tiempo divino, mesiánico. El tiempo en la experiencia del psicoanálisis en todo caso, es más cercano al tiempo mesiánico del que habla Benjamin porque rompe con la inercia de la historia, porque apunta a abrir otra dimensión en el acto del habla, en la medida en que se le da lugar a esos fragmentos insignificantes, en la medida en que se trata de un tiempo lógico y no de un tiempo cronológico.

Y, esto es mística en Benjamin, es una experiencia que Benjamin ubica en el lenguaje y en el cuerpo cuando estos reencuentros se dan en el tiempo, porque además le es importante fomentar otra manera de concebir la experiencia que no sea la experiencia que trata Kant en su teoría del conocimiento. Ya que la experiencia en Kant, según Benjamin es la experiencia reducida que no considera importante el papel y la función del lenguaje más allá de ser una herramienta. El psicoanálisis, en tanto invención de un judío ateo, inaugura un tipo de experiencia otra, la cual en todo caso atendería a esta inquietud de Benjamin por ampliar la experiencia Kantiana. Y si bien, esta experiencia es producida de manera artificial (Cuestión que nos remite a la crítica de Benjamin a la noción de experiencia de Kant en tanto que la piensa como una reducción de la experiencia a la experiencia de laboratorio) porque las sesiones son llevadas a cabo de manera muy cuidada, en un tiempo específico y bajo lineamientos muy bien establecidos (como el uso del diván que elimina para el paciente la imagen física del analista con el fin de promover un trabajo con el lenguaje, con lo que se dice, con las formas en las que se dice lo que se dice y con las formas en que el otro como prójimo está incluido en eso que se dice), se trata también de una experiencia distinta, inédita y posee la fuerza de espiritualizar el tiempo. Todos estos lineamientos le dan prioridad a la escucha sobre la imagen, sin que esto

quiera decir que no haya efectos “imaginarios” en el acto mismo de hablar, puesto que también ahí se producen imágenes.

La dimensión mística de la experiencia en psicoanálisis tiene que ver con la forma tan peculiar de la experiencia que configura el dispositivo. Apunta a ser un trabajo de profunda transformación en el lenguaje, que implica también ese repliegue del que hablamos al inicio de estas conclusiones, en donde la noción del lenguaje como herramienta de comunicación se desploma en cuanto se hace evidente en el diván que existe una imposibilidad de dar cuenta, en su totalidad, de la realidad que vive el analizante. La experiencia del diván hace del lenguaje un acto sensible porque está incluso hecho de carne. Los efectos de este trabajo, sin embargo van más allá del propio dispositivo analítico, pero se localizan ahí mismo porque también, como en Benjamin, buscan que eso otro, llamado inconsciente por Freud, se realice e irrumpa a modo de actos de habla con el cuerpo y en el tiempo cronológico y permita que se de una ampliación simbólica²⁰⁶ del mundo del analizante que le permita colocarse en otro-lugar distinto al lugar desde donde en un principio habló de su sufrimiento, que fue en todo caso lo que en primera instancia lo llevo a buscar a un analista. De esta manera también se concibe un sujeto distinto al sujeto Kantiano o al sujeto Cartesiano porque se trata de un sujeto efecto del acto del habla, lo cual socava la unidad presupuesta del sujeto o del yo o de la persona, así como la noción de un encuentro intersubjetivo (es decir entre dos sujetos: analista y analizante). El dispositivo analítico es un dispositivo donde el analista está incluido como parte del mismo síntoma del analizante y entonces busca, siempre y cuando el analizante realmente esté comprometido con el trabajo, la desaparición del analista, por lo menos en esas formas que dieron vida al sufrimiento inicial, es decir a esa demanda específica del análisis. Benjamin reconoce esta dimensión en el psicoanálisis y por eso habla de estas analogías con el cine y con la cirugía, ya que en las tres situaciones se trata de cortes en la realidad que permiten ampliar el horizonte al darle un otro

²⁰⁶ Simbólico en el sentido de los tres registros de Lacan. El simbólico para Lacan es el registro del lenguaje.

lugar a esos pequeños fragmentos que parecían insignificantes, así como a los restos experienciales de los que hablamos en el terreno de la historia, la memoria y el recuerdo. Pero que aparecen como puertas de entrada a un mundo hasta entonces imperceptible, pero no por eso inexistente. Aquí entonces, aparece una dimensión política del trabajo de Benjamin que no es que supere la propuesta mística del lenguaje, sino que la amplía y la conserva. Una dimensión que apunta a otorgarle al otro un lugar no como cosa al servicio de ciertos intereses, sino como alteridad.

Y si bien, ambas visiones (la de la experiencia en Benjamin y la de la experiencia en psicoanálisis), nos remiten indiscutiblemente al pensamiento judaico, también ambas visiones distan mucho de ser parte de la tradición en tanto universo simbólico predeterminado y determinante. Es por eso que hemos señalado, retomando las distinciones que hace Albert Memmi, la necesidad de distinguir judeidad de judaísmo, pues el primer término se remite a una posición muy especial frente al lenguaje donde la oralidad y la escritura se entretajan finamente, y donde hay implicado un cuerpo material resonante y no únicamente razonante. Esta manera de pensar la judeidad, a diferencia de pensarla únicamente como la pertenencia a una tradición o a un pueblo o a un corpus de saberes, se encuentra también al interior de la experiencia del psicoanálisis. En todo caso, tal y como lo piensa Derrida retomando un texto de Yerushalmi que a su vez toma el título de un texto de Freud (nos referimos al texto de Yerushalmi que se llama Judaísmo Terminable o Interminable que hace alusión a Análisis Terminable o Interminable de Freud) se trataría de establecer una diferencia entre el judaísmo que es terminable y la judeidad que es interminable. Así mismo en el psicoanálisis, se puede pensar este problema en términos de un análisis como construcción de una verdad que libera o cura, pero que también impone una conclusión final y una experiencia de análisis que no busca un sentido último a modo de una medicina reveladora y restauradora, pero sí apela a una transformación de fondo, en tanto movimiento de desterritorialización, apertura del tiempo mesiánico como porvenir o desasimiento

de una cierta idea que dota de identidad a un sujeto. Esto que señalamos es de hecho lo que hace del psicoanálisis una experiencia tan singular y tan distinta de cualquier otro tipo de terapia o tratamiento psíquico. Y si Freud se inspiró en la figura de Moisés fue para transmitir la importancia de ese lugar vacío en el lenguaje, personificado en ocasiones por la figura del padre en tanto autoridad del decir y no de lo dicho, pero no por esto limitado a esta figura de autoridad.

La experiencia del psicoanálisis le apuesta a un trabajo de transformación de la experiencia que trabaja a partir de la fantasía de igualdad por ejemplo, o de comunicación, de búsqueda de sentido o de expiación y apuesta por la apertura de nuevos caminos que dimensionen la naturaleza de éstas fantasías, y en todo caso se asuman las posibilidades de éstas en tanto herramientas creadoras, vía una relación distinta con el lenguaje y la palabra. Su fuerza radica en deshacer la convencionalidad del encuentro con el analista en tanto prójimo y así entonces también deshacer la convencionalidad de una situación donde se comunica a otro la vida, los problemas, los síntomas, etc. y abrir paso a la falla misma del lenguaje que es la que nos hace seres hablantes, seres en falta, seres mortales, al más puro estilo Benjaminiano, en tanto que hemos perdido el lenguaje divino, pero tenemos la potencialidad del lenguaje humano que permanece en relación intrínseca con la falla que lo atraviesa .

Anexo:

El relato acerca del ángel es el siguiente:

Cuando nací, sobrevino a mis padres el pensamiento de que podría tal vez llegar a ser escritor. Sería bueno entonces que nadie se diese cuenta de que yo era judío. Por eso añadieron a mi nombre de pila otros dos más, excepcionales, que no dejaban adivinar que quien los llevaba era judío, ni que pertenecía a él como primeros nombres. Cuarenta años atrás, un matrimonio con hijos no podía dar mayores pruebas de clarividencia. Aquello que consideraban una remota posibilidad acabó por cumplirse. Sólo que las precauciones con las que hubieran querido conjurar el destino fueron puestas de lado por aquel a quien concernían. En lugar de hacer públicos en sus escritos

los dos nombres previstos, procedió como los judíos con el nombre adicional de sus hijos, que permanecían en secreto. En verdad les comunicaban estos nombres sólo cuando habían alcanzado más de una vez en la vida, quizás el nombre secreto permanece inmutable y el mismo para el devoto, pero, para el que no lo es, esta transmutación bien puede de pronto operarse con una nueva madurez. Así para mí. No por ello es menos el nombre que mantiene las fuerzas vitales en la unión más estricta y que se evita pronunciar en vano.

Sin embargo, este nombre en absoluto proporciona mayores poderes a quien lo invoca. Por el contrario, se desprende de una buena parte de esta imagen cuando se torna audible. Pierde, sobre todo, el don de presentarse con apariencia humana. En la habitación que ocupaban en Berlín, ante de desprenderse de mi viejo nombre y brillar a plena la luz del día, el nombre fijó su imagen en la pared. Ángel Nuevo. La cábala cuenta que Dios crea a cada instante un infinito número de ángeles nuevos, cuyo propósito, ante de disolverse en la nada, es cantar por un instante Su gloria delante del Trono. Pero este ángel se hizo pasar por uno de los nuevos antes de estar listo para decir su nombre. Sólo me temo haberlo distraído de su himno impertinente mucho tiempo. Con lo cual me las hizo pagar por haber perturbado su trabajo. Sacando provecho de las circunstancias de que yo hubiera venido al mundo bajo el signo de Saturno-el astro de la rotación lenta, el planeta de los rodeos y las vacilaciones-envió la forma femenina de la masculina proyectada en la imagen a través del rodeo más fatalmente largo, aun cuando muchas formas, pese a ser tan cercanas, no se conocían entre sí. Quizá no sabía que la fuerza de aquel a quien quería acosar se manifestaría de mejor manera, esto es, esperando. Pues allí donde este hombre se cruzaba con una mujer que lo fascinaba, estaba dispuesto a acechar su paso por la vida y esperar hasta que, enferma, avejentada y en harapos, cayese en sus manos. En breve, no había nada que pudiera debilitar la paciencia de ese hombre. Y las alas de su paciencia se asemejan a las alas del ángel en que un ligero batir alcanza para mantenerlas fijas ante la presencia de aquello a lo que ya no está dispuesto a renunciar.

Pero el ángel se asemeja a todo aquello de lo que debí separarme: personas y, sobre todo, cosas. Habita en las cosas que ya no poseo. Las vuelve transparentes y, detrás de ellas, se me aparece las persona a la que estaban destinadas. Por eso soy superior a cualquiera en hacer regalos. Quizás el ángel se sintió en verdad atraído por aquel que lo regala todo y marcha con las manos vacías. Puesto que tampoco él, que posee pezuñas y agudas, filosas alas de cuchillo (), parece tener la intención de precipitarse sobre aquel ser en que ha clavado los ojos. Con firmeza fija sobre él su mirada: lo hace durante un largo rato y luego se echa hacia atrás incesante, pero incontinentemente. ¿Por qué? Para arrastrarlo consigo hacia el futuro por ese mismo camino a través del cual vino y que conoce tan bien que lo recorre sin darse vuelta y sin apartar los ojos de aquel al que ha elegido. Él quiere la felicidad: el conflicto en el que reside el éxtasis de lo único, nuevo aún no vivido con aquel júbilo de lo que es todavía una vez más, de lo reconquistado, de lo vivido. Por eso, si se lleva consigo a un nuevo ser humano, no tiene en modo alguno nada nuevo que esperar más que el regreso a casa. Así es como yo, en cuanto te vi por primera vez, viajé contigo de vuelta hacia el lugar de donde venía. Pp. 45-46

Ibiza, 13 de agosto 1933.

Bibliografía

- Allouch, J., *Letra por Letra. Transcribir, Traducir, Transliterar*, Ed. Epe ele, México, 2009.
Back-Mars, S., *Walter Benjamin. Escritor Revolucionario*, Editorial Interzona, 2005.
Balmes, F., *El Nombre, La Ley, La Voz*, Editorial Del Serbal, Madrid, 1999.

Benjamin, W., *Diario de Moscú*, Ed. Taurus, Buenos Aires, 1990.
 ----- *Obras Completas*. Ed. ABADA. Madrid. 2007.
 ----- *Discursos Interrumpidos*, Ed. Taurus, Buenos Aires, 1989.
 ----- *Dos Ensayos sobre Goethe*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1996.
 ----- *Escritos. La Literatura Infantil, los Niños y los Jóvenes*, Ed. Nueva Visión,
 Buenos Aires, 1989.
 ----- *Ensayos Escogidos*. Trad. H.A. Murena, México, Ediciones, Coyoacán, 1967.
 ----- *Experiencia. Obras. Libro II Vol. 1*, ABADA editores Madrid, 2007.
 ----- *Haschisch*, Trad. De Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1974.
 ----- *Iluminaciones II. Baudelaire. Un Poeta en el Esplendor del Capitalismo*, Ed.
 Taurus, Madrid, 1972.
 ----- *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Trad. De
 Roberto Blatt. Madrid, Taurus, 1991.
 ----- *Sobre El Programa de Filosofía Futura*. Trad. Roberto Vernengo, Caracas,
 Monte Ávila Editores, 1998.
 ----- *El Origen del Drama Barroco Alemán*, Taurus, Madrid, 1990.
 ----- *Understanding Brecht*. Trans. Anna Bostoch, Verso, London, 1998.

Benveniste, E.; *Problemas de Lingüística General*. Ed. Siglo XXI. México. 1971.

Bernstein, R, *Freud y el Legado de Moisés*. Ed. Siglo XXI, México, 2002.
 Blanchot, Maurice, *Le Dernier Homme*, Gallimard, Coll. Blanche, 1957.
 Borges, Jorge Luis, *Siete Noches*, Ed. FCE Tierra Firme, México, 1980.
 Cavallo, G y Chartier, R, *Historia de la Lectura en el mundo occidental*, Ed. Taurus, 2001.
 Chartier, R, *Pluma de Ganso, Libro de Letras, Ojo Viajero*, Universidad Iberoamericana, México,
 1997.
 Cohen, J. y Zagury-Orly, R. (Comp.) *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Ed.
 Galilée, Paris, 2003.
 Collingwood-Selby, *Walter Benjamin: La Lengua del Exilio. Ediciones*, Ed. Arcis-Lom, Santiago
 De Chile, 2000.
 Corbin, H *Cuerpo Espiritual y Cuerpo Celeste*. Siruela, Madrid, 1996.
 De Man, P., "La Tarea del Traductor", de *Walter Benjamin*. Trad. Juan José Utrilla, Revista Acta
 Poética 9-10 Primavera Otoño 1989.

Derrida, J., *Espectros de Marx, El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva
 internacional*. Madrid, Ed. Trotta, 1993.
 ----- *Resistances of Psychoanalysis*. Stanford University, 1998.
 ----- *Mal de archivo; Una impresión Freudiana*, Traducción de Paco Vidarte,
 Editorial Trotta, Madrid, 1997.
 ----- *De La Gramatología*, Siglo XXI, México, 1971.
 Didier- Weill, *Freud: Relación con el Judaísmo, el Cristianismo y el Helenismo*, Ed. Homo
 Sapiens, Madrid, 1998.
 Domínguez, C., *El Psicoanálisis freudiano de la Religión*, ED. Paulina, Sevilla, 1990.
 Echeverría, B. (comp.); *La Mirada del Ángel. En torno a las Tesis de Historia de Benjamin*. Ed.
 UNAM., Era, México, 2005.
 Foucault, M., *El Orden del Discurso*. Tusquets Editores, Buenos Aires, 1970.

Freud, S., *Obras Completas*, Ed. Amorrortú Tomo V, Buenos Aires, 1976.
 ----- *Obras Completas*, Ed. Amorrortú, Tomo VI, Buenos Aires, 1976.

- Obras Completas*, Ed. Amorrortú, Tomo XVII, Buenos Aires, 1976.
- Obras Completas*, Ed. Amorrortú, Tomo XXI, Buenos Aires, 1976.
- Obras Completas*, Ed. Amorrortú, Tomo XXIII, Buenos Aires, 1976.
- Fuks, B, *Freud y la Judeidad. La Vocación del Exilio*, Ed. Siglo XXI, México, 2006.
- Grave, C., *La Luz de la Tristeza*. Ediciones Arlequín. México: 1999.
- Jaeger, W., *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Illich, I., *En el Viñedo del Texto*. Fondo de Cultura Económica. México: 2002.
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Colofón, México, 1986, P. 81.
- Lacan, J., *Escritos 1*, Ed. Siglo XXI, México, 1971.
- Laín Entralgo, P., *La Curación por la Palabra e la Antigüedad Clásica*, Ed. Antropos, Barcelona, 1958.
- La Capra, D., *Historia y Memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
- *Historia en Transito: Experiencia, Identidad, Teoría Crítica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2007.
- Le Gaufey, G., *El Objeto a de Lacan*, Ed. Epe ele, México, 2011.
- Lemerer, B., *Los Dos Moisés de Freud*, Paidós. Madrid, 1998.
- Leslie, E., *Walter Benjamin, Overpowering Conformism*, Pluto Press, London, 2000.
- Löwy, M., *Walter Benjamin. Aviso de Incendio. Una Lectura de la Tesis sobre el Concepto de Historia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.
- Mate, R., *Medianoche en la historia*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- Memmi, A.; *El Hombre Dominado*. Ed. Educal, Madrid, 1971.
- Missac, P., *Walter Benjamin: de un siglo al otro*, Trad. De Beatriz E. Anastasi de Lonné, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Mosès, S., *El Ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Frónesis, Cátedra, Madrid, 1997.
- Nietzsche, F., *Genealogía de la Moral*, Ed. Alianza, Madrid, 1972.
- Otto, R., *Lo Santo. Lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*, Ed. Alianza, Madrid, 1980.
- Otto, W., *Teofanía. El Espíritu de la Antigua Religión Griega*, Ed. Sexto Piso, México, 2007.
- Rabinovitch, S., *Escrituras del Asesinato: Freud y Moisés (Escrituras del Padre 3)*. Ediciones Serbal, Madrid, 2000.
- Rolland, R., Ramakrishna. *The Mans Gods and the Universal Gospel of Vivekananda*. Advaita Ashrama, Calcutta, 1969.
- Sarlo, B., *Siete Ensayos sobre Walter Benjamin*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- Scholem, G., *Las Grandes Tendencias de la Mística Judía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- *La Cábala y su Simbolismo*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1976
- *Walter Benjamin. Historia de una Amistad*, Ediciones Península, Barcelona, 1987.
- *Los Nombres Secretos de Walter Benjamin*, Ed. Trotta. Barcelona, 2004.
- *Walter Benjamin y su Angel*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- *Conceptos Básicos del Judaísmo*, Ed. Trotta, Madrid, 1998.
- Vegh, I., *Las Letras del Análisis. ¿Qué lee un Psicoanalista?*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Walter Benjamin's Archive. Images, Texts, Signs*, Verso, London, 2007.
- Weber, S., *Benjamin's Abilites*, Harvard University Press, London, 2008.

- Witte, W., *Walter Benjamin. Una Biografía*, Ed. Gedisa, Madrid, 1990.
- Wizisla, E., *Benjamin y Brecha. Historia de una Amistad*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Wohlfarth, I., *Hombres del Extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso Judeoalemán*. Ed. La Huella del Otro, Taurus, México, 1999.
- Yerushalmi, Y., *El Moisés de Freud; Judaísmo Terminable e Interminable*, Traducción Horacio Pons, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- Yerushalmi, Y., *Zajor. La Historia Judía y la Memoria Judía*, Ed. Anthropos, Madrid, 2002.