

Schreber: introspección, negación, delirio*

Freud, escritura de Schreber

Ha sido ya señalado innumerables veces: la proximidad de Freud a la psicosis está marcada por la relación de escritura. El único caso de paranoia que es materia de trabajo expreso y detallado en la obra de Freud es el análisis del relato *autobiográfico* de Daniel Paul Schreber, presidente del Senado de la Corte de Apelaciones de Dresde. Los datos son conocidos: después de diversos internamientos, el primero de los cuales ocurre en 1884 en la clínica de Leipzig, Schreber sufre una serie de nuevas internaciones que culminan en su reclusión en el Hospicio de Sonnenstein en 1894. Ahí redacta, de febrero a septiembre de 1900, sus *Memorias de un neurópata* [*Denkwürdichkeiten eines Nervenkranken*] que habría de publicar en 1903 y que constituyen el objeto del célebre y privilegiado texto de Freud sobre la psicosis paranoica, y que serán su única aproximación analítica a las condiciones de la locura.¹ Según declara el propio Schreber en la presentación del texto, el propósito original de esas *Memorias* no era su publicación, sino ofrecer un alegato jurídico en su favor para demostrar la remisión de su enfermedad, la declinación de sus perturbaciones y

* Este artículo se publicó originalmente en *Tramas*, núm. 11, junio, 1997, pp. 83-118.

¹ Sigmund Freud. "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*Dementia paranoides*), descrito autobiográficamente, (1910 [1911])", en *Obras Completas*, 24 vols., trad. José Etcheverry, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, Alix Strachey y Alan Tyson, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, t. XII. Para la versión en alemán tomamos como referencia la edición de Fischer: Sigmund Freud. "Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (*Dementia paranoides*)", en *Studienausgabe*, 11 vols.; ed. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, Frankfurt, Fischer, 1969-1975, t. VII. En adelante, las citas a esta obra harán sólo referencia a la paginación del volumen XII de esta versión de las *Obras Completas*, precedido por la abreviación CS (caso Schreber) y a la paginación de la versión alemana que aparecerá entre corchetes precedida por las siglas SA.

su capacidad para reintegrarse a la vida más allá de la institución de internamiento. El texto de las *Memorias* [*Denkwürdichkeiten*] exhibe desde el solo gesto de su escritura una ambigüedad que le es inherente: es una reflexión autobiográfica que busca exhibir su apego a la racionalidad y a los saberes imperantes y, al mismo tiempo, es una escritura desde los márgenes de la locura, sometido a la violencia de la alienación, es un tránsito textual por las aristas rítmicas y figurativas del delirio. El testimonio de Schreber es incalificable en más de un sentido: por su pretensión, por sus recursos, por su elusiva lucidez, por la impiedad de su reflexión sobre sí mismo, por el detalle, la meticulosidad, la multiplicación de las iluminaciones con que puebla su introspección, por la disrupción de sus delirios que irrumpen vivamente en la escritura para diseminarse bajo la presión de una voluntad política y jurídica. Por una parte, esa escritura es una exaltación del yo y, por la otra, es la muestra agobiante de su quebrantamiento y su disgregación; es la exhibición de una racionalidad exacerbada, arraigada en una voluntad de verdad y de argumentación, erigida sobre la serie de figuras intrincadas e iluminaciones súbitas que parecen desplegarse por sí mismas, y es también una ficción atravesada por los juegos y las tramas fantasmales del delirio. El extravío de Schreber muestra así un apego a una mirada introspectiva, a una voluntad de verdad no ajena al reclamo del saber psiquiátrico, pero hace patentes también las huellas de ese diálogo inicial con el encierro; la reclusión se adivina en sus palabras, en esa lengua sin anclaje, pronunciada desde una voz sin identidad, sin yo, del delirio. No obstante, las *Memorias* han sido destinadas a la búsqueda de una redención. Es una meditación ofrecida como testimonio y como deseo de retorno desde el seno de la muerte y la voluptuosidad, con la purificación de ese deseo de beatitud que surge del vértigo de la otredad. En Schreber, como en todo proyecto introspectivo, el yo vuelve su impulso sobre sí para conformar su vínculo imaginario con el mundo, sólo que la escritura de Schreber se abate bajo la exacerbación de su propia experiencia corporal y se sepulta en una autonomía del lenguaje y de la percepción, que revocan la convención de la veracidad introspectiva. El yo deja de ser el polo que conjuga las líneas de la figura-

ción narrativa para ser precisamente un lugar de estallamiento. La imagen de esa voz que narra es la de un entrelazamiento de gestos incompatibles, de espectros escindidos, desplegados en series que se entrecortan. Y sin embargo, el mundo de Schreber se ofrece como una razón en sí misma, como una esfera densa y articulada, saturada y enlazada por la repetición y por la exactitud retórica.

La efracción de la escritura en las *Memorias* no ofrece la historia de un *yo*, sino de una constelación de voces atravesadas por la repetición incontrolable, mecánica, que sin embargo se disgrega y se inscribe en mundos inconmensurables: orbes míticos de dioses antiguos coexisten con universos permeados por emisiones de rayos, por cuerpos que se propagan en madejas de nervios expandidas según implacables estrategias, por pájaros oraculares que enuncian mecánicamente oscuras cifras de misterios, por voces que germinan en la vibración exacerbada de la fiebre nerviosa, por rituales de purificación e imágenes de un Dios confinado en una atmósfera alimentada de cadáveres. A esta pluralidad de mundos se añade la multiplicidad de tiempos, identidades, y giros textuales que señalan, intrínsecamente, el carácter indeterminado de la escritura autobiográfica.

No es sólo ese tajo que señala en la autobiografía la distancia irreductible entre la voz que narra —ese yo que asedia la ficción de la propia historia— y el protagonista de la historia misma que se narra. A la *alienación* autobiográfica, a ese vaciamiento del yo, a esa identidad imposible que enuncia la ficción de su historia, esa primera persona espectral, en Schreber se añade el lugar equívoco de la voz, esa multiplicidad de regímenes de verdad, de tentativas de verosimilitud. Jean Starobinski caracterizó ya este carácter indeterminado de toda autobiografía, su fragmentación intrínseca:

por ser el yo pasado *diferente* del actual, este último puede afirmarse en todas sus prerrogativas. No sólo narra lo que le ha sucedido en *otro* tiempo, sino, sobre todo, como de *otro* que el que era ha llegado a ser en sí mismo. La discursividad de la narración encuentra ahora una nueva justificación, no ya en el destinatario, sino en el contenido: exponer

la génesis de la situación actual, los antecedentes del momento a partir del cual se efectúa el discurso presente. La cadena de los episodios vividos señala un camino, una *vía* (a veces sinuosa) que conduce al estado actual del conocimiento recapitulador.²

En el género autobiográfico, la narración se precipita, errante, a lo largo de los contornos de una evocación; se extravía en el enfrentamiento del yo con sus imágenes fantasmales, narra siempre en el presente ese *yo* que emergió y se eclipsó en el pasado como una dádiva familiar y oscura, como una mueca distante. La autobiografía hace patente la extrañeza de toda mirada que se vuelve sobre sí misma para encontrar sólo un cuerpo y una memoria al mismo tiempo extraña e íntima, inaprehensible y transparente, monstruosa y previsible, como una identidad en ruptura que sin embargo se obstina en resguardar lo propio. Hay en toda inclinación autobiográfica una voluntad de elucidación de sí mismo, la necesidad de olvidar la fractura entre la voz presente y el otro –yo mismo– que prepara, fecunda, y desmiente la memoria del pasado.

Decirse a sí mismo es perseguir la revelación de la propia singularidad que la narración olvida de antemano: al trazar una continuidad entre la voz presente y el otro, la singularidad de los actos y las memorias se disipa en la efigie construida por la ficción. La nostalgia de una racionalidad asedia la recapitulación de la vida: infunde una lógica, se insinúa siempre como fuerza de cohesión en la narrativa de sí mismo. Schreber impone a la autobiografía una tensión parásita, excesiva, suplementaria. Lleva al paroxismo esta búsqueda al afirmar en la ficción de sí mismo una lógica imposible: capaz de borrar la singularidad de la locura y afirmar la singularidad de la revelación, de lo exorbitante de la lucha con la divinidad. No es sólo la *sinuosidad* del trayecto narrativo de Schreber, la alternancia de sus reminiscencias, o la secuencia errática de su *pathos*. Schreber busca hacer del texto la demostración de lo indemostrable: señalar el vacío de su

² Jean Starobinski. “El Progreso del intérprete”, en *La relación crítica*, Taurus, Madrid, 1974, p. 72.

propia interioridad y la supremacía de ese vacío, exalta la vacuidad de su yo que triunfa en una guerra cuyo desenlace no puede ser sino la muerte.

La escritura está condenada a exhibir la singularidad de su autor. De ahí su imposibilidad. El acto narrativo extingue las huellas de la identidad del autor: el personaje de las *Memorias* jamás será el internado en Sonnenstein. Aun tomándolo al pie de la letra, ese iluminado, ese ser víctima de la estafa y las argucias de deidades cósmicas, escapa del régimen de generalidad de la ley de internamiento que lo somete en virtud de sus actos visibles. La autobiografía de Schreber, paradójicamente, emerge como revelación de la verdad de sí mismo en la exhibición de la vacuidad de su yo y la potencia autónoma de la lengua del delirio, de la impregnación repetitiva de las imágenes y las explicaciones causales del hundimiento del orden universal. La autobiografía de Schreber se arranca de su autor y de la voz que narra para revelar una potencia pura del lenguaje: la capacidad de los símbolos y las metáforas del delirio para adquirir una tangibilidad propia, para erigirse como un régimen autónomo de sentido.

De ahí la peculiar convicción de Freud al encarar la lectura de las *Memorias*: para él, el gesto autorreflexivo de Schreber exhibe en el texto la lógica y los resortes de la psicosis; el texto ofrece momentos de iluminación equívoca: enlaza descripciones iluminadoras con muestras de la retórica del delirio, despliega en esa retórica al mismo tiempo el velo y la causa de la psicosis, pero también explica a veces directamente, a veces encubiertas bajo el velo de la negatividad del lenguaje, la fuente y el destino de su delirio. Freud mira en el texto de Schreber, en momentos, esa verdad del delirio preservada y ofrecida intacta, expresada con la fe y en el régimen ambiguo de la confesión, pero también la meticulosidad de una descripción anatómica del delirio, surgida de una percepción privilegiada de sí mismo, y desarrollada como el testimonio fiel de la propia identidad. Freud expresa con claridad su convicción de la verdad dual del discurso de Schreber:

La indagación psicoanalítica de la paranoia sería del todo punto imposible si los enfermos no poseyeran la peculiaridad de traslucir, aunque en forma desfigurada, justamente aquello que los otros neuróticos esconden como secreto. Puesto que a los paranoicos no se los puede compeler a que venzan sus resistencias interiores, y dicen todo lo que quieren decir, en el caso de esta afección es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal.³

Freud *niega* o, más precisamente, *desmiente* los sentidos discernibles en el texto: él mismo se rehúsa a ver el dualismo y la ambigüedad paradójica del texto de Schreber para hacer pasar las *Memorias* por una narración testimonial, una descripción de sí mismo como *caso*, para convertirla finalmente en “historial clínico”, confiriéndole un valor ejemplar inequívoco:

Por eso no me parece impropio hilar unas interpretaciones analíticas a partir del historial clínico de un paranoico (*dementia paranoides*) a quien yo no he visto personalmente pero que *ha descrito su caso* y ha dado noticia de él librándolo a la estampa [*Und zur öffentlichen Kenntnis durch den Druck gebracht hat*].⁴

Freud parece negar las condiciones de la narración *autobiográfica* de Schreber, escritas desde el margen mismo de la locura. Pero más que negarlas las desmiente (*verleugnen*). Más aún, la desmentida que hace Freud de la ambigüedad y la diseminación de los sentidos del discurso, del carácter heterogéneo de la escritura de Schreber, revela el carácter de la pretensión freudiana de la verdad. Ante la mirada de

³ Sigmund Freud, p. 11. [SA, VII: 39].

⁴ Sigmund Freud, p. 11 [SA, 139]. La traducción al español disipa una extraña ambigüedad en el texto freudiano. En efecto, Freud revela que Schreber ha “dado a conocer públicamente, a través de la prensa”, la *descripción* [*Beschreibung*] de su caso, sin embargo, la frase admite otra lectura: el paciente “ha dado a conocer públicamente [su caso] a través de la presión”. La naturaleza de esta presión es quizá una pieza constructiva del trabajo de la psicosis, el *imperativo* de hacer visible la verdad de la *propia experiencia* de la psicosis.

Freud, el texto de las *Memorias* [*Denkwürdichkeiten*] despliega órdenes, discursos y estrategias heterogéneas pero regidas, en su entrelazamiento, por una lógica propia del delirio: las palabras de Schreber describen la experiencia de la locura *sin dejar por ello de exhibirse* con la fisonomía unitaria del síntoma. La verdad y la rectitud, la inmediatez del gesto descriptivo se destaca y se funde con el impulso del delirio a cobrar una visibilidad propia; Freud desoye el impulso a acentuar el acto vacío de las palabras que se ofrecen como materia pura, el impulso a ahondar el quebrantamiento y la distorsión del gesto significativo del lenguaje que haría intratable el texto de Schreber y lo privaría de su carácter de *testimonio* excepcional de la locura.

Hay en las descripciones de Schreber una relación inmediata entre objeto y lenguaje. Las frases adquieren la fuerza de una señal que arroja al sujeto sobre el mundo de manera inmediata. La aserción que describe no tolera dilaciones. El tiempo de la iluminación, de la revelación, es el instante, el fulgor de una presencia que se destaca en el apego imaginario del lenguaje a la realidad a la que apunta; ese tiempo de la revelación, de la verdad, contrasta con la ruta dilatada, intrincada, mediata del delirio que exhibe en claroscuro, entre sombras, el padecimiento que lo engendra y que sólo se conjetura después de una incierta adivinación de los signos. Freud parece admitir este dualismo de manera tácita, multiplicando los enlaces, las perturbaciones del texto, sus regímenes complejos, pero confiriéndoles el carácter indicativo, iluminador de la descripción. Son, para él, una descripción aberrante perturbada por zonas de desconcertante plenitud.

La última vuelta de tuerca será precisamente el imperceptible desplazamiento que lo lleva a enfrentar las *Memorias* como historia clínica y deslizarla a descripción del *caso*: doble violencia impuesta sobre el acto de escritura. El *caso* involucra necesariamente esa mirada extraña a la palabra en primera persona: *yo*, la historia de un sujeto, vista desde sí misma es irreductible al *caso*, a la figura ejemplar, a la efigie paradigmática que se ofrece como síntesis y como universo representante de una categoría de un discurso de saber. La escritura de las *Memorias* está movida por una voluntad de verdad

que excede los marcos de una visión de sí mismo como *ejemplo* del discurso psiquiátrico. *Todo lo contrario*. La fuerza jurídica de la escritura de Schreber está en su tentativa de demostrar la naturaleza *extrínseca* de su experiencia respecto de toda taxonomía del delirio. Es la mirada de Freud la que se niega a ver la fuerza misma del delirio, su carácter irreductible, y construye un objeto fetiche, la “historia clínica”, donde depositar su deseo de verdad. El discurso sobre Schreber muestra un doble extrañamiento: dado que el lenguaje de Schreber no puede describir el síntoma puesto que la “descripción” es un síntoma en sí mismo, el objeto de la descripción se desplaza, se transfigura, en la figura equívoca, en el objeto indócil de la “historia clínica”. Freud lleva la tensión interpretativa hasta sus límites: el lenguaje que “describe” las sensaciones, la experiencia íntima de Schreber, es al mismo tiempo el lugar de un doble régimen de verdad, inextricable: verdad médica, ejemplar prototípico de las categorías que enmarcan el saber sobre la locura. La palabra de Schreber enuncia la verdad de la descripción y se despliega como verdad del síntoma, para entonces inscribirse en la elocuencia del *caso*.

Foucault advirtió ciertos rasgos peculiares de la negación, del desmentido freudiano:

[la experiencia de la locura] apareció como un habla vuelta sobre sí misma que dice bajo lo que dice otra cosa cuyo único código posible es al mismo tiempo ella misma: lenguaje esotérico, si se quiere, puesto que posee su lengua al interior de esa habla que no dice finalmente otra cosa que esa implicación [...] A partir de Freud, la locura occidental se convirtió en un no-lenguaje al convertirse en un lenguaje doble (lengua que no existe salvo en esta habla, un habla que no dice otra cosa que su propia lengua)—, es decir, una matriz del lenguaje que, en sentido estricto, no dice nada. Pliegue en lo hablado que es una ausencia de obra.⁵

⁵ Michel Foucault. “La folie, l’absence d’œuvre”, en *Dits et écrits (1954-1988)*, 4 vols., ed. Daniel Defert y François Ewald, Gallimard, París, 1994, t. I, p. 418.

Foucault reconoce en el acto de Freud esa mirada que impone al delirio la forma y la clausura de una lengua propia aunque extraña, dotada de un código que la conjuga, que la articula, que le confiere una identidad. No hay una extrañeza irreductible, sólo un distanciamiento transitable. Esa lengua de la insignificancia, que es el delirio, constituye la insignificancia en constelación coherente de signos, en fisonomía sintomática. De ahí, un sólo paso hasta el giro extremo: el texto mismo del delirio como “historial médico”. Sólo que ahí la paradoja de ese lenguaje adquiere tonalidades dramáticas: a ese lenguaje insignificante, privado de sentido, se le atribuye la exactitud, la consistencia, la agudeza inquisitiva y reveladora del “historial”. Freud encara el delirio de Schreber como su siglo habrá de hacerlo con la literatura: rescatarla de la insensatez de la locura, para revelarlo como un resplandor que se abisma en el lenguaje para ofrecer su sentido como la iluminación de la fuerza interior del propio lenguaje. Freud construye así el delirio de Schreber como *literatura*: lenguaje arrancado de la realidad, irreductible a ella, pero al mismo tiempo ordenado según una ley que le es propia. Foucault había advertido esa tensión, ese deslizamiento, que lleva de la locura a lo literario para deslindar el campo propio de lo literario:

Desde el siglo XVII, locura y enfermedad mental han ocupado el mismo espacio en el campo de los lenguajes excluidos (en resumen, el de lo insensato). Al entrar en ese otro dominio del lenguaje excluido (en ese circunscrito, sagrado, sospechoso, levantado verticalmente por encima de sí mismo, que se relaciona consigo mismo en un pliegue inútil y transgresivo, que llamamos literatura), la locura desanuda su parentesco, antigua o reciente según la escala que se elija, con la enfermedad mental.⁶

No obstante, Freud separa la locura de la enfermedad mental, recobra la autonomía del lenguaje, para devolverlo al saber sobre la locura convertido en síntoma y en corroboración de las taxonomías

⁶ Michel Foucault, *op. cit.* p. 420.

psicoanalíticas. Freud, si seguimos a Strachey, toma contacto con el texto de Schreber sólo en 1910. La reflexión de Freud no es sino la elaboración de una lectura, una lectura radical, en la que el texto tiene esta autonomía de su propio lenguaje, dice su propia ley. Freud mismo subraya esta condición peculiar de su reflexión:

Aparte de ese dato [la fecha de nacimiento de Schreber] en este ensayo no me he valido de otras noticias que las que surgen del propio texto de las *Memorias*.⁷

Quizá la invención freudiana de Schreber hace más patentes y más urgentes, pero no menos oblicuas y elusivas las preguntas de Derrida:

¿Existe un testimonio de esto, de la locura? ¿Quién puede testimoniar? ¿Testimoniar es ver? ¿Es dar la razón? ¿Hay un objeto? ¿Existe el objeto? ¿Existe un tercero posible que dé la razón sin objetivar, sin identificar, incluso, es decir, sin inspeccionar?⁸

La exégesis freudiana se revela en toda su extrañeza. Para recobrar la verdad de esos testimonios de una percepción interior ofrecida en el discurso del delirio, Freud recurre a un sistema de claves para recobrar el sentido primordial del testimonio a través de la desfiguración. Imagina el sentido sintomático del texto de Schreber mirando esa ficción delirante como una secuencia en la que se alternan, para él, las distorsiones del delirio –constelación en la que se conjugan la negación, la desmentida, el repudio–, como recursos velados de la revelación de la verdad, y expresiones descarnadas, literales, plenas de significado, de la razón de la locura. Freud escenifica una extraña paradoja: tiene que recurrir a la negación, el desmentido, el repudio de la palabra delirante para lograr reconocer en la opacidad de la

⁷ cs, p. 44.

⁸ Jacques Derrida, “Être juste avec Freud”, en *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, París, 1992, p. 143.

locura el lugar de la negación como forma estructurante de la subjetividad. En su breve bosquejo de los recursos de interpretación del texto de Schreber, Freud hace gala de una simplicidad en apariencia desconcertante:

No rara vez nos pone él mismo la clave en la mano: lo hace agregando a una tesis delirante [*wahnhaften Satz*], como de pasada, una elucidación [*Erläuterung*], una cita o un ejemplo, o impugnando de manera expresa una semejanza que a él mismo le aflora. Entonces bastará, en este último caso, con remover la vestidura negativa —como se está habituado a hacerlo en la técnica psicoanalítica—, con tomar el ejemplo como lo genuino, la cita o la corroboración como la fuente, y uno se hallará en posesión de la traducción buscada desde el modo de expresión paranoico al normal.⁹

La narración de Schreber despliega en su delirio una serie narrativa que conjuga la explicación, la cita, la analogía, la metáfora, la deducción causal, el silogismo, la paráfrasis, la descripción, la rememoración, el informe o la confesión. Para Freud, el texto del delirio parece separarse de las iluminaciones de la introspección veladas por la negatividad o que emergen sin trabas hasta la palabra de la locura. El delirio queda como ese remanente de la impureza, síntoma ininterpretable, pero constituido en sí mismo como prueba de la locura. Y sin embargo, el delirio mismo está fragmentado: en la mirada de Freud, posee un núcleo de verdad al cual se adhieren escorias de lenguaje. El cuerpo del delirio revela un carácter fragmentado y abismal: habría un delirio, despojos de lenguaje, dentro del delirio mismo y sedimentos de verdad alojados en su texto. A las figuras de la reflexión que se vuelcan sobre el delirio para revelar su verdad de manera velada, se añaden esos otros jirones de delirio, movimientos suplementarios del lenguaje, resonancias desdeñables, invenciones exorbitantes que reclaman para sí la categoría de “márgenes del discurso”, excrecencias del delirio que rehúsan toda interpretación. Se

⁹ cs, 35 [SA, 162].

advierte ya de un doble movimiento de la interpretación. El delirio coexiste con una verdad. La naturaleza intolerable, inadmisibles para el sujeto, de la verdad que suscita el delirio reclama los velos, las distorsiones y las torsiones desquiciantes de un lenguaje que se funde así con la figura inaprehensible del delirio. Para Freud, el texto mismo de Schreber contiene las claves de la revelación: el desciframiento del psicoanálisis consiste en una purificación del delirio, en la extracción de ese lenguaje de verdad; purificar para desdoblar el discurso de Schreber, para “traducir” a un “modo normal de expresión” [*normale Ausdrucksweise*], el fundamento de verdad de la palabra a la que se adhiere la faramalla del delirio cerrada al sentido por el espectro de la negación. Nunca Freud habrá de ofrecer una comprensión de lo que llama “modo normal de expresión”: permanecerá como un núcleo de sentido que se preservaría al margen de la negación —en sus diversas expresiones— o incluso a cubierto de la turbulencia disolvente del delirio. No obstante, la interpretación freudiana nos devuelve una fisonomía fascinante del texto de Schreber: admite y ahonda su carácter fragmentario. Freud enumera los recursos que adopta el delirio para consumir su desfiguración en fragmentos sucesivos: llega a asumir lo ejemplar como propio, o bien hace pasar por fuente la mera cita o una información suplementaria, una prueba, una evidencia; sugiere una semejanza que después niega. La negación se conjuga y se confunde con la metonimia y se revela así como fundamento del lenguaje mismo. A partir de la exégesis freudiana, el delirio, lejos de ser exiliado del discurso se abisma en la palabra. Las figuras de negatividad hacen patente la dispersión y la incongruencia de las distorsiones, la imposibilidad para restituir al discurso una racionalidad nítida, un sentido articulable; la reminiscencia de la locura es irreductible a una recapitulación o a una síntesis. Los fragmentos urdidos por las negaciones divergentes abren el abanico del delirio y lo pulverizan en la palabra, insemnan el lenguaje con sus ecos. No obstante, tendrán que transcurrir poco más de diez años, después de esta exploración de la paranoia, para que Freud pueda aprehender en términos de una concepción original de introyección y proyección las claves de la fuerza creadora de esta constelación de

negatividades –negación, desmentida y repudio. En esta tentativa de elucidación del delirio de Schreber, Freud anuncia ya en 1911 lo que habrá de constituir el tema de su intrincado y crucial trabajo de 1925 sobre la negación.

Escribir desde los márgenes de la locura

Los espectros de la introspección

Quizá el enigma del lugar de la escritura en el delirio se funde, en última instancia, con la opacidad de los dramas de la verdad, su reticencia a desplegarse, su evidencia fragmentaria. En su perturbador texto de 1938, *Moisés y la religión monoteísta*, Freud había trazado ya la trama de vasos comunicantes que llevan del régimen de una verdad psíquica, inaprehensible, a la verdad histórica, a través de la imagen abismal del delirio. La religión aparece marcada por una psicosis que se toma invisible al extenderse entre la multitud, al transformarse en fenómeno de masas:

Hemos comprendido desde hace tiempo, que en la idea delirante se oculta [*stecken*] un fragmento de verdad olvidada, que en su repetición debe admitir desfiguraciones y malentendidos y que la convicción compulsiva que se produce por el delirio surge de este núcleo de verdad [*Wahrheitskern*] y se propaga a los errores que yacen en tomo de él. Debemos atribuir las expresiones de fe de las religiones al contenido [*Gehalt*] de esa así llamada verdad histórica, que porta [*tragen*] verdaderamente en sí el carácter de un síntoma psicótico que ha sido sustraído a la maldición [*Fluch*] del aislamiento al aparecer como fenómeno de masas.¹⁰

El carácter delirante, habrá de enfatizar Freud, es el rostro de esta necesaria desfiguración de una verdad, al mismo tiempo inextingui-

¹⁰ Sigmund Freud. *Moisés y la religión monoteísta*, t. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1938, p. 82 [N. E.].

ble e intolerable. Es lo intolerable de la *verdad histórica* lo que la destina a su aparición intermitente y anómala, a su hundimiento, a su sofocación. El enigma de la verdad no es, enteramente, su contenido, su sentido, sino la respuesta que su violencia intrínseca suscita en el sujeto y que la torna intolerable. El texto del delirio escenifica en su exacerbación los umbrales de la tolerancia a la fuerza testimonial de la percepción y a la *seña* que lo designa como fatalidad, como condición en la que el ser se revela: el delirio es la respuesta del sujeto a la tragedia, a la desmesura del dolor ante el “así es”.

La mirada de Schreber está marcada por la incertidumbre y la discordia de la introspección. Pero acaso esta discordia es acrecentada por un sentido irrecuperable del testimonio que surge de la narración misma del delirio: hablar, escribir, para Schreber, no es más que decir los límites del lenguaje, transformar cada imagen en un testimonio de lo indecible de la intensidad misma de la experiencia; escribir el mutismo y ofrecer la verdad de lo inconfesable. Se narra la revelación que se inscribe más allá del lenguaje, al margen del conocimiento; en una verdad que desborda la aserción misma de la existencia de lo verdadero. En su apelación jurídica al dictamen del médico Weber sobre el carácter delirante de lo atestado en las *Memorias* y de su conducta en internamiento, Schreber escribe:

Sé muy bien, igualmente, que el señor Experto no ha podido hacer, en toda justicia, sino apreciar mi caso en función del conocimiento científico corriente. Dicho esto, sin embargo, debo declarar enfáticamente: *el conocimiento indudable que tengo de Dios, la certidumbre confiante de tener que ver directamente con Dios y los milagros divinos, trasciende de lejos todo orden humano.*¹¹

La mirada de Schreber se vuelve sobre sí misma para no encontrar en ese vacío de verdad, en esa corroboración de un orden indecible, si no una constelación cambiante de nombres y de confrontaciones con voces y presencias en metamorfosis, de acontecimientos cuya

¹¹ MN, p. 322.

única evidencia es la intensidad del dolor, los rastros de la destrucción y la desaparición perceptibles en el cuerpo, la íntima sonoridad de lenguajes secretos, inaudibles para otros, que sin embargo lo doblegan, la sensación de una fatiga ante una violencia que lo orilla a suprimir todo reposo del pensamiento y a arrastrarlo más allá de los bordes de la fatiga. La introspección de Schreber no ofrece la identidad de un yo que habite el acto del lenguaje; la verdad de ese yo se ha desvanecido con los límites del lenguaje, no queda siquiera un relato verosímil que ofrezca a la palabra de Schreber otro fundamento jurídico que el reclamo de la fe. Schreber reclama, como único recurso de identidad, que se asuma su blasfemia como verdad: que se admita la desmesura de dios y su impotencia, la mortandad de dios y la omnipotencia de sus engaños, la muerte de la humanidad y la presencia de los otros como testimonio de su iluminación.

No obstante, el habla de la locura revela siempre un desdoblamiento: la voz del texto reclama íntimamente la presencia de una mirada, de una conciencia que reconozca la humanidad de su voz y que no es otra que la que lo ha sometido al confinamiento, que lo ha privado de su vida. El juicio introspectivo desde la locura es también una voz que se asume más allá de los límites de la vida: habla sumergido en la muerte. Las evocaciones de la muerte pueblan el texto de Schreber. La muerte propia, de la que él mismo está infectado, tocado por la lepra y por la peste, esa carga de veneno cadavérico que le inoculan las voces interiores. Oigamos a Schreber: “[son] como largos hilos en mi cabeza y que engendran una sensación dolorosa de tensión por el veneno de cadáver que descargan en mí”. La muerte lo impregna como surgida de un cerco que se estrecha y se disuelve y se proyecta hasta su interior en los rayos que lo penetran. Es esa muerte a la que se resiste, de la que habrá de triunfar; esas voces nombran también el régimen extraordinario del acoso de Dios, son las que también le imponen el nombre exorbitante de “El vidente”. Schreber, ese sobreviviente, condenado por Dios al “asesinato del alma” y cuya ejecución es delegada a la autoridad médica de Flechsig—su médico—, enfrenta esa muerte de la que resurge vencedor e invulnerable, impregnado con una desafiante fuerza de atracción que

la voluptuosidad le infunde a contrapelo de Dios. Schreber escribe: “se pensaba aplastarme definitivamente bajo la masa de veneno de cadáver acumulado día tras día en mi cuerpo”. Esa muerte negada, la suya, se eleva sobre la muerte de los otros, todos, todos los otros muertos, todos los otros, muertos,

Por todo el tiempo que permanezco —en mi recámara o el jardín— vuelto hacia Dios y le hablo en voz alta, todo se hunde alrededor de mí en un silencio de muerte; por lo menos durante ese tiempo, Dios no experimenta la necesidad de retirarse puesto que siente bien que se encuentra ante las manifestaciones de vida de una persona con plena posesión de sus facultades mentales; y entonces, de súbito, tengo con frecuencia el sentimiento de moverme en medio de cadáveres ambulantes, y todas las otras personas presentes (enfermeros y enfermos) parecen de improviso incapaces por completo de proferir el más ínfimo sonido.¹²



La atmósfera de su delirio resuma cadáveres. Su triunfo, el mismo que lo señala como sobreviviente entre los muertos, recorre de lado a lado las *Memorias*. Sólo en aquellos fragmentos redactados más allá de los umbrales del delirio, ese paisaje de espectros, de carne degradada, se disipa. Los hombres vuelven a sus cuerpos después de

¹² MN, p. 171.

deambular espectral, su gesto ahondado por la muerte sólo persiste una vez atenuada la intensidad del delirio, flota una vaga imagen que no logra suprimir la convicción de la muerte; el universo de cuerpos inertes reaparece como una ficción inquietante e intratable ante sus ojos, pero que quizá para él conserve oculto el peso de una evidencia. Sólo en esos ambiguos márgenes de “conciencia” que surgen después de su retomo del delirio, Schreber parece volver a su entorno, recobrar su presencia, alimentar nuevamente una atmósfera poblada de rostros y gestos vivos; no obstante, toda esa vida aparece teñida por la sombra de una muerte universal, anterior, subyacente; su pasado es el de la mortandad que se le ofrece como la certeza de su propio delirio, y, finalmente, ya como mera reminiscencia —el recuerdo de la percepción de los otros como fantasmas, como cadáveres al amparo de sus máscaras. El recuerdo de delirio es la evocación de esa certeza de los otros muertos, la prueba de una catástrofe más íntima pero inequívoca, de un derrumbe del orden del mundo que ha transcurrido dejando sólo el trazo del despojo de su propia desaparición.

Schreber va dibujando los contornos de esa “comprensión de su propia enfermedad” que lleva, como rastro indeleble el estremecimiento de la iluminación. Schreber, incluso en la turbulencia del delirio mismo, experimenta la necesidad de sobrevivir como memoria, como trazo, como escritura capaz de dar testimonio de eso que lo excede. El tema del sobreviviente emerge una y otra vez en el texto de Schreber. Vivir más allá de la muerte de los otros, para ofrecer el testimonio de su sobrevivencia fantasmal. Sobrevivir al asesinato, para después permanecer como única mirada en el centro de ese mundo devastado donde se pasean en el ensombrecimiento los espectros corpóreos, las sombras cadavéricas de una humanidad sepultada en carroña provisoria.

Todas las tentativas orientadas al asesinato de mi alma o a la castración con fines que serían atentatorios contra el orden del universo (es decir, para satisfacer el deseo sexual de un humano) y todas las que se propusieron a continuación para destruir mi razón, fracasaron. Victorioso, aunque no sin haber sufrido amargos sufrimientos y privaciones, salgo

de ese combate aparentemente desigual entre un hombre débil y aislado y Dios mismo, lo cual es tan verdadero que el orden del universo está completamente de mi lado.¹³

La sobrevida de Schreber contempla silenciosamente la caída de Dios, acaso su muerte, pero también su insidioso retorno como voluntad y presencia omnipotente. El delirio escenifica esa voluntad y voluptuosidad del poder que Canetti reconoció bajo todas las fantasías de sobrevivencia. Esa vida adicional, esa vida más allá de la vida, esa cuota suplementaria de vida se mide en intensidad de poder, en ejercicio del dominio, en capacidad de imponer a los demás la muerte, inclusive a Dios mismo. De las resonancias de la catástrofe de la muerte, surge la escritura de Schreber como la huella de una voz que ha transitado por encima del límite y el decreto de Dios, que se preserva, vencido e invencible, íntimo y ajeno, en el centro radiante y oscuro del orbe de los muertos. Escribe Schreber:

Pero reina una ambigüedad fundamental, que atraviesa desde entonces mi vida entera, como un hilo rojo, y que proviene de que Dios, según el orden del Universo, no sabe nada del ser humano real y vivo, y no puede conocerlo; no debe, según el orden del Universo, tener comercio sino con cadáveres.¹⁴

Esa ambigüedad, esa paradoja de la divinidad es un misterio. El límite dios lo sumerge entre la masa de cadáveres. Su imposibilidad de conocer ciega toda voluntad de esclarecimiento: la ambigüedad del saber se funde con la muerte y se integra con el delirio para conjugarse después con el imperativo de preservar en el cuerpo —por medio de la castración y en la escritura por medio del testimonio, la memoria de lo indecible, del exceso, de lo exorbitante, de la voluptuosidad. Esa voz obstinada suscita en Schreber la voluntad de esclarecimiento como un agobio que no cesa, para el que no hay reposo

¹³ MN, p. 64.

¹⁴ MN, p. 60.

ni redención: esa voz, por una parte, reclama en tono inquisitivo la intelección de las categorías secretas, de la lengua íntima, silenciosa, que se agolpa en la cabeza de Schreber; por la otra, alimenta un impulso indagatorio irrefrenable para ahondar en los nexos causales de las cosas y desdeñar los bordes del enigma. La estrategia indagatoria conforma la palabra de Schreber como una permanente reflexión sobre su propia lengua y sobre esa lengua íntima, lo conduce a una interrogación perpetua del sentido mismo del lenguaje. Las *Memorias* narran el surgimiento de esas voces, atestiguan la reaparición de la expresión, siempre la misma, fija, monótona e implacable que anuncia la reaparición maquinales de la inquisición. Schreber detalla este juego en que la comprensión se juega enteramente en el destino de la inteligibilidad del propio lenguaje. Las voces, al mismo tiempo íntimas, propias, pero inaprehensibles, extrínsecas y amenazantes articulan la frase: “encontró aceptación” [*fand Aufnahme*] que Schreber escucha para reconocer en ellas una interrogación perentoria, inescapable que debe ser respondida como prueba de su capacidad de intelección:

[esas voces] comienzan a hablar en mis nervios: así, para dar un ejemplo, un loco emite de manera incoherente las palabras “racionalismo” y “social democracia”, y de inmediato las voces me lanzan esas palabras: “encontró aceptación”, para sondear si subsiste en mí todavía suficiente facultad de aprehensión para los conceptos de “racionalismo” y “social-democracia”: es decir si sé todavía lo que esas palabras significan.¹⁵

Pero ese reclamo de inteligibilidad no pesa sólo sobre el sentido del lenguaje; empuja más allá de las palabras, orilla a Schreber a una búsqueda extenuante, sin desmayo, de la inteligibilidad de las leyes que gobiernan toda presencia. Ante el espectáculo del mundo, Schreber es arrojado por las voces a la urgencia de encontrar la cifra de la maquinaria que mueve los resortes del universo:

¹⁵ MN, p. 202.

La obligación simultánea que se me reclama inmediatamente de traer a la conciencia ante cada hecho, cada sensación, cada idea que me formo, la pregunta por su causa, me ha conducido poco a poco a tener acceso a la esencia misma de las cosas, a propósito de prácticamente todos los fenómenos naturales y todas las expresiones posibles de la actividad humana, artes, ciencias, etcétera.¹⁶

La inquisición de las voces se confunde con una compulsión de saber que pesa sobre Schreber. Paranoia y deseo de conocimiento confunden sus pretensiones, la reiteración de sus impulsos, la indagación de sus objetos. Julia Kristeva, haciéndose eco de Lacan, ofrecerá esa fórmula desconcertante aunque iluminadora: “el psicótico y el sabio dan testimonio (trágico para el primero y optimista para el segundo) de un real imposible; fracasan al decir lo real”.¹⁷ Esa identidad de psicosis y ciencia parece estar sólo perturbada por su diferente mirada hacia el horizonte de sentido (la tragedia como la desmesura del derumbe ante la violencia imperativa de la ley, la ciencia como la existencia conjetural de una verdad a quien quizá sólo otro tendrá acceso).

En Schreber se conjugan de manera intrincada el imperativo de saber y la fuerza reflexiva que surge de su propia experiencia de la desmesura, del exceso, del dolor que se alía con la excitación incontrolable, las reiteraciones fatales, la febrilidad inaplazable de esa repetición y el sacudimiento de la voluptuosidad. Se confunden en la pregunta por el orden del universo la interrogación surgida de las ruinas de la identidad y la necesidad imperiosa de certidumbre nutrida de la excitación de su sexualidad trastocada. Lo que él llama “la comprensión de su enfermedad”, será la expresión de una voluntad reflexiva y la nostalgia de la revelación como figuras de lo inexpresable. Y sin embargo, esa comprensión se sabe marcada por la insuficiencia de su lenguaje, por la severidad de esa otra lengua interior y el silencio que acompaña a la revelación de esa verdad indecible del orden de dios. El delirio confunde en la memoria, en la escritura precedera del recuerdo, los tiempos de

¹⁶ MN, p. 190.

¹⁷ Julia Kristeva, “Le vréel”, en *Folle vérité*, Seuil, París, 1979, p. 20.

la revelación, los tiempos de lo sagrado, la omnipresencia sin reposo del lenguaje y las sensaciones vivas de la experiencia:

Por tener que esforzarme en el presente a dar en este capítulo algunos *detalles suplementarios* respecto del tiempo que acabo de llamar *sagrado*, estoy muy consciente de las dificultades ante las que me encuentro. Estas dificultades son *en parte exteriores* y *en parte interiores*. Por una parte, para tal propósito estoy obligado a disponer únicamente de mis recuerdos puesto que en aquel tiempo no estaba en situación de tomar nota alguna: para escribir no tenía nada y no habría podido tener deseo alguno de tomar notas por escrito puesto que, en aquella época —dejemos de lado si con razón o sin ella— creía a la humanidad sepultada [*englou-tie*]: en consecuencia, no tenía ningún sentido tomar notas. Además, las impresiones que se agolpaban en mí eran una mezcla tan extraordinaria de acontecimientos naturales y de procesos sobrenaturales que me es infinitamente difícil de distinguir las puras formaciones oníricas de los datos sensibles del estado de vigilia, y por consecuencia, enunciar con claridad hasta qué punto todo lo que creo haber vivido tiene un carácter de realidad histórica. Los recuerdos de aquella época deben llevar en cierta medida, en ellos mismos, la marca de la confusión.¹⁸

La desmentida [Verleugnung] y *lo intolerable*¹⁹

A partir de 1924, en la obra de Freud el concepto de *desmentida* [Verleugnung] cobra una relevancia particular. Revela un gesto limítrofe de la subjetividad: recurso de defensa, pero umbral que en los estadios avanzados del desarrollo psíquico anuncia y acaso revela la

¹⁸ MN, p. 67.

¹⁹ La traducción al español de la palabra *Verleugnung*, como aparece en el texto freudiano, ha tenido una historia errática: el término ha sido vertido como “desmentida” en la versión de Etcheverry (Amorrortu), mientras que la versión de López Vallesteros (Biblioteca Nueva) recurre a traslaciones variadas y circunstanciales, especialmente “repudio” o “reputación”, en otros textos freudianos y lacanianos el término ha sido traducido también como “desestimación”. El diccionario de Laplanche y Pontalis prefiere el término “renegación”.

psicosis. Esta operación es una figura particular de la negación porque hace patente la existencia de tensiones divergentes que hacen aparentes los límites del dolor, el surgimiento de lo intolerable. Laplanche y Pontalis señalan ya tres modos de expresión de la negación que surgen ligados de manera inextricables y adquieren un peso radical en el acercamiento freudiano al caso del “Hombre de los lobos”. Al referirse a la respuesta de éste ante la castración, Freud subraya:

Cuando digo que la repudió [*verwarf*], lo hago admitiendo el sentido más familiar de esta expresión: que no quiso saber nada de ella en el sentido de la represión. Por eso no surgió propiamente hablando ningún juicio sobre su existencia, que fue tanto como si no existiera. Pero esta actitud no pudo ser definitiva, ni pudo persistir siquiera en el año de su neurosis infantil. Después de aquel momento encontró buenas pruebas de que había reconocido la castración como hecho. Se había comportado en ese punto como era característico [*kennzeichnend*] de su ser [*Wesen*] lo que por otra parte nos dificulta extraordinariamente tanto la representación como la empatía. En un primer momento se había resistido [*gestraubt*] y después había cedido, pero sin que una reacción lograra superar [*aufgehoben*] la otra. Al final, había en él, una junto a la otra, dos corrientes contrarias, una de las cuales aborrecía [*verabscheute*] la castración, mientras que la otra estaba preparada para admitir la feminidad como un reemplazo al que debía conformarse. La tercera, más antigua y profunda, que había repudiado simplemente la castración y en la que el juicio sobre su realidad no era siquiera considerado, era aún, ciertamente, susceptible de ser activada.²⁰

La desmentida se erige plenamente sobre la paradoja psíquica de la negación de existencia que presupone siempre, necesariamente, el reconocimiento de la evidencia subjetiva de lo que se manifiesta. Es el rechazo de un primer momento de la imaginación o bien el tes-

²⁰ Sigmund Freud. *De la historia de una neurosis infantil*, t. XVII, pp. 78-79 [SA, VIII, 199]. La versión citada es traducción directa del alemán. Abandoné la versión de Etcheverry por ciertos énfasis y matices en la obra de Freud, y que quise preservar, parecían disiparse en la adición de Amorrortu [RM].

timonio inmediato, silencioso de la percepción. Negar es siempre secundario, una operación que se sobrepone al testimonio primordial de existencia. En la concepción freudiana, el juicio de negación presupone necesariamente el modo asertivo de la percepción que emerge, desde su origen mismo, como acto de *reconocimiento*, de atribución de sentido. En ese momento originario, un modo silencioso de figuración simbólica, vagamente perfilado en el orden del lenguaje, traza los contornos de la experiencia del sujeto y le confiere sentido. Es sobre esta afirmación primordial, sobre este primer reconocimiento, sobre esta primera relación inquietante e incierta con la nominación, como habrá de surgir la negación. La desmentida [*Verleugnung*] aparece precisamente ahí donde la palabra cancela su fuerza designativa. Con la desmentida el lenguaje parece decir, “si bien existe la posibilidad de aprehender el objeto X, *eso cuya experiencia se me impone, cuyo sentido ha surgido ya irreparablemente en la esfera de mi propia existencia y cuya memoria no puedo cancelar*, no corresponde a lo que el término X designa como existente. Y algo quizá más radical: no existe palabra para designarlo y acto mismo de su designación queda abolido”. La desmentida *no es una negación de la experiencia, sino de la potencia del acto nominativo del lenguaje*. Ella hace evidente la incapacidad del lenguaje para nombrar esa experiencia específica que ha tenido efecto. Es una negación de la potencia del acto nominativo –habrá que insistir– y no del lenguaje mismo.

Surge con ello la distinción sutil entre *la forma de la negación que emerge con la represión* –“me niego a darle su nombre a esto. Aun cuando reconozco que esta experiencia corresponde a esta fórmula del lenguaje, suspendo la nominación, *elijo* el silencio”– y la desmentida – “hay algo en la propia experiencia, en eso que aparece y cuya violencia, cuya naturaleza intolerable es intrínseca a la cosa misma, que la hace inadmisibles para el régimen de existencia, para el orden de intimidad que hace posible el lenguaje. En la desmentida no *elijo* el silencio, se me impone como una necesidad, como una fatalidad, porque el lenguaje es incapaz de ofrecerme una representación de *eso*”. La experiencia de la desmentida encierra así un juicio *similar* al de la represión, pero toma un matiz suplementario: no es sólo una

afirmación sobre la experiencia del sujeto confrontado con el mundo y *su orden simbólico* –como ocurre también con la represión–, o sobre lo intolerable intrínseco al mundo mismo *dentro* de los límites del lenguaje que busca aprehenderlo; es un reconocimiento de los límites del *acto nominativo* desbordado, devastado por una experiencia.

Para Freud, el acto designativo es un reconocimiento tácito de la *tolerancia* del sujeto y de sus límites: “eso que existe es admisible, es tolerable, tiene nombre, es identificable”, afirma el lenguaje al edificar su trama semántica, “y el dolor que surja de eso quedará atenuado por la capacidad del propio lenguaje para restaurar veladamente, amortiguadamente esa presencia en la evocación; lo simbólico revela su capacidad para reiterar el dolor atenuándolo, para someter la violencia del sufrimiento a la mortandad del significado, para impregnar de esa presencia brutal la memoria hasta hacerla tomar la figura de lo íntimo, de lo propio, de lo admisible; hace patente la capacidad del lenguaje para confundir esas representaciones con la experiencia de la propia identidad”. El lenguaje conduce la evocación del dolor intolerable hasta la familiaridad del sufrimiento, hasta lo tolerable. El escándalo de la “derrota semántica” de la desmentida revela el triunfo de lo intolerable sobre el orden simbólico que se consigue con su desaparición. Lo intolerable deja de existir para la representación, queda más allá de sus márgenes –existe en ese limbo innominado de la experiencia inexistente. No es lo inefable, sino lo que ha sido desterrado incluso de la vida y la memoria del sujeto.

La afirmación de los límites y la imposibilidad de un lenguaje para engendrar una fuerza y asumir un orden nominativo, no puede revelar sino el trazo de una frontera, de un límite interior del lenguaje. No obstante, es preciso admitir que si bien la existencia de un límite del lenguaje es intrínseco a su existencia misma –sería inadmisibles un lenguaje ilimitado, un lenguaje capaz de nombrarlo y singularizarlo todo en todo momento–, el trazo particular de la frontera específica que fija el *acto* de negación es intransferible, radicalmente propio, intransferible, imposible de generalizar. Es la marca misma de la identidad del sujeto. La desmentida es una desaparición radical incluso de la memoria de la negación. Es la desaparición misma del

olvido. Una vuelta de tuerca sobre esa negación. En la *Verleugnung* freudiana la supresión del juicio de inexistencia deja una memoria aberrante de esa experiencia de lo intolerable: la memoria de una prohibición de acceso a la realidad.

La desestimación desemboca entonces en la “percepción que conduce a una demanda de realidad, a un saber” [Freud, *Compendio del psicoanálisis*]; pero es una “semi-medida” de desprendimiento de la realidad, acompañado sin embargo de conocimiento que representa en sí mismo un “conflicto entre la demanda del instinto y la prohibición de la realidad”, es el topos mismo que figura la escisión [*splitting*] del Yo. Comprobamos que, en el proceso de simbolización y conocimiento que encaramos aquí, no se trata de verdad sino de realidad, prohibición, pulsión, demanda, y de un conflicto entre ellos, resuelto por la desestimación. El resultado es doble: alucinación (del pene que no está) y desplazamiento (una parte del cuerpo o un objeto son investidos con la misma demanda pulsional).

Si este mecanismo es verdad, el paso decisivo, aunque sin duda osado, consiste en verlo como coextensivo a todo funcionamiento simbólico y lingüístico.²¹

Este mecanismo anticipa el que Freud explorará en su explicación del fetichismo que surge de la conjugación de negaciones de diversa índole. El olvido radical de la desmentida revela dos momentos. Por un lado, una imaginación *productiva* aunque negativa construirá e inscribirá una imagen, una evocación, ahí donde lo negado mismo no existe; surge en ese lugar marcado con la certeza de la percepción, sin ser más que un simulacro, un reemplazo implantado en la percepción por la memoria. La existencia inequívoca del objeto o del acto se constituye en una experiencia fundamental. El fetichismo surge del gesto del sujeto para eludir lo intolerable de esa inexistencia que amenazaría con fracturar su identidad; la inscripción en ese espacio de una reminiscencia suspenderá la brutal discontinuidad del afecto

²¹ Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 19.

y mantendrá la cohesión del universo simbólico del sujeto; suscitará en torno de él la respuesta de la fe, de la certeza, de la convicción, al precio de ese olvido radical. Por el otro lado, surge en el sujeto la imposibilidad de reconocer esa suplantación, esa pseudopercepción surgida de la memoria. La convicción se desplaza hacia otro objeto cuya realidad es inobjetable y fija ahí el juicio de existencia. El objeto excluido existe: es ése, La fe sanciona esta transacción aberrante. Sutura ese tajo abismal entre un no-real y una realidad que cobra ahora presencia, percepción y nombre. La “fe” del fetichista se construye sobre doble certeza contradictoria: “sabe” de la inexistencia del objeto, aunque ha olvidado esa inexistencia, mantiene la memoria de lo insoportable de esa ausencia y, no obstante, ha disipado la memoria de su rechazo desesperado de la ausencia que lo ha llevado a trasladar la fe de la existencia del objeto deseado, en otro tangible pero arbitrario, indiferente, ajeno. Pero este juego contradictorio, irresoluble, no deja de ser enigmático, oscuro incluso después de la meditación freudiana. El desplazamiento de la libido a un objeto neutro, indiferente, ajeno, es la respuesta ante lo intolerable. Este recurrir a lo neutro, a una sustancia y un cuerpo limítrofe, a lo que se ofrece como una materia indiferente, hace posible la restauración de la vida, la identidad provisoria del sujeto, lo cura de esa separación del mundo, restaura una realidad ahí donde todo eran vestigios sin sentido.

Forrester ha advertido ya el papel que Freud atribuía al lenguaje como este lugar neutro, como esta materia inerte, limítrofe capaz de amortiguar la irrupción de lo intolerable. Ante el objeto que suscita el dolor, que hace adivinable lo intolerable, el sujeto interpone el lenguaje como una forma de atenuar su virulencia, de construir una tolerancia que se sabe ya un artificio:

Las rutas [*pathways*] del lenguaje actúan como un conjunto de rutas “neutrales” alternativas ante las memoria del dolor; proporcionan un código secundario para el proceso del lenguaje cognitivo.²²

²² John Forrester. *Language and the Origins of Psychoanalysis*, Columbia University Press, Nueva York, 1980, p. 48.

Kristeva, en una reflexión que impone ciertas inflexiones significativas a la propuesta de Forrester, sugiere extender la fuerza de esa negación equívoca de la escisión, de la *Verleugnung*, a una concepción extrema del lenguaje: su mera existencia tendría la textura del síntoma, de una figura material construida en sí misma como la conjugación de los distintos momentos de la negación y el desplazamiento. El lugar del lenguaje se revela así como una forma de atenuación de lo intolerable, al servicio del principio del placer, pero cuya existencia está atada entera mente al imperativo del instinto de muerte. Pero qué pasa con el instinto de muerte. La muerte es la restauración de lo intolerable mismo, ¿cómo equilibrar esta figura de lo intolerable, del instinto de muerte, esta aparición estridente de lo que rebasa los controles del yo, lo que restaura la repetición y esa repetición sorda, amortiguada, mortecina de la reiteración?

Capilaridades de la psicosis

El vértigo del misticismo

La emergencia de la maquinaria fascista puso de relieve, quizá como pocas otras en la historia, la imagen más inquietante y recurrente de la paranoia: eso que Tausk llamó alguna vez *el aparato de influir* y que no alcanzó a entrever sino precipitadamente antes de su muerte; el concepto de Tausk quedó trunco, aguardando quizá otra mirada capaz de ver, más allá de la fascinación del delirio íntimo, el territorio pleno de la exaltación paranoide. Tausk describe someramente la naturaleza de este *aparato* construido desde la paranoia para “buscar la causa de las transformaciones patológicas que dominan la vida afectiva y sensorial del enfermo”.²³ Tausk añade: “Conforme a esta concepción, la máquina de influir ha sido creada por la necesidad de causalidad inherente en el hombre”.²⁴

²³ Victor Tausk. “Acerca de la génesis del aparato de influir en el curso de la esquizofrenia”, en *Trabajos psicoanalíticos*, Granica, Buenos Aires, 1977, p. 184.

²⁴ *Idem.*

La génesis del aparato de influir se confunde con la del saber y el mito, pero también con el deseo y la necesidad de historia. Sólo que en la paranoia, el lenguaje se vacía, se exagera: experimenta una doble desestimación de los límites. Por una parte, su búsqueda de causas se abisma en la singularidad de la experiencia, se hunde en lo irreplicable de lo vivido, busca un nombre para cada momento, para cada objeto, el mecanismo y la causa de cada sombra. Incapacitado para recobrar el uso del lenguaje, encara la palabra sólo como régimen de denominación condenado al fracaso. Su lenguaje prolifera hasta desbordar la capacidad de aprehensión:

La máquina de influir ha sido construida por lo tanto de una manera completamente incomprensible. No podemos siquiera imaginar partes enteras de ella. Hasta en casos donde el enfermo tiene la impresión de comprender bien la construcción de la máquina, resulta evidente que se trata de un sentimiento *análogo al de quien sueña, que tiene tan sólo el sentimiento de una comprensión, pero no la comprensión misma.*²⁵

Este reemplazo de la *comprensión* por el *sentimiento de una comprensión* parece revelar el momento clave de la eficacia del aparato de influir. Sólo que esa diferencia entre la comprensión y el sentimiento de la comprensión es, a su vez, inaprehensible. Se juega enteramente en el orden del lenguaje y en la percepción reflexiva de las palabras. La comprensión cede su lugar al sentimiento de comprensión al abismarse sin puntos de fuga en un régimen autónomo del lenguaje como prescripción de causalidad, legalidad, revelación, consistencia y pureza. “El aparato de influir –había advertido Tausk– es una máquina de naturaleza mística”²⁶. La imagen evocada de manera oblicua por el propio Schreber, admite esa conjugación de similitudes y sugiere no pocas convergencias con el proceso fascista. En su crucial trabajo sobre el misticismo Michel de Certeau escribe:

²⁵ Victor Tausk, p. 190.

²⁶ Victor Tausk, p. 182.

La mística es la Anti-Babel: es la búsqueda de un hablar común después de su fractura, la invención de una lengua “de Dios” o “de los ángeles” que palía la diseminación de las lenguas humanas.²⁷

El delirio de Schreber se articula en torno de esa nomenclatura que nombra y revela un orden secreto de las cosas que se transmuta en orden universal, sin dejar de preservar su secreto. Es una revelación paradójica: por una parte, descorre el velo del universo, revela la mecánica del dispositivo de la acción divina, de una presencia de Dios que se disemina en los cuerpos, que ordena la creación entera a través de los resplandores y la fulguración, que hace cumplir sus designios mediante la diseminación de su energía en una vibración íntima, en la carne misma asaltada por una excitación incontrolable de los nervios; por otra parte, hace aprehensible el sentido de su mecanismo, las claves de su racionalidad más allá de toda expresión, de toda fórmula susceptible de inteligibilidad. Schreber multiplica así ese doble testimonio místico. Un primer testimonio advierte el surgimiento de un nuevo lenguaje; los designios incomprensibles del asedio divino le infunden la voz que impone un nombre singular a las experiencias incalificables; crea una “lengua fundamental” [*Grundsprache*] en el seno de la lengua misma, crea un código propio, imperturbable y cuyos resortes y recursos se mantienen en la región inaccesible de la voluntad divina, en la incomunicabilidad de la certeza revelada. Así, la certeza del sentido divino se despliega más allá de los márgenes de lo decible: es lo inefable mismo. Sólo el ser monstruoso, más allá de los límites de lo humano y de la vida misma, sólo quien se haya hundido plenamente ya en una suerte de muerte neutra, intangible, purificada de toda putrefacción, es capaz de tener el acceso a esa verdad. La dualidad del lenguaje se multiplica: la experiencia de la paranoia instaura un lenguaje dentro del lenguaje, las “voces” van construyendo una nomenclatura arbitraria, cuya clave inaccesible revela sin embargo la singularidad y la potencia ordenadora de Dios, en el seno de la arbitrariedad de otra len-

²⁷ Michel de Certeau. *La fable mystique*, Gallimard, Col. Tel, París, 1982, p. 216.

gua. Las voces hablan un “alemán arcaico”. Esas voces son al mismo tiempo eco de la propia mecánica de dios y ajenas a él, arraigadas en el seno mismo del lenguaje de Schreber. Pero también está ese otro testimonio: el que da fe de la absoluta coherencia de la causalidad de los fenómenos y los actos.

Al mismo tiempo, esas voces, inexplicables, incalificables pero omnipotentes, señalan una doble fuente del silencio: un doble espectro de lo inexplicable se engendra en la dualidad de los lenguajes. Las claves del orden del universo, aun cuando han sido reveladas a Schreber, permanecen incomunicables, experimentadas sólo como vacíos en el despliegue argumentativo de la paranoia, y se exhiben sólo con la retórica impura de la metáfora, la figuración, las imágenes que se ofrecen como vestigios, como restos, como los márgenes de la verdad. Esa verdad sólo puede ser *indicada, sugerida*, por la sucesión residuos de una revelación que permanece velada e inaccesible:

No puedo contar anticipadamente con una comprensión completa, puesto que se trata en parte de cosas que no se pueden expresar absolutamente en ninguna lengua humana, puesto que rebasan el entendimiento humano [...] Para hacerme un poco inteligible, me expresaré privilegiadamente por medio de imágenes y comparaciones que no tocarán la verdad sino de manera *aproximada*, puesto que la comparación con los hechos conocidos de la experiencia humana es la única vía por la que el hombre puede tener acceso en cierta medida a las cosas sobrenaturales, cosas que, en su esencia más íntima, permanecen siempre inaccesibles. Puesto que ahí donde la comprensión intelectual es sobrepasada, comienza justamente el dominio de la fe; el hombre debe habituarse a que haya cosas que sean, en verdad, aunque no pueda comprenderlas.²⁸

La conmoción ante la verdad revelada se traslada al cuerpo. Schreber la narra mediante la imagen de la excitabilidad de los ner-

²⁸ MN, p. 20.

vios, la explica como una vibración que atraviesa el cuerpo y la cabeza, que suscita el arrebató voluptuoso acompañado por una fuerza gravitatoria que irradia de los nervios. También emerge esa energía en la textura sonora de voces interiores que impregnan incluso la mirada. Esas voces conforman nomenclaturas, clasificaciones que se le imponen siempre con la virulencia expresa de lo arbitrario. La arquitectura de esas nominaciones vela su propio origen, la mecánica de su propia significación. Hace patente, paradójicamente, lo inasequible de su propia cifra. La naturaleza de ese lenguaje comunicado por las “voces”, su origen y su intención, su finalidad y la naturaleza de su fuerza reveladora permanecen, como los diseños de dios, como las claves del orden universal, más allá de la inteligibilidad. Pero despliegan una fuerza capaz de imponer al mundo, como emergente desde ese tiempo originario en que el lenguaje nombra y crea en un acto primordial, una identidad que se despliega sólo ante el propio Schreber. La visión de la noche oscura como plenitud.

Sólo que esa identidad negativa, estremecedora, se erige sobre una transgresión del lenguaje: el acto nominativo se vuelve acto de creación, original; como imposición de un nombre propio. Cada acto de designación es una señal, una indicación. No sólo nombra los objetos, sino también las sensaciones, las percepciones, le impone a Schreber mismo una *serie* de identidades. Michel de Certeau, al explorar la vertiente mística del arrebató de Schreber, reconoce en el lenguaje la restauración de un resplandor bautismal en ese delirio. En efecto, esas voces, escribe de Certeau, atribuidas durante el delirio al mítico dios Arimán, lo distingue con un nombre, lo bautiza: “tu nombre es podredumbre, *Luder*”, dice Arimán al narrador de las *Memorias*. Schreber escucha su identidad en esa clave sonora y ahí mismo encuentra ya su destino:

¿Es ese el centro vacío de las rupturas iniciáticas? Los cambios de nombre y recomienzos por el nombre se encuentran reiteradamente en la tradición de los místicos. Así, Juan de la Cruz sucede y reemplaza a Juan de Yepes, que es su nombre de familia. En esas sustituciones onomásticas, la nueva nominación se ofrece como un programa de iden-

tividad, de ser, un programa claro que sustituye a aquel, oscuro, que lo precedía —puesto que todo nombre propio impone al sujeto el deber ser de la ignorancia que es un querer del otro; introduce una filiación de sentido en lugar de una filiación de nacimiento, por un cambio de padre. Bajo ese aspecto, la nominación surge de la novela familiar, es adopción en y por la familia noble hace las veces de lo obscuro.²⁹

Pero este nombre, corrupción, *Luder*; señala un vértice en el que convergen y se difractan las identidades. Ese *nombre*, en principio, consagra una paradoja: nombra la identidad de quien la ha perdido al cruzar el umbral de los muertos; define la historia, el destino, el ser de quien ha degradado ya su carne en la muerte. Luder nombra al ser cuyo cuerpo lucha contra la fetidez, la descomposición, la destrucción de toda identidad. No obstante, ese nombre resalta y consagra una sobrevivencia. Su identidad resurge más allá de la muerte. El nombre de Luder, podredumbre, como vértice de identidades, evoca e impone otra identidad: la prostitución. Evoca el carácter transgresivo, lacerante para Schreber, de una sexualidad en transición, liminar, aunque en un sentido ya tocada por la voluptuosidad femenina aunque alojada en ese cuerpo cuya historia Schreber experimenta también como irresuelta: reclama y anhela la castración, pero deja escuchar el miedo y el reproche por la condena que lo somete a una mutilación a la cual se resiste.

Estoy completamente consciente —escribe Schreber— el comportamiento de mis nervios de voluptuosidad (de voluptuosidad femenina) no prueba nada, porque precisamente es a título personal que han sido trasladados a un cuerpo de hombre.³⁰

No obstante, la castración aparece una y otra vez como condición del acceso pleno a la feminidad y, por consiguiente, a la volup-

²⁹ Michel de Certeau. “L’institution de la pourriture: Luder”, en *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París, 1987, p. 153.

³⁰ MN, p. 143.

tuosidad y la beatitud –en una pendiente que más que indicar una progresión en la cercanía con Dios se exhibe como una constelación de intensidades, de momentos en que se alternan la lucha y la nostalgia de la pureza– y la condena del alma.

La degradación del cuerpo se transforma en testimonio visible, en superficie residual donde el rastro del castigo, de la putrefacción, del avasallamiento ha dejado su huella inobjetable: Schreber ofrece su cuerpo muerto, su cadáver muerto después de la muerte, arrancado de la muerte por otra muerte, para que sus nervios inertes, cada- véricos, se muestren como testimonio de la verdad de sus palabras, de su experiencia, de la tortura inflingida a su carne por la “perfidia de la política” que Dios ha instrumentado para su degradación. No obstante, la carroña no es sino un momento en una polaridad que se orienta hacia la necesidad y la virtud de la purificación, anhelo final de la cura, pero también condición de una lucha implacable contra la divinidad:

Se distinguían efectivamente, los rayos “degradantes” y los rayos “salvadores”; los primeros cargados de veneno de cadáver o de alguna otra sustancia pútrida que introducían en mi cuerpo el germen de la enfermedad y producían entonces una acción devastadora. Los rayos salvadores (puros) curaban los arrebatos que los otros habían provocado.³¹

Así, el nombre de Luder no es más que un momento, un punto en el que se resuelven momentáneamente las líneas de fuerza de la evocación y la repetición que articulan el delirio. En un momento las voces llaman a Schreber “el Vidente”, en otro, “Príncipe del infierno”.³² Habrá de escuchar también cómo su identidad se resuelve en nombres que le prescriben destinos equívocos: se le llama “el hiperboreano”, el “novicio de los jesuitas en Osseg”, “el burgomaestre de Klattau”, “la joven alsaciana”, “el Príncipe mongol”. Más tarde dará testimonio de que escuchaba también como lo llamaban por

³¹ MN, p. 88.

³² MN, p. 76.

el nombre “cabeza de tocino”. La reiteración de las voces convierten esa secuencia en llamado. Al escuchar esas palabras, confiesa Schreber,

debía tomarlas por mí; eso quería decir que mi capacidad de resistencia a los asaltos emprendidos por los rayos para la destrucción de mi razón había, finalmente, sucumbido al agotamiento.³³

El orden de la nominación revela esos puntos de entrecruzamiento de las tensiones del delirio. Flechsig, el médico que se convierte en la figura intermediaria del asedio, transforma su nombre, se confunde con el propio Schreber. Vemos a Flechsig adoptar en los escritos sucesivamente el nombre de Daniel (tomado de Schreber mismo), Furchtegott (que conjuga el temor con la divinidad), *Theodor*, y evocar la figura de su propio padre bajo el nombre de Gottlieb (amado de Dios), que traslada su sentido al sometimiento sexual de Schreber frente a la divinidad. Su identidad se juega en ese trayecto serial entre los nombres, entre las calidades, su perfil esa disolvenca en tránsito, su destino está marcado por esa tensión polar entre la purificación y la putrefacción.

Lectura del texto psicótico como inteligibilidad de la historia

En la parte final de su inquietante artículo *Poder y sobrevivencia*, Casetti hace una breve reflexión sobre Schreber. Alude a las páginas que Freud le destinó. Su juicio es lacónico e implacable: es preciso, al considerar *Las memorias de un neurópata*, evitar un sólo escrito, el de Freud. Su juicio tajante deja ver una condena que sólo una condición mitiga:

Cabe destacar, en honor a la justicia, que Freud escribió su artículo en 1911, es decir, antes de que nuestro siglo empezara verdaderamente,

³³ MN, p. 181.

con el estallido de la Primera Guerra Mundial. Pues, ¿quién que haya vivido con plena conciencia los casi sesenta años transcurridos desde entonces ha seguido siendo el mismo? ¿A quién no se le han planteado de nuevo todos los problemas?



Y añade una observación desconcertante:

Sólo a los hombres de nuestra generación les es posible comprender a Schreber e interpretarlo sin dejar de lado la mayor parte de lo que expone.³⁴

La desautorización de la lectura de Freud alude a una inquietante propiedad de ese texto que la lectura psicoanalítica fue incapaz de percibir: su capacidad de anticipación. Canetti parece restaurar ante la lectura de las *Memorias* la imagen de la locura que dominaba en la época clásica, la *stultifera navis*, la nave de los locos, que Foucault rescataría para nuestra mirada particular en su polémica *Historia de la locura en la Época Clásica*: la palabra de la locura como lugar de la iluminación, pero también como lugar de tránsito, de liminaridad, de incertidumbre; la historia significada por el viaje en ese barco que señala la línea divisoria, que traza la frontera de una racionalidad pero también de un orden de sacralidad.

³⁴ Elias Canetti. *Das Gewissen der Worte*, Fischer, Frankfurt, 1981, p. 38.

Esa navegación del loco –escribe Foucault– es a la vez la división rigurosa y el Pasaje absoluto. No hace, en cierto sentido, sino desarrollar a todo lo largo de una geografía mitad real, mitad imaginaria la situación *liminar* del loco en el horizonte de las inquietudes del hombre medieval –situación simbólica y realizada a la vez por el privilegio concedido al loco de ser *encerrado* en las *puertas* de la ciudad: su exclusión debe incluirlo; si no debe haber otra *prisión* que el *umbral* mismo, se le retiene en el lugar de pasaje.³⁵

Esta condición liminar de la locura se trastocaría en la Edad Media por otra, quizá más incierta, más ambigua y más desconcertante que se exhibe en la paradoja del delirio, al mismo tiempo como expresión de la verdad y como su límite y su negación. Es esta condición paradójica la que resurge y se confunde intempestiva la palabra de Schreber:

El [el loco] no es ya, simplemente, en los márgenes, la silueta ridícula y familiar: toma su lugar en el centro del teatro como el detentador de la verdad –representando aquí el papel complementario e inverso del que desempeña la propia locura en los cuentos y en las sátiras. Si la locura arrastra a cada quien en un engeguencimiento en el que se extravía, el loco, por el contrario, le recuerda a cada quien su verdad; en la comedia en que cada quien engaña a los otros, se burla a sí mismo, él es la comedia de segundo grado, el engaño del engaño; dice en su lenguaje de necio, que no tiene la figura de la razón, las palabras de razón que resuelven, en comicidad, la comedia; dice el amor a los amorosos, la verdad de la vida a los jóvenes, la realidad mediocre de las cosas a los orgullosos, a los insolentes y a los mentirosos.³⁶

Las imágenes evocadas oblicuamente por el propio Schreber admiten esa verdad del fascismo que se conjugan y convergen con las figuras engendradas por la maquinaria fascista. La palabra de Schreber adquiere así esa resonancia arcaica susceptible de revelar en su

³⁵ Michel Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París, 1972, pp. 24-25.

³⁶ Michel Foucault. *Op. cit.*, pp. 24-25.

anverso, en su tejido de desfiguraciones y de muecas, en su régimen desquiciado de exhibición y velo, en su ensombrecimiento y su abismamiento íntimos, una capacidad de iluminación y de aprehensión, una elocuencia íntima, una capacidad de constituirse en superficie de lenguaje privilegiada que hace posible la visibilidad de las tensiones ínfimas que recorrían de manera intangible la membrana nutriente de los fantasmas del discurso fascista.

El arcaísmo del discurso de Schreber no se advierte sólo en ese despliegue de divinidades egipcias –muy de la época– o en la entronización de símbolos “primordiales” –el sol como divinidad capaz de engendrar en su luminosidad y en su expansión radiante la vida misma, que expresa en su virulencia lumínica el orden mismo de todo el universo– sino en un régimen que en retrospectiva cobraba ya la calidad insospechada del augurio. Pero había que señalar una diferencia constitutiva: la justeza de la catástrofe que se exhibía en el discurso de Schreber no fue el desenlace de una interpretación o de una voz oracular. Surgía quizá de una percepción y un alma sometidos a un régimen brutal de encierro. Ese encierro no era sólo el del universo psiquiátrico. En la superficie misma del discurso de Schreber, ante los ojos de quien quisiera y pudiera verlo, se hace patente el régimen de estratificación social, de brutalidad disciplinaria, de exclusión racial, y el ejercicio de una palabra que dejaba ver ya la germinación de una voluntad de exterminio. La palabra, en la paranoia de Schreber, ilumina menos su propia oscuridad, su exaltación y su delirio, que el escándalo de los signos presentes de una irracionalidad devastadora que la razón a pleno día fue incapaz de advertir.

En el texto de Schreber, escrito intencionalmente como un alegato referido a la experiencia de un encierro y de la derrota de una intimidad, se entrelazan las líneas de fuerza del pensamiento de la época –Schreber exhibe su conocimiento de las neurologías decimonónicas, de la ópera wagneriana, de la poesía de Goethe y de Schiller, tanto como su fidelidad a un paradójico “darwinismo teológico”, una inusual familiaridad con Cuvier, con la mitología antigua, un conocimiento de la psiquiatría –en particular de Kraepelin–, frecuente también de manera familiar en la cauda del impulso delirante, las

nomenclaturas estelares y taxonomías biológicas. Pero quizá lo más inquietante va más allá de la presencia determinante de esos jirones de saber contemporáneos en la configuración de sus delirios. Es la disposición que encuentran en estas formaciones fantásticas y espectrales las tensiones excluyentes del discurso, los arrebatos racistas, la severidad de un *logos* nutrido en la exigencia de saber, el perfil de una feminidad capaz de suscitar la ansiedad y el desasosiego, la potencia de los extravíos teológicos, la fuerza autónoma, desencadenada, de la palabra constituida en delirio y admitida imperceptiblemente, la mutación de los umbrales del dolor y la derrota de la tolerancia.

La lectura de Canetti habrá de hacer patente que, a pesar de que la noción de locura, los contornos mismos de la paranoia, de su sentido, de sus fundamentos y de su inscripción en nuestro universo se han transformado a lo largo de este siglo en las diversas perspectivas de la psicopatología, el delirio de Schreber habrá de sacar a la luz los hilos que aun ahí, en la superficie, bordados en signos miméticos, proyectan su propio, íntimo espectro del delirio hacia lo que habría de ser ese otro régimen más inmediato, sordo, capaz de suscitar un escándalo sin asombro, una abyección proclive al desconocimiento y al olvido: el fascismo. Para Canetti, habrá de ser sólo una lectura surgida de la experiencia del Holocausto la que ofrecerá como trama visible el régimen degradante aunque familiar de las figuras de exclusión. Sólo después del Holocausto será legible en la superficie del discurso de Schreber la revocación de toda tolerancia, del desconocimiento del dolor, la fuerza de una negación capaz de clausurar el destino. Eso que permaneció imperceptible en la superficie del discurso de Schreber ante la mirada del propio Freud, a pesar de que emergía quizá como un escorzo de la catástrofe política por venir, expresa, visible, la vocación mística del fascismo: Dios mismo, ese “Alto Guardián de aquello que es y será”, revelará a través de esas voces que engendran el lenguaje y la nomenclatura del delirio, esa “lengua fundamental” [*Grundsprache*]³⁷ esa *lengua de la purificación*

³⁷ El traductor del texto al francés opta por la equivalencia “lenguaje de fondo”, sin embargo, no es posible eludir la pertinencia de la noción de *fundamento*, asociada necesari-

y *purificada en sí misma* en la que se anuncian las claves enigmáticas del universo que se abre a la mirada de Schreber, las claves de una jerarquía y de un orden de verdad, que articula y conjuga la fuerza de Dios en la trama múltiple de la energía y el movimiento universales. El tema del pueblo elegido, recogido acaso del universo religioso judeocristiano, es restaurado por Schreber en el contexto de la supremacía nacional:

Las almas que habrían de purificarse aprenderían durante su purificación la lengua que habla Dios mismo, es decir, la “lengua de fondo”, una especie de alemán un poco arcaico, pero sin embargo, pleno siempre de vigor, que se distinguía por una gran riqueza de eufemismos [...] y aunque Dios, con la forma de la “lengua de fondo [*langue de fond*]” se servía de la lengua alemana, esto no debe entenderse como si la beatitud estuviera prometida sólo a los alemanes. Sin embargo, los alemanes han sido elegidos, en los tiempos modernos [...] *el pueblo elegido de Dios*, y de su lengua se servía Dios por predilección.³⁸

¿Quién pudo permanecer al margen del vértigo y el extravío de la paranoia social, política, en el vértice de las relaciones de poder, a partir de la exaltación fascista? La exaltación nacional en Schreber muestra el tejido sutil de esa expulsión de lo impuro, diseminada a lo largo de las líneas de fuerza de la mirada etnocéntrica. Esa mirada que durante el siglo XIX creció asediada por la ansiedad de la identidad y la legitimidad de la devastación impuesta por las empresas del colonialismo.

Después de enunciar la bipartición de los “vestíbulos del cielo” según una jerarquía dualista de las divinidades, Schreber advierte:

No puedo expresar nada más preciso sobre esa bipartición, si no es que el dios inferior parece haberse sentido atraído en su preferencia por

riamente con la divinidad en el horizonte teológico del discurso de Schreber. *Cfr.* para una reflexión más extensa al respecto, William G. Niederland. “Tres notas sobre el caso Schreber”, en *Los casos de Sigmund Freud*, t. 3, Nueva Visión, Buenos Aires, 1980, pp. 173-175.

³⁸ MN, p. 29.

pueblos originariamente morenos (los semitas), y el dios superior hacia las razas primitivamente rubias (los pueblos arios).³⁹

Canetti nos advierte que esa estratificación racial no era solamente el efecto de la composición de las categorías exuberantes de la paranoia. No se teje solamente en un diálogo del lenguaje que se vuelca sobre sí mismo. La extraña fuerza de la estratificación racial en la formación del delirio y en la configuración del andamiaje simbólico, mítico, que organiza la representación paranoica abreva de otras fuentes, se convierte en resonancia de fuerzas y discursos que mueven la otra máquina de influencia. No es quizá casual que en *Mi lucha* [*Mein Kampf*] se encuentre la proliferación de giros donde “el peligro racial extranjero” de lugar a una respuesta sobre la *verdad histórica*: “La cuestión racial [*Rassenfrage*] no es solamente la clave de la historia mundial, sino de la cultura mundial en general”, escribirá Hitler.⁴⁰ Para el fascismo, la racionalidad del universo vivido se funda sobre el factor esencial de lo racial elevado a fundamento de cultura y articulador en sí de una racionalidad coherente y cohesiva. Es el núcleo de verdad que articula, en su emergencia obsesiva el universo figurativo del discurso del fascismo alemán emergente.

La racionalidad del universo mítico de Schreber figura ya, en su propia red de trazos, un fundamento de la racionalidad histórica del delirio. La mirada de Canetti reclama quizá la ambigüedad de ese trazo que parece separar, aun cuando sea de manera difusa y ambigua, el universo de la locura y el andamiaje y la articulación delirante del orden político. Canetti advierte en la escritura de Schreber ese desplazamiento de los acentos, imperceptible para Freud, pero visible en el relieve surgido nítidamente de la luz del Holocausto: lo estremecedor, lo siniestro del discurso de Schreber es menos el trabajo errático, el desplazamiento incalificable de los acentos del delirio, de la psicosis, que la emergencia, en las figuras de la paranoia,

³⁹ MN, p. 33.

⁴⁰ *Cf.*: el análisis del discurso fascista en Jean-Pierre Faye, *Le langage meurtrier*, Hermann, París, 1996.

de los acentos del terror y su expresión como estrategia política de exterminio. Esa disyunción que se ha operado, incluso en el propio psicoanálisis, debe ser leída de otra forma. Debe permitirnos escapar a la trampa de entender el delirio y el fascismo como enfermedad, como un desperdigamiento de la razón o un contagio de un arrebatado incalculable, la irrupción de una irracionalidad devastadora y excepcional, imprevisible. La insinuación de Canetti es más inquietante, estremecedora: la negación intrínseca del delirio paranoico impregna el lenguaje y adquiere sus tonos más exigentes en el ejercicio político. No es posible distinguir y aislar el componente paranoico de la racionalidad del aparato político, no es posible separar la gestación de la psicosis y de la entronización de la racionalidad del poder. La resonancia de la paranoia en el orden político ilumina recíprocamente ambas regiones, ambos universos, y advierte de su fusión íntima, pero también las arranca de la categoría y de las intratables dignidades de la locura. El delirio cobra entonces *en su literalidad* la calidad de un testimonio de la *racionalidad* intrínseca de la esfera del poder. El delirio parece anunciar, por una extraña proximidad lógica, por una extraña calidad iluminadora, por una particular potencia analógica, el espectro de las figuras íntimas del poder exasperado, del despotismo político y su posibilidad de permear las facetas más inadvertidas del alma. Pero ilumina quizá de manera más inquietante, más imperiosa, el enigma de los límites incalculables de lo tolerable: la psicosis es quizá, vista a la luz del Holocausto, el despliegue de los signos equívocos de la abyección y los límites de la razón frente al dolor intolerable.

Referencias

- Canetti, E. (1981), *Das Gewissen der Worte*, Fischer, Frankfurt.
 Certau de, M. (1982), *La fable mystique*, Gallimard, París.
 Certau de, M. (1987), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, París.

- Derrida, J. (1992), *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Galilée, París.
- Faye, J. (1996), *Le langage meurtrier*, Hennann, París.
- Forrester, J. (1980), *Language and the Origins of Psychoanalysis*, Columbia University Press, Nueva York.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits (1954-1988)*, 4 vols., Daniel Defert y François Ewald (eds.), Gallimard, París.
- Foucault, M. (1971), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París.
- Freud, S. (1938), *Moisés y la religión monoteísta*, t. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, S. (1965-1975), *De la historia de una neurosis infantil*, t. VIII, Alexander Mitscherlich, Angela Richards y James Strachey (eds.), Fischer, Frankfurt.
- Freud, S. (1976), *Obras Completas*, t. XII, trad. José Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires.
- Freud, S. (1969-1975), *Studienausgabe*, t. VII, Alexander Mitscherlich, Angela Richards y James Strachey (eds.), Fischer, Frankfurt.
- Kristeva, J. (1979), *Folle vérité*, Seuil, París.
- Niederland, G. (1980), *Los casos de Sigmund Freud*, t. 3, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Starobinski, J. (1974), *La relación crítica*, Taurus, Madrid.
- Tausk, V. (1977), *Trabajos psicoanalíticos*, Granica, Buenos Aires.